



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FRANCISCO DE ASSIS BEZERRA DOS SANTOS

**O corpo como espelho do Outro: interlocuções entre
Merleau-Ponty e Lacan**

ORIENTADOR: Prof. Dr. Iraquiton de Oliveira Caminha

João Pessoa
Junho / 2016



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FRANCISCO DE ASSIS BEZERRA DOS SANTOS

**O corpo como espelho do Outro: interlocuções entre
Merleau-Ponty e Lacan**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPB, na linha de pesquisa Fenomenologia e Hermenêutica Filosófica, para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Iraquiton de Oliveira Caminha

João Pessoa
Junho / 2016

FRANCISCO DE ASSIS BEZERRA DOS SANTOS

**O CORPO COMO ESPELHO DO OUTRO: interlocuções entre Merleau-Ponty e
Lacan**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPB, na linha de pesquisa Fenomenologia e Hermenêutica Filosófica, para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Aprovada em: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Professor Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha (orientador)
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Professor Dr. Gilfranco Lucena dos Santos (examinador interno)
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Professor Dra. Cleide Pereira Monteiro (examinadora externa)
UFPB/Departamento de Psicologia

À minha mãe, que na beira do fogão e junto ao quadro de giz me ensinou o valor da educação; ao meu pai, que no bagageiro daquela bicicleta Barra Circular, a caminho de casa, tomava-me as lições de ABC.

AGRADECIMENTOS

Sem minha mãe, Rita Maria dos Santos, não somente estaria em meu corpo próprio a digitar isto: não teria aprendido o valor do trabalho, a importância da educação, e sem o seu amor não teria existido enquanto sujeito para esta empreitada. Que meu estádio do espelho tenha sido feito sob seu olhar. Suas palavras me confortaram e me confrontaram, e isto me fez muito bem.

Meu pai, Francisco Bezerra Filho, que naquela bicicleta exigia que eu soubesse duas lições do ABC à frente do que estava dando a professora, que me levou para trabalhar com ele muito cedo, e que recentemente me presenteou com seu filho mais novo, precioso. Sua palavra é seu nome, meu nome. E lá vai a teoria do significante...

Minha irmã, minha gatinha, Inesirene Santos, que me olha com aquele olhar tenaz, que divide comigo esta deliciosa e pungente aventura que é sermos filhos de nossos pais, que é sermos sujeitos nesta vida. Sua palavra é pouca, mas é sempre vociferante aos meus ouvidos acostumados com a lerteza do mundo.

Ao Doutor Iraquitã de Oliveira Caminha, que orchestra a famosa *quebra de vaso*: palavras bem ditas para quem necessite escrever as suas próprias. Muito obrigado pela paciência na hora mais difícil, pelo incentivo e pelas palavras que costuma dizer, caríssimo: “vai dar certo”.

Ao projeto Aimée, especialmente na figura das importantíssimas e caras Beatriz Lavieri (a da palavra precisa); Regileide Lucena (a da palavra que convoca); Cleide Pereira Monteiro (a da palavra acolhedora e esclarecedora, que às vezes vem como ato analítico, tão necessário para mim; seu olhar, Cleide, sua escuta têm proporcionado a nós importantes aprendizados, especialmente aquele que diz “aprende com o sujeito e com o que ele tem a nos ensinar”; o projeto tem sorte de lhe ter na continuação de um trabalho tão importante; sem falar nas preciosas palavras que me são ditas em supervisão, mas agora, acabo de falar, obrigado!); e às meninas que tornam nossas reuniões não só possíveis, mas factíveis.

Ao Centro de Reabilitação Infantil/Adulto (CRI-CRA), pela paciência com as ausências, os cafés na cozinha, as risadas e as conversas. Lá estamos para aprender com nossos pacientes. Estes que nos dizem as palavras que não devemos deixar escapar.

À minha equipe da Ludoterapia, de Caicó: uma força formada por garotas e rapaz que não apenas me auxilia, como me ensina, e promove a mudança através do trabalho voluntário

na vida de dezenas de famílias. Obrigado pelas palavras que uma vocês ou outra acaba me dizendo, parece que não estou ouvindo, mas estou escutando.

Ao meu irmão eleito, Beneilto Silva, e sua amabilíssima esposa, Valdilene Martins (que me apresentou com a graça de sua mãe, ótima cozinheira e excelente ouvinte), que me recebem em sua casa, dão-me guarida e escutam atentos minhas palavras que dizem do meu fazer, do meu sofrer, do meu querer.

Às minhas irmãs, que são mãe e filha, respectivamente, Ana Bernadete e Débora Accioly, nesta misturada que só nós entendemos, e assim, aos seus filhinhos lindos, netos também, agora não respectivamente, que me acolhem com as palavras doces e espontâneas como as de Mariazinha, quando eu fazia seu café-da-manhã: “Eu te amo, tio Chicão”. Obrigado por isso, menina.

A Gabrielly Oliveira, amada. Sem ela, simplesmente isto não estaria acontecendo, nenhuma destas palavras estaria escrita. E muitas outras palavras jamais teriam sido ditas, e muitas outras coisas jamais teriam acontecido. Jamais lhe poderei dizer o tamanho do meu sentimento e gratidão.

Ao amigo que o mestrado me proporcionou, José Roberto Gomes, por nossas conversas, estudos (deveríamos fazer mais, eu sei), pelas muitas palavras ouvidas e palavras ditas, especialmente aquela: “deixe isso, e foque na dissertação, homem”.

Aos meus companheiros de agremiação, Laura Cittadino e Fernando Andrade. Essa tenra e amada amiga, que me diz as palavras necessárias e contundentes, às quais eu insisto em marginalizar. Muito obrigado, por todos os momentos, todos. E esse, com sua palavra reflexiva, precisa (se é possível), e que sempre diz algo importante a respeito de Freud, este que por sua vez receberia agradecimento, se fosse cabível.

Aos irmãos que jamais esquecerei, e que ainda assim estão aqui, Francilberto Souza e Thiago Marcos, que apesar da distância, ainda estão presentes nas palavras ouvidas outrora, trocadas noutro tempo, parece que noutra vida, mas sempre existentes em algum registro que não conhecemos. Obrigado, meus irmãos.

À minha avó, Irene Lúcio Gabriel, figura de força que sempre surge no meu horizonte a me inspirar.

À minha analista, ela sabe quem é.

A todos aqueles que eu esqueci, consciente e inconscientemente, meus agradecimentos.

*Que se diga fica esquecido por trás do que
se diz em o que se ouve (Jacques Lacan)*

RESUMO

O corpo é um tema fundamental para a psicanálise. Para a filosofia, encontrou em Merleau-Ponty sua maior expressão, em especial no livro *Fenomenologia da percepção*. Em Lacan, figurou como ponto de partida em sua obra e fez grande parte do seu ensino, até o final. Problematicar o corpo parece necessário e imperativo, frente à tendência cada vez mais reificante do desenvolvimento científico acerca do sujeito e do seu corpo. Entre o biologizante e o místico, filosofia e psicanálise são campos que tornam possível a discussão a respeito de um tema tão contundente sem cair nas vertentes dissonantes do saber. O objetivo deste trabalho dissertativo é argumentar, com Merleau-Ponty e com Lacan, como o corpo se apresenta como correlativo ao sujeito, e como se articula a formação do eu a partir deste corpo próprio, termo marcante nos dois pensadores. Ao se utilizar de uma metodologia voltada para a leitura aprofundada dos textos e dos autores e discussão de seus conceitos e premissas, a presente dissertação dá oportunidade de perceber que os referidos pensadores, cada um em seu campo, tornou possível ou mais viável o entendimento do papel primordial, fundamental, fundante e permeador do corpo na experiência do homem.

Palavras-chaves: corpo próprio; filosofia; imagem; psicanálise; sujeito.

ABSTRACT

The body is a key issue for psychoanalysis. For philosophy, found in Merleau-Ponty it's greatest expression, especially in the *Phenomenology of Perception*. In Lacan, figured as a starting point in his work and amounted to much of his teaching, until the end. Problematize the body seems necessary and imperative, against the trend increasingly reifying of scientific development on the subject and your body. Among the biologizing and the mystical, philosophy and psychoanalysis are fields that make possible the discussion of such a forceful theme without falling into the dissonant aspects of knowledge. The objective of this work is to argue argumentative with Merleau-Ponty and Lacan, as the body itself as correlative to the subject, and how it articulates the formation of the self from this body, marked term in the two thinkers. When using a focused methodology for in-depth reading of the texts and authors and discuss their concepts and assumptions, this dissertation provides an opportunity to realize that these thinkers, each in his field, made it possible or feasible to understanding primary role, fundamental, foundational and mediator body in the experience of man, the subject of the self.

Keywords: image; own body; philosophy; psychoanalysis; subject.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 O SUJEITO DO CORPO PRÓPRIO	21
1.1 O CORPO PRÓPRIO NÃO PODE SER OBJETO	22
1.2 O SUJEITO É NO MUNDO PORQUE É NO CORPO	29
1.3 A EXPERIÊNCIA DO CORPO PRÓPRIO	37
2 O CORPO, O EU, O OUTRO: LACAN E A SUBJETIVAÇÃO	47
2.1 O ESTÁDIO DO ESPELHO: UMA VISÃO DO CORPO	48
2.2 O CORPO E O OUTRO	65
3 O CORPO QUE SOU	72
3.1 MERLEAU-PONTY ENCONTRA LACAN	74
3.2 O ESQUEMA CORPORAL MERLEAU-PONTYANO E O ESTÁDIO DO ESPELHO LACANIANO	78
REFERÊNCIAS	87

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: O buquê invertido	53
Figura 02: O esquema L	69

INTRODUÇÃO

O corpo é um tema larga e proficuamente discutido entre as ciências que pretendem dar conta dos fenômenos da existência humana, e encontrou muitas visões e versões ao longo da História. Para além – e aquém – do que tratam as ciências biológicas e as ditas exatas, a filosofia e sua ciência tributária, a psicologia, tentaram e tentam entender o papel do corpo na experiência humana de existir, e existir em meio à civilização, que também faz parte do mundo vivido, e que, em última instância, é o Outro. Ao sair do campo da psicologia e situando-nos mais precisamente no terreno da psicanálise, encontramos vários interlocutores que lançaram olhares e teorias sobre o corpo, e como ele vem a ser o palco das experiências, a lona das emoções, o plano de fundo ou a figura das percepções que nos fazem sentir vivos – ou duvidar disto.

Um dos pontos nodais da psicanálise, e isto desde seu fundador, Sigmund Freud, é a tentativa de delinear o estatuto do homem, entre o monismo e o dualismo, ou seja, entre ser só mente ou ser só corpo, ou ser ambos, porém, distintos. A tentativa de Freud desde o começo é, saindo do biológico¹, compreender a alma humana. Ainda que se tenha uma certa tradição a respeito da determinação de um corpo físico bem delimitado no toque em minha carne (*chair*), esta feita de tecidos, e um eu que sente esta carne, podemos não necessariamente pensá-los como distintos, cartesianamente, muito menos separados, o que seria um erro interpretativo do antigo filósofo, mas um sujeito formado – este é um ponto nodal também de nossa análise aqui – no ínterim e na imiscuidade, entrelaçamento, onde corpo e eu são a mesma coisa, o mesmo ser. Algum entendimento neste sentido nos parece estar presente em momentos precisos dos pensamentos de dois teóricos do homem: Lacan e Merleau-Ponty.

Esses dois pensadores contemporâneos conseguiram vislumbrar através de suas teorias a importância e o caráter essencial do corpo na existência humana. Não soa como nenhuma novidade, mas aqui destacaremos um caráter que estatua o corpo num patamar diferenciado, fundador e fundamental. Este caráter foi especialmente introduzido e esmiuçado pelo filósofo francês Maurice Merleau-Ponty. Do seu estudo fenomenológico decorre o fato de que é um corpo que percebe o mundo, antes, está no mundo, ou é no

¹ Freud, em princípio neurologista, buscava, em sua obra pré-psicanalítica *Projeto para uma psicologia científica*, encontrar nos neurônios os fenômenos observados em seus pacientes na clínica, supondo os tipos de neurônio, os sistemas de neurônios e para o que serviriam, e isto possibilitou o entendimento, mais tarde, de que os fenômenos psíquicos se mantinham em parte ocultos num sistema – o inconsciente – que não teria um lugar físico específico.

mundo. Este corpo próprio que é dotado de intencionalidade se relaciona com o outro, se lança ao outro e significa o outro – é então uma subjetividade.

O pensamento lacaniano tem um olhar especial para o outro e seu significado na subjetivação, do eu (*je*), e é aí onde parece haver um dos diálogos possíveis entre os dois pensadores. Lacan, também francês, a partir de uma leitura sempre renovadora e por vezes polêmica dos escritos freudianos, inaugura um pensamento que traz a linguagem como estrutura do inconsciente, esta descoberta freudiana que, assim como o entendimento merleau-pontyano, apontou o furo do objetivismo vigente e abriu novas searas epistemológicas para se conceber e apreender o ser humano. No caso de Lacan, há aí um sujeito que é uma função – entendimento sempre tributário do pai da psicanálise², naquilo que chamou de “retorno a Freud” – e não uma substância.

Mais precisamente no texto sobre o estágio do espelho, Lacan investiga como a visão do corpo próprio da criança atua como um momento chave na formação do que ele chama de *função do eu*. Em nenhum momento, porém, ele coloca este termo como correspondente a algum conceito de Merleau-Ponty, e é provável que não tenha sido sua intenção, até porque, o ponto de Lacan, àquele momento, era situar o papel da imagem reproduzida do corpo da criança como agente formador da função do eu, através do registro imaginário, que primeiro recebeu relevância em seu ensino. Temos aqui o corpo como fator premente de uma formação do eu, a partir da imagem, a partir do contato escópico e especular com essa imagem de meu corpo, daí Lacan dizer que o imaginário é o “lugar do eu por excelência”.

Para além da importância geral que o corpo tem para psicanálise – não há um pós-freudiano que ignore tal relevância – há em Lacan, já num primeiro momento de seu ensino, uma referência contundente do corpo na gênese da subjetividade. Não muito distante está Merleau-Ponty, situando o sujeito mesmo neste corpo que habita no mundo. Este aparente ponto de convergência pode também se mostrar um ponto de divergência, mas não sem admitir as duas possibilidades. Pois, não é nossa intenção afirmar que os dois conceitos (estádio do espelho como formador da função do eu e corpo próprio) sejam idênticos, mas que apresentem convergências possíveis do ponto de vista epistemológico, ambos relacionados diretamente ao conceito de sujeito, seja como *sendo* este corpo

² Como no título do principal texto lacaniano que abordamos neste ensaio dissertativo: *O estágio do espelho como formador da função do eu* (grifo nosso)

próprio, seja como oriundo de um processo de formação no registro imaginário, *a partir* do estágio do espelho.

Exatamente dez anos após teorizar sobre o estágio do espelho, Lacan, em fins do período de seu ensino conhecido pela primazia do simbólico, mais especificamente em *O seminário, livro XI*, encontra Merleau-Ponty mais de perto, agora sob a perspectiva do olhar. O psicanalista tenta entender a pulsão de morte apontada por Freud, e encontra no compatriota o *olhar estranho*. Deste ‘encontro’ não há consenso sobre se há de fato divergência ou convergência, mas o que é certo é que se trata, até mesmo por isso, de outro terreno fértil para o estudo dos pensamentos merleau-pontyano e lacaniano. Se temos no próprio Lacan algumas indicações sobre a proximidade de seus estudos e os de Merleau-Ponty, e isto desde o seu primeiro seminário, onde diz que há uma porta aberta para a psicanálise a partir da fenomenologia por onde segue o filósofo, há no seu mais fecundo continuador – J.-A. Miller – uma oposição entre os dois pensamentos, no livro *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Nesta obra, o autor diz que, apesar das semelhanças, não há convergência possível nos argumentos de ambos os pensadores que observamos neste trabalho. Porém, vários autores contemporâneos insistem em encontrar pontos de apoio argumentativos para aproximar as duas teorias, seja a respeito do olhar, seja a respeito do corpo – este último, como evidente está, é nossa escolha para o momento, evitando assim um esgarçamento do tema e problema que dificultaria ou impossibilitaria o trabalho dissertativo.

Foi especialmente no *Seminário* de 1964 que Lacan se expôs como leitor de Merleau-Ponty. Ao voltar-se sobre o tema da pulsão de morte em Freud, ele acaba achando, na investigação de Merleau-Ponty acerca do olhar, algo que pode ser relacionado. Trata-se de *O visível e o invisível* (2012), obra inacabada do filósofo, na qual, inclusive, o próprio Lacan é citado a respeito do seu “inconsciente estruturado como uma linguagem”, mas apenas como um apontamento, sem que se tenha desenvolvido mais profundamente o ponto. Neste sentido, entendemos que a referida obra do filósofo não vem a ajudar significativamente a cumprir nossos objetivos propostos, de modo que não a utilizamos neste trabalho.

A questão com o olhar, em Merleau-Ponty, também é trabalhada em *O olho e o espírito* (1963). Na esteira deste tema ainda está a discussão a respeito do outro, que tanto está presente na própria *Fenomenologia*, como em *O homem e a comunicação: a prosa do mundo* (1969). E é neste sentido que têm se dirigido algumas pesquisas de filósofos e

psicanalistas no Brasil, especialmente Marcos José Müller-Granzotto, que apresenta profícua argumentação sobre as interlocuções possíveis entre os dois autores neste campo conceitual específico, não obstante, pouco aprofundado neste momento, devido a que já justificamos brevemente. Ainda como dissemos acima, não é nossa pretensão enveredar pelo estudo da questão do olhar enquanto objeto (Lacan) ou fenômeno (Merleau-Ponty). Porém, foram tomados nesta dissertação certos aspectos a respeito do olhar como olhar do Outro, presente no momento do estádio do espelho, e para tanto, o filósofo nos parece contribuir com o caráter fenomênico deste olhar.

Isto é: para fins de delimitação de problema e preservação do caráter objetivo desta pesquisa, mantemo-nos focados no primeiro aspecto, ou seja, no primeiro Lacan, a clínica orientada para o registro imaginário, com foco nos livros 1, 2, 6, 10, 11 e 23 de *O seminário*, bem como no texto sobre o estádio do espelho, presente em *Escritos*; ao passo que, no campo da filosofia, nossa orientação é a fenomenologia de Merleau-Ponty (ao invés de na ontologia), em especial nas obras *Fenomenologia da percepção* e *O olho e o espírito*.

A leitura dessas obras, de outras obras de menor relevância para o tema, bem como de comentadores e continuadores de ambos os pensadores nos trouxe um fato é irrecusável: ambos os pensadores contribuíram profundamente, cada um a seu modo, para a construção de noção – ou noções – de sujeito, este assunto elementar do pensamento humano. Cabe, então, lançar o problema: *Em que aspectos os pensamentos de Maurice Merleau-Ponty e Jacques Lacan se encontram nas discussões sobre o sujeito e o corpo?*

A investigação filosófica que empreendemos para tentar responder a esta questão passa pela hipótese de que as obras de Merleau-Ponty e Lacan possuem interlocuções possíveis a respeito do corpo, do sujeito, do Outro. Esta hipótese guarda em si uma questão a ser resolvida: *como* essa interlocução se dá, se existe, e se é passível de ser trabalhada no campo da filosofia. É o que investigamos no trabalho dissertativo ora exposto ao crivo do leitor.

Faz parte do escopo deste projeto enriquecer a investigação filosófica sobre este tema, além de analisá-lo, também aumentando o arco das possibilidades desta interlocução, trazendo o corpo como um conceito passível de ser trabalhado nos dois autores, congruentemente, de maneira dissertativa.

Percebemos a delimitação do tema em torno dos conceitos de corpo-próprio, olhar e Outro. Não obstante, iniciamos esta empresa cientes da possibilidade anunciada de que seja

necessário expandir esta estrutura da pesquisa, em prol do cumprimento do proposto e resposta ao problema. Para melhor embasamento e maior riqueza na discussão, também foram consultadas obras de comentadores dos autores, como citado. Porém, é destacado que tentamos, na medida do possível, ater-nos aos textos originais, de modo a conservar o rigor do estudo em filosofia, bem como ocorre em psicanálise. Esse percurso indica-nos a necessidade da continuação da pesquisa, no sentido de abarcar a referida expansão da estrutura, ou seja, com uma tese mais bem delimitada.

A partir do que vimos estudando e refletindo sobre o tema e os autores, entendemos ser interessante prosseguir com a ideia inicial, do projeto, produzindo assim três capítulos, a saber, além do capítulo introdutório: primeiro, tratamos do conceito de corpo próprio trabalhado por Merleau-Ponty, em especial, em *Fenomenologia da percepção*. A novidade quanto a este autor se apresenta no sentido de que a leitura de sua obra apresentou desdobramentos importantes, como o esquema corporal, nesta mesma obra, e as reflexões presentes na obra póstuma *Visível e invisível*, inclusive comentadas por Lacan em texto, o que não nos foi possível trabalhar a fundo, mas que pode servir para futuras pesquisas neste filósofo, para além do trato que o psicanalista deu aos escritos trazidos após sua precoce morte.

Um segundo capítulo, que dá continuidade à nossa tentativa de interlocução, versa especialmente sobre o estádio do espelho de Jacques Lacan, mas com a novidade dos entendimentos do próprio Lacan, em seminários posteriores³, dentre os quais citamos: Seminários II, VI, X, XI, XVI, XXIII. Neste momento, iniciamos com uma leitura aprofundada do texto *O estádio do espelho como formador da função do eu*, fundamental para a compreensão do que seria a formação do sujeito sob a ótica da psicanálise e, partindo dos entendimentos presentes neste importante texto, ou seja, da orientação de que o Outro está presente desde o primeiríssimo momento de uma assim chamada subjetivação, encontramos nos seminários seguintes conceitos importantes a serem discutidos.

Um terceiro capítulo tentará dar um remate à pesquisa, com o objetivo principal de delinear onde se encontram, onde divergem e em que contribuem e/ou se superam os

³ O pensamento de Lacan, em termos de sua obra, sua produção, está reunido em dois grandes tomos, por assim dizer: Os *Escritos*, que possui um segundo volume, intitulado no Brasil de *Outros Escritos*, e *O seminário*, sua obra maior, que reúne suas aulas ao longo de mais de 20 anos de aulas proferidas por ele e com o texto estabelecido por seu genro, Jacques Alain-Miller. São 24 volumes, cada um correspondente a um ano de seminários, que aconteciam com frequência que variou entre semanal, quinzenal, mensal. Nem todos os volumes foram lançados, alguns ainda são inéditos.

pensamentos dos dois teóricos a respeito do corpo, com título de *O corpo que sou*, a guisa de conclusão da pesquisa e abertura para a discussão do tema.

A intenção mais contundente desta pesquisa dissertativa é aproximar, a partir dos citados autores, a filosofia e a psicanálise, terrenos que há muito andam juntos, diga-se, desde o surgimento desta. Como se sabe, o próprio Freud era um versado também em filosofia, e encontrou influências filosóficas na formulação de seu pensamento, apesar de ter se ancorado quase que obrigatoriamente no positivismo alemão. Essa intenção, logo, é também a principal justificativa, por acreditarmos ser possível um diálogo entre Lacan e Merleau-Ponty, e que tal diálogo seja profícuo.

Tal possibilidade fica evidente desde fatos simples – como as citações mútuas entre ambos, naturalmente, afinal, foram contemporâneos – a produções de alguns autores que tencionaram contrapor e/ou conjugar seus pensamentos, encontrando distinções e confluências; além disso, algumas produções supõem que, dados momentos, um acabou sendo tributário do outro, não somente em citações, mas em conceitos. E é, com efeito, conceitualmente, que apresentamos a cabal justificativa para nosso estudo: o conceito de sujeito, fundamental nas obras de ambos os pensadores.

Não é, pois, nossa intenção, fazer com que coincidam os conceitos de sujeito para a filosofia e a psicanálise, pois sabemos que não o são. O sujeito da filosofia, qual seja, a consciência, a essência do ser humano, este sujeito do conhecimento, seja enquanto fenômeno, enquanto experiência, enfim, este sujeito que tem uma relação com o saber é de fato distinto do sujeito trabalhado em psicanálise, sobretudo após as teorizações de Jacques Lacan sobre o mesmo. Para este psicanalista, tal conceito se refere ao inconsciente, sujeito do inconsciente, entremeado na cadeia de significantes, exatamente, entre um significante e outro, como pretendemos explicar a contento.

Também não é intenção deixar separados tais conceitos, uma vez que, no sujeito do saber, da percepção, da filosofia, está presente de maneira inexorável e inexpugnável, inseparável, o sujeito do inconsciente, sendo assim própria estrutura psíquica. A presença de um sujeito do inconsciente que vem à tona em atos, sintomas, palavras é justamente a maior descoberta freudiana, que revolucionou não somente uma era, mas todo o pensamento da nossa civilização, e não nos furtamos a trazer esta antiga novidade a uma discussão filosófica. Não obstante serem conceitos distintos, acreditamos que a possibilidade de diálogo entre os dois pensadores pode ser encontrada não na etimologia desta palavra, *sujeito*, mas nos conceitos mesmos que ambos apresentaram.

Dizemos distintos no sentido de que, por mais que avance, esta pesquisa não tenciona nem poderia igualar ou mesmo tornar correspondentes ambos os conceitos, estágio do espelho como formador da função do eu e corpo próprio. Porém, a interlocução que buscamos aqui vai no sentido de não somente aproximar, mas de identificar uma correlação entre os mesmos, pois este sujeito do corpo próprio afirmado por Merleau-Ponty, ao nosso ver, aproxima-se conceitualmente à função do eu formada a partir do estágio do espelho demonstrado por Lacan. O estágio do espelho é um momento, uma fase no processo de subjetivação, ao passo que o corpo próprio é um conceito relacionado à carnalidade do eu, à noção de sujeito – este sujeito formado como função no referido estágio do espelho. É aí que está isso a que chamamos aproximação.

E este é um ponto nodal para a pesquisa, visto que, numa interlocução, temos não somente a intenção de aproximar conceitos, correlacioná-los, mas também discuti-los, pô-los à prova na leitura das obras que lhes concernem, o que naturalmente nos colocará defronte a distinções, divergências conceituais, termo ao qual não nos furtamos ao final deste trabalho.

Não deixaremos de observar, porém, uma crítica no que tange ao escopo de um trabalho dissertativo. Se a intenção de estabelecer uma tese fica relegada a um doutorado, evidenciamos que não é nossa intenção burlar tal convenção, posto que não propomos uma tese, ainda que a mesma salte à vista pela interpretação dos conceitos dos pensadores pesquisados. Se são dois os autores colocados em tela para discussão, e se isto representa um risco para o bom andamento do trabalho, não nos passou despercebido, porém, os resultados da interlocução, a riqueza de articular dois pensadores contemporâneos, e ao mesmo tempo distantes e próximos, vale o risco de resvalar em alguma superfície *supostamente*⁴ pouco objetiva.

A escolha do psicanalista Jacques Lacan para dialogar com o filósofo Merleau-Ponty não é sem razão, aliás, razões, porque podemos elencar duas principais. Primeiro, uma razão subjetiva, por ser a orientação teórico-clínica do mestrando, em seus estudos sobre o psiquismo humano, em sua prática como psicanalista há sete anos. Segundo,

⁴ É recorrente na história da psicanálise a acusação de ser não ser ciência, de não ser objetiva, de não merecer sequer a alcunha de campo do conhecimento. Desde os primordiais tempos de Freud, que teve de se esforçar para enquadrar seu inconsciente num positivismo que somente foi de fato superado por Lacan, críticas colocam a psicanálise como algo referente à mera especulação, sem bases científicas, sem dados comprobatórios. Não obstante, através da clínica, da técnica, da interpretação dos sonhos, Freud demonstrou a validade de suas ideias, preocupando-se em melhorá-las e não se abstendo de modificar aquilo que não era por ele verificado de forma satisfatória. Lacan, com seu empuxo à filosofia, por assim dizer, dá mais corpo a este movimento, para o que a filosofia tem caráter nodal em seu pensamento.

porque, sabidamente, no meio analítico, Lacan foi sem dúvida não só o precursor, mas o que obteve mais êxito na tentativa de dar à psicanálise um *corpus* mais próximo ao filosófico, como atesta Roudinesco, escritora, psicanalista, historiadora e biógrafa de Lacan:

Dentre os grandes intérpretes da história do freudismo, Jacques Lacan foi o único a dar à obra freudiana uma estrutura filosófica e a tirá-la de seu ancoramento biológico, sem com isso cair no espiritualismo. O paradoxo dessa interpretação inovadora única é que ela reintroduziu na psicanálise o pensamento filosófico alemão, do qual Sigmund Freud se tinha voluntariamente afastado.

Do pensamento alemão, foi na fonte de Hegel que Lacan provavelmente mais bebeu, especialmente ao utilizar a agudeza do filósofo para teorizar o seu conceito de *Outro*, conceito por demais importante em sua obra. A dialética do senhor e do escravo é apenas mais um exemplo pinçado por Lacan para ilustrar seu ensino, sempre se apropriando de conceitos, tentando, à luz de sua vasta leitura filosófica, fazer aquilo que o tornou conhecido: um retorno a Freud. Logo, se, como dissemos acima, uma interlocução entre a psicanálise e a filosofia é não apenas possível, como já trabalhada, e diríamos até necessária, faz caber aqui a justificativa de que tentamos nos lançar nesta tarefa utilizando este que foi o psicanalista que mais fortemente trabalhou e conseguiu ler a obra freudiana, a invenção freudiana – a psicanálise – através das lentes filosóficas que lhes foram ofertadas por uma vida de estudos rígidos e de uma vivência próxima com filósofos contemporâneos, e mais uma vez, insistimos, dentre estes o que figura nesta presente tentativa de interlocução: Merleau-Ponty.

O presente trabalho dissertativo, a partir do tema apresentado, surge com o seguinte objetivo geral: examinar as possíveis relações entre os conceitos merleau-pontyano e lacaniano a respeito do corpo e sua função na formação do sujeito. Para tentar dar conta deste objetivo principal, e também como forma de guiar os estudos, elencamos os objetivos específicos seguintes: investigar como o conceito de corpo em Merleau-Ponty forma o entendimento sobre o sujeito; identificar na obra de Jacques Lacan (principalmente, nos três primeiros seminários⁵) como se apresentam os conceitos de corpo e imagem; e inter-

⁵ O ensino de Lacan pode ser dividido em três tempos, tendo em cada um a prevalência de um dos registros que elencou ao longo de seu pensamento, respectivamente: imaginário, simbólico, real. Os três primeiros seminários são justamente os dedicados ao registro imaginário, onde se situa a problemática da função do eu através do fenômeno designado como o estágio do espelho. Não obstante, noutros seminários é possível identificar alusões a Merleau-Ponty, e até mesmo comentários diretamente relacionados, com a utilização de suas obras, como é o caso do *Seminário XI*, onde ele cita e comenta o “olhar estranho” presente na obra *O*

relacionar as teorizações sobre o sujeito e o corpo presentes nas obras de Merleau-Ponty e Lacan.

A metodologia que utilizamos para a presente investigação filosófica de interlocução será a análise dos textos dos dois autores já comentados: Maurice Merleau-Ponty e Jacques Lacan. Este último possui vasta obra, que será estudada no tocante à formação do sujeito, foco que também norteará a leitura da obra merleau-pontyana. Foram aprofundados os elementos consonantes já abordados no marco teórico, bem como buscamos outros que estejam relacionados ao tema e problema apresentados.

Ao longo do percurso de estudos, percebeu-se ser necessário também estudar as produções de comentadores dos referidos autores, em especial aqueles que já tiverem apresentado interlocuções entre suas obras, mais uma vez, no que concirna ao conceito de sujeito. Desta forma, será possível conhecer melhor os pensamentos a serem estudados, também, aumentando as possibilidades de discussão. Levantamos a possibilidade de outros métodos de pesquisa, mas, respeitando a prerrogativa do presente programa de pós-graduação e a tradição em pesquisa filosófica, optamos seguir a análise minuciosa e dissertativa dos textos, sempre visando à fidedigna investigação do tema, à busca de responder à questão proposta como problema. Desta forma, abstinemo-nos de trazer aquilo que é o objeto nos estudos psicanalíticos, a saber, os casos clínicos, sempre presentes nos trabalhos de um estudioso orientado pela prática analítica. Não obstante, entendemos que não houve prejuízo, uma vez que os escritos ora analisados são suficientemente ricos do ponto de vista epistemológico.

visível e o invisível, o que, inclusive, já foi e é obra de investigação de estudiosos atuais, como comentado anteriormente. Em caso de esta interlocução ser possível, como demonstram alguns autores atuais, e de ela se manifestar como profícua ao escopo de nosso trabalho, eventualmente será utilizada na execução da pesquisa.

CAPÍTULO 1

O sujeito do corpo próprio

Mas, eu não estou diante de meu corpo, estou em meu corpo, ou, antes, sou no meu corpo. (MERLEAU-PONTY, 1945/2011, p. 208)

Marcante em seu pensamento, fundante em seu argumento, a crítica que Merleau-Ponty faz à ciência clássica⁶ é precisa ao afirmar, nas palavras do filósofo, que “a ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las”, e sua insistência em “tratar todo ser como ‘objeto geral’, isto é, a um tempo como se ele nada fosse para nós, e, no entanto se achasse predestinado aos nossos artifícios” (MERLEAU-PONTY, 1963, p. 25).

O enquadre pretendido para o homem pela ciência clássica, então, ignora seu ser enquanto fenômeno, o que por sua vez faz passar ao largo sua especificidade, ora, justamente o que o faz ser homem, o que é visto como problemático, uma vez que “quando um modelo foi bem sucedido numa ordem de problemas, ela o experimenta em toda parte”, porém, “pergunte-se por que o instrumento funciona aqui e fracassa alhures” (op. cit., 26-27).

Merleau-Ponty (op. cit., p.27) indica certa ignorância por parte dos cientistas que apresentam o homem e os demais conceitos da natureza “como se tudo o que foi ou é nunca houvesse sido senão para entrar no laboratório”, e é em contraponto a esta postura que ele tentará teorizar o sujeito como corpo próprio, vivente em um mundo sensível, um mundo vivido: “esse corpo atual que digo meu, a sentinela que se posta silenciosamente por sob minhas palavras e por sob meus atos” (op. cit., p.29). Trata-se de uma marca inaugural do filósofo, ademais, presente em toda a sua obra, ou seja, é partindo desta crítica que ele apresenta sua fenomenologia, e será sempre neste contraponto que ele defenderá o fenômeno que é o ser vivente. A novidade de Merleau-Ponty foi ter se utilizado da fenomenologia inaugurada por Husserl e aplicá-la no estudo do sujeito, tomando o corpo próprio como fenômeno e dando a devida importância, a fundamental importância a este conceito.

⁶ Entendemos como correlatos os termos “ciência clássica”, na obra *O olho e o espírito*; e “psicologia clássica”, em *A fenomenologia da percepção*, no tocante ao caráter generalizante do sujeito e a tomada deste como objeto da ciência, à revelia de sua especificidade.

1.1 O CORPO PRÓPRIO NÃO PODE SER OBJETO

Mas, o que é o corpo-próprio? Quando Merleau-Ponty apresenta sua teoria sobre o corpo, entende que precisa primeiro se distanciar da psicologia clássica⁷ que, acompanhando a biologia, aliás, todo o pensamento cartesiano que lhe vem de outrora e sempre presente, classifica o corpo como objeto. Já no capítulo intitulado *A experiência do corpo e a psicologia clássica*, o filósofo afirma que a própria ideia de corpo trabalhada pela psicologia contradiz a si mesma enquanto classificação do corpo como objeto. Ora, é simples: eu posso me distanciar dos objetos, mas não posso me distanciar de meu corpo (MERLEAU-PONTY, 1945/2011), e esta é uma premissa apontada já pela psicologia clássica, quanto ao objeto⁸. O que o filósofo vem nos dizer é que esta forma de ver, de interagir, de ser a respeito do objeto não é possível com relação ao corpo próprio, este que está ao meu lado. Se eu posso observar o objeto, e porquanto, estudá-lo, não o posso fazer a respeito do corpo, porque este sou eu, e não posso me colocar diante de mim mesmo, é uma tarefa impossível. Mas, a respeito deste ponto específico, sobre o qual ele também se debruça ao falar do corpo próprio, também, faremos uma análise posteriormente.

⁷Importante se faz destacar que, quando utilizamos o termo *psicologia clássica*, não nos detemos à psicologia de outrora tão-somente. Este é o termo utilizado pelo próprio Merleau-Ponty para dizer da psicologia da época, da psicologia com a qual ele teve contato até o momento de sua escrita. Porém, ainda hoje, a psicologia apresenta a mesma atitude com relação ao corpo, em especial a psicologia dita comportamental, com um caráter biologizante, mecanicista, mais voltada para as neurociências e a medicina, campos do saber notadamente orientados para uma visão do corpo química e biológica, negligenciando o psiquismo ou a *alma*, como dizia Freud. Em psicologia, temos uma corrente sempre muito forte direcionada a separar o comportamento humano como observável, quantificável, modelável. O que Merleau-Ponty nos ajuda a pensar é num corpo próprio, ou seja, num corpo não apartado da *psyché*, não distante, não em perspectiva, portanto, não objetivável.

⁸ “O termo psicologia clínica foi empregado pela primeira vez em 1896, pelo psicólogo norte-americano Lightner Witmer, que a definia como um método de pesquisa que consistia em examinar, *com vistas a uma generalização*, as aptidões dos sujeitos e suas deficiências. (...) Se o método psicanalítico repousa sobre uma clínica, esta renuncia, no entanto, à observação direta do doente para interpretar os sintomas em função da escuta do inconsciente” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 612, grifo nosso), como pretendemos diferenciar mais propriamente no capítulo seguinte, mais voltado para a psicanálise. Tomamos ainda como exemplo o verbete *behaviorismo*, disponível no *Dicionário básico de filosofia*, por ser esta uma corrente da psicologia que entendemos ser ilustrativa dessa chamada psicologia clássica: “1. Método da psicologia experimental que consiste em fazer um estudo científico do homem e do animal, limitando-se à investigação de seus comportamentos (conjunto das reações sensoriais, nervosas, musculares e glandulares determinadas por um estímulo) como resposta a um estímulo externo, sem nenhuma referência à consciência. Em outras palavras, trata-se de um método que consiste essencialmente em observar estímulos e comportamentos e em extrair daí as leis que os reúnem. 2. Doutrina que erige esse método psicológico em uma filosofia que defende a continuidade entre a vida animal e a vida humana, a passagem de uma à outra devendo operar-se por simples evolução” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 25).

E essa diferenciação entre corpo e objeto, a partir do argumento confuso da psicologia clássica, é fundamental para o pensamento merleau-pontyano acerca do corpo próprio.

Dizer que ele (o corpo próprio) está verdadeiramente diante de mim, que não posso desdobrá-lo sob meu olhar, que ele permanece à margem de todas as minhas percepções, que existe *comigo*. Eles [os objetos exteriores] só podem aparecer para mim em perspectiva, mas a perspectiva particular que a cada momento obtenho deles só resultado de uma necessidade física (MERLEAU-PONTY, 1945/2011, p. 134, grifo do autor).

Sim, é preciso estar em contato com os objetos, que são os instrumentos de acesso ao mundo, como a rigor se diz. Mas, o filósofo não entende os objetos nesta separação drástica com o corpo, com o sujeito: eles lá, eu cá. No mundo vivido, os objetos têm um outro estatuto, qual seja, sempre em perspectiva, jamais independente disto, pois o objeto só é para o sujeito quando este o percebe, o que só vem a ser pela perspectiva do sujeito, e é neste sentido que Merleau-Ponty trabalha: para estabelecer dialeticamente o mundo vivido através do corpo próprio. O objeto é algo que eu olho, toco, sinto, como diz o autor, sempre em perspectiva, isto é, eu lanço o olhar (ou o toque, o cheiro etc.) ao objeto e com ele mantereí determinado contato, e para tanto há uma distância a percorrer, uma distância que não precisa ser tomada como física, mas como esta profundidade, esta perspectiva que, no fim das contas, deixará sempre uma separação entre mim e o objeto. Um vazio, um não-vazio, um algo de inexistência que tenho que percorrer até chegar ao objeto (DIDI-HUBERMAN, 2010).

A velocidade com a qual a luz percorre o espaço para trazer até mim a sensação vívida do amarelo de uma manga é diferente da velocidade que as partículas desta mesma manga percorrem até chegar ao meu nariz, e isto diz da perspectiva que Merleau-Ponty aponta. Essa perspectiva é o que caracteriza a minha relação com o objeto, com a manga. A manga, então, não está em mim, não está ao meu lado, está *diante de mim*.

E isso dita toda a minha relação com o mundo. O mundo percebido, o mundo vivido, isto a partir de um corpo próprio. O que Merleau-Ponty pretende pontuar com a explanação do texto ora discutido é que este corpo que, talvez possamos dizer, que me pertence⁹, este é o meu ponto de partida para a interação com o mundo, para viver no

⁹ No que tange à psicanálise, em seu chamado ultimíssimo ensino, mais especificamente no *Seminário 23*, Lacan irá anunciar que o sujeito não tem um corpo, ele acredita que tem um corpo. Esta teorização, porém, foge ao que pretendemos discutir na presente dissertação, ou seja, a formação do sujeito a partir do corpo,

mundo, para conhecer o mundo, e tudo isto vai valer também para o outro. É com este corpo, é *neste* corpo que atuo na relação com o outro, o outro que amo, odeio, toco, afasto-me, e de quem digo, e que diz de mim, donde teremos todos os arrolamentos da vivência humana, se levarmos em consideração que o homem não pode ser senão com, a partir, em consonância/discrepância, enfim, em dialética com o outro¹⁰.

Se não tirasse minha roupa, eu nunca perceberia seu avesso, e veremos justamente que minhas roupas podem tornar-se como que anexo de meu corpo. Mas isso não prova que a presença de meu corpo seja comparável à permanência de fato de certos objetos, o órgão a um utensílio sempre disponível. Mostra que, inversamente, *as ações em que me envolvo por hábito incorporam a si seus instrumentos e os fazem participar da estrutura original do corpo próprio* (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 134, grifo nosso).

Podemos compreender, a partir da agudeza deste pensamento, que o corpo se encontra não somente na origem, não somente na constituição do eu, mas permeia toda a história e é palco¹¹ de todas as vivências humanas. Para sustentar esta tese, o filósofo faz mais uma diferenciação: os objetos ao meu redor podem desaparecer de meu domínio, podem fugir de meu horizonte, escapar de minha mão, e deles eu posso a qualquer momento – ou num momento determinado, por mim, pelo outro – deixar de sentir o cheiro, porque o objeto é fugidio, no sentido de que não é perene, não pode ser, ou perderia a condição de objeto.

Por estável que seja, sempre será instável também, e é condição de existência que se vá, por mais que eu tente engendrará-lo nos moldes de meu controle. Talvez, justamente esta tentativa de controlar o objeto, de manipulá-lo, de compreendê-lo, estudá-lo seja forte indicação de que este objeto não é permanente, no sentido do corpo que o é, este do qual eu não duvido da existência, posto eu estar sempre neste corpo. E isto nos parece importante, porque, ora, se há algo que permeia a jornada da vida humana é a vã e constante tentativa de fazer com que os objetos – e pessoas – nos pertençam e estejam ao nosso lado sempre. Então, é natural e necessário que o objeto me falte, ou que eu tenha essa perspectiva da

para o que tomamos por base o primeiro ensino de Lacan, como já explicitado na Introdução. Vale lembrar que o supracitado de forma alguma interdita o primeiro ensino, apenas o complementa, como se pode perceber num estudo aprofundado da obra do psicanalista francês.

¹⁰ Teremos, a contento, a elucidação da possibilidade de este outro – o semelhante – estar no mesmo lugar que o Outro da dialética de Hegel, o Outro do pensamento lacaniano, sobretudo.

¹¹ Assim como o termo *arrolamentos*, pretendemos com *palco* trazer algo do dito lacaniano. No que Lacan se refere ao corpo enquanto imaginário (vide capítulo seguinte), dar-se-ão os arrolamentos do sujeito nisto que é seu palco, o corpo que também é o eu, que também é ator, então, uma unidade fenomenológica.

falta¹², pois só assim é possível que eu me lance no contato com o mundo onde estou: a partir de uma perspectiva.

E o corpo? O corpo é *perene*¹³, o corpo permanece, está sempre ao meu lado e dele não posso me afastar:

Ora, a permanência do corpo próprio é de um gênero inteiramente diverso: ele não está no limite de uma exploração indefinida, ele se recusa à exploração e sempre se apresenta a mim sob o mesmo ângulo. Sua permanência não é uma permanência no mundo, mas uma permanência ao meu lado. Dizer que ele está sempre perto de mim, sempre aqui para mim, é dizer que ele nunca está verdadeiramente diante de mim, que não posso desdobrá-lo sob meu olhar, que ele permanece à margem de todas as minhas percepções, que existe *comigo* (MERLEAU-PONTY, 1945/2011, pp. 133-4, grifo do autor).

A perspectiva, a distância que posso e preciso manter do objeto não pode ser aplicada ao entendimento sobre o corpo. E esta noção possibilita compreender a própria relação com o objeto. Pois, o corpo em sua perenidade é a garantia que tenho de poder voltar minha atenção ao objeto; só é possível a visada que o homem lança ao objeto porque há um ponto de partida, um corpo que é, que está e que permanecerá, indo assim de encontro ao objeto, que é passageiro. Não posso olhar o horizonte indefinidamente, não posso cheirar uma manga para sempre, mesmo que eu não a coma, não posso sentir o toque do tecido em meu corpo todo o tempo, muito menos a música que me agrada a audição, ainda que eu a ponha para tocar repetidas vezes, o que só demonstraria o fato inexorável de que ela tem fim, ou então não a teria de repetir. O arrulho do pombo, lá fora, e o som das teclas pressionadas reiteradamente enquanto digito também são sensações que me chegam de objetos que, por serem objetos, têm um caráter provisório, passageiro, e assim deve ser, para que eu, a partir de meu corpo próprio que permanece, continue a teclar, formando outras e outras palavras, ouvindo o arrulho de outros – ou do mesmo – pombos, apreciar o cheiro de uma outra manga, e assim por diante. Assim, vemos que a dialética com o mundo parte, de um lado, da perenidade do corpo (o que o filósofo chamará de “permanência”), do

¹² Em Lacan, temos que essa falta constituinte é a causa do desejo. Desejo porque me falta, e tão-somente por isso, não posso desejar o que já tenho. Esse caráter faltante dos objetos, então, é o que impulsiona os sujeitos em busca da satisfação de seus desejos, consequentemente, impulsiona-os por todo o curso da vida, o que nos torna sujeitos do desejo.

¹³ Há que esclarecer que estamos sempre falando de um corpo vivo, não necessariamente um corpo biológico, este que é desintegrado pelas forças naturais. Quando, em fenomenologia, falamos de um corpo, especificamente o corpo próprio de Merleau-Ponty, não posso ultrapassar a linha da existência, e deste modo, como ao morrer eu já não sou enquanto corpo-próprio, enigma que fica para as religiões, tratamos apenas deste corpo que pulsa, respira, percebe. E neste sentido, sim, ele é *perene*, ele permanece e não poderia eu ter uma percepção fora do mesmo.

outro, do caráter findável do objeto, que será escrito como parte do conjunto, ou seja, mundo, de “objetos exteriores”.

Platão ainda concedia ao empirista o poder de apontar, mas na verdade até mesmo o gesto silencioso é impossível se *aquilo que* ele designa já não foi arrancado de sua existência instantânea e da existência monádica, tratado como o representante de suas aparições anteriores em mim e de suas aparições simultâneas em outro, quer dizer, subsumido a uma categoria e elevado ao conceito (MERLEAU-PONTY, 1945/2011, p. 171, grifo do autor).

Exato. “Subsumido a uma categoria e elevado ao conceito”, isto é, conceito de objeto, se pensarmos no objeto da psicologia clássica. Eu só posso apontar algo, só posso me lançar a um objeto, seja com qual sentido for – porque os sentidos estão integralizados – com ver-se-á adiante – se este já existe em uma outra categoria, claro, a de objeto, excetuada de mim, que sou sujeito. Assim, o ser sujeito é já uma condição de existência do ser objeto lá fora, no mundo onde estou, mas do qual sou parte noutra categoria, jamais na de objeto, pelo menos não para mim mesmo, já que estou na categoria de sujeito. Então, se eu e o pombo que arrulha lá fora não poderemos jamais estar presentes e/ou sermos no mesmo conceito, eu também não poderei estar em conceitos diferentes, já que o conceito outro em questão é o de objeto, e de mim (meu corpo próprio) não poderei jamais me separar para sequer supor tal condição.

Pois, como veremos adiante, não se trata de um sentido ou um pedaço do corpo enquanto partes que se juntam num todo, mas um todo que é diverso e, por assim dizer, mais composto que as partes. Com o exemplo da dor no pé, Merleau-Ponty (1945/2011) caracteriza mais uma vez a diferença daquilo que pretende a psicologia clássica e aquilo que a fenomenologia da percepção aponta com clareza: ele diz que não pode achar que o pé lhe causa dor, isto seria tomar o pé como objeto, certamente (assim como ele também demonstra na exemplificação do toque das duas mãos, em um outro momento desta mesma obra), seria colocá-lo no campo do externo, em perspectiva, para dizer desta relação onde o pé seria a causa da dor

O filósofo entende que sente dor no pé, e vê-se aqui uma apropriação, não, antes de disto, uma constituição: o pé dói, pois o pé é corpo, então, o corpo dói, não dói para mim, dói em mim, o eu que é corpo, está em estado de dor. E isso independente da estática de um pé dolorido pelo trauma causado por um prego. Também no movimento, quando lanço meu braço para pegar uma garrafa d’água na mesa próxima a mim para tentar saciar minha sede, é com meu corpo que opero o movimento, esticando o braço, pegando a garrafa,

trazendo-a a boca, e assim também com água, que verto utilizando ainda o corpo; é com o corpo que faço isto, é o corpo que faz isto, lançando-se até os objetos. Nestes movimentos descritos, há uma relação entre o meu pensar em pegar a água e o movimento efetuado pelo meu corpo? Merleau-Ponty (1945/2011, p.138) diz que sim, mas são “relações mágicas”, não é possível que seja esse tipo de relação, se há relação, porque já sou no meu corpo, meu braço se movendo em direção à garrafa é o próprio corpo, e também o sujeito.

À psicologia clássica escapa, aparentemente, esse entendimento, mas, por quê? A ideia de Merleau-Ponty é a de que o psicólogo orientado neste sentido se esquece de que não pode trabalhar como o cientista convencional (MERLEAU-PONTY, 1945/2011, p.141), ou pelo menos não deveria, se se pretende manter um viés filosófico, o que é nossa pretensão, também, a única via para tratar do ser. Isto porque, quando um cientista, um biólogo, põe sob sua lente de microscópio uma folha de planta, ou um outro objeto – ainda que vivo – qualquer a ser examinado, este é um exame possível, pois ele, o biólogo, é um ser, ele em si é seu corpo próprio, e somente por isto ele pode lançar o olhar para o objeto de seu estudo, que é outra coisa que não ele. O biólogo é uma estrutura formada por carne, nervos, ossos, tecidos, enfim, que compõem o sujeito que se lança ao estudo de determinados objetos. Essa estrutura – o sujeito, em seu corpo – é capaz de raciocinar, de manter a atenção num objeto, e assim pode estudá-lo, pois este objeto é uma outra estrutura, com seu pecíolo, limbo, nervuras, bainha etc. Assim, o estudo da folha por parte do biólogo é possível. Mas, se esse biólogo pretendesse fazer as vias de psicólogo e estudar a si mesmo, estaria defronte uma tarefa impossível. O afastamento necessário para a observação, o estudo, que possibilita que ele estude a folha não existe nem poderia existir entre o sujeito e seu corpo, pois se trata do corpo próprio, e este corpo é já também o seu eu.

De fato, trata-se de um problema filosófico negligenciado pelos cientistas, psicólogos, a desconsiderar a experiência do corpo próprio naquilo que há de se dizer “o eu”:

O corpo, ora objetivo ora sujeito é a expressão da ambivalência de um ser que se recusa, a todo instante, ser apenas *empírico* ou apenas *intelectivo*. Dessa forma, uma abordagem filosófica a respeito do corpo objetivo torna-se impossível pelo fato de a *res extensa* não atribuir ao ser no mundo toda a carga existencial que o é própria. É preciso que haja, atrelada a esta coisa, uma dimensão subjetiva que interaja com o mundo e vá em direção a este. Só na unidade do objetivo com o subjetivo podemos pôr o ser no mundo e o seu mundo vivido correlacionados um ao outro (AZEVEDO; CAMINHA, 2015, p. 17, grifos dos autores).

A defesa da unidade deste corpo próprio, como mencionado acima, será marca do estudo de Merleau-Ponty em torno da *Fenomenologia da percepção*. É uma busca por sair do dualismo cartesiano e trazer o corpo de um objetivismo para uma dimensão de sujeito, no sentido mesmo de uma superação que caracteriza sua obra. É inovador, especialmente porque há uma tradição na psicologia clássica, e atualmente, no campo da medicina diagnóstica, de cada vez mais segmentar este corpo em busca de seu funcionamento, o bom e o mau funcionamento, de suas nuances segregadas que nada podem dizer do fenômeno de ser no mundo. Ao embarcar neste cientificismo objetivo, a psicologia acaba por desconsiderar o que supostamente deveria tentar compreender, ou pelo menos dar lugar.

A psicologia então estaria falida? Não, definitivamente, não. O que Merleau-Ponty aponta como problema na psicologia clássica, e como já dissemos, problema este que persiste em várias searas da psicologia hodierna ou contemporânea, é a tentativa de apresentar o corpo como objeto de estudo, numa combinação com a biologia e medicina mecanicista que também nos parece impossível, do ponto de vista do sujeito do corpo próprio¹⁴. Como o filósofo discute, é possível dissecar um corpo, olhá-lo com lentes de aumento, enfim, virá-lo do avesso, mas este conhecimento é limitado, porque nada poderemos saber do sujeito que vive neste corpo ou que é este corpo, se tomarmos a vida do objeto de estudo para tal intento.

A ideia de Merleau-Ponty, sobretudo, é válida ainda nos dias de hoje: as pesquisas, os exames, em tudo a ciência avança mais e mais na tentativa de dizer do corpo do homem, aparentemente, sem sucesso. Doenças continuam sem explicação, sem cura, e males que atordoam a alma, apesar de serem constantemente procurados nas imagens cada vez mais descritivas do cérebro, seguem sem ser localizadas neste órgão, pelo menos de uma forma biologizante. Há um sujeito que escapa ao que a máquina mede, ao que os exames indicam. Esta é uma primeira aposta nossa, com Merleau-Ponty. Disseca-se em vida o cérebro

¹⁴ Importante ressaltar que não é nossa intenção nem diligência negar os avanços da ciência, da medicina no sentido de investigar o corpo biológico presente nos diagnósticos atuais, que de fato têm se mostrado importantes na prevenção e cura de diversos males. Quando apostamos na superação que Merleau-Ponty engendra, apostamos no valor da discussão fenomenológica do sujeito, bem como na importância de considerar o sujeito do inconsciente, como abordaremos no capítulo seguinte. Trata-se, portanto, de uma escolha epistemológica, e não ideológica, no sentido de uma anulação do progresso científico em prol da qualidade de vida humana. De fato, a medicina e demais ciências envolvidas nos exames de diagnóstico etc. não se propõem formar arcabouço teórico ou prático com uma psicologia, muito menos com uma filosofia da mente. Se aqui citamos essas tentativas de investigar e tratar o corpo, então, não é por discordarmos das mesmas, mas exatamente para marcar a diferença entre modos de ver o homem. O que ocorre é uma ciência que, por seu escopo e por seus pressupostos, busca captar o corpo como objeto – de estudo, intervenção, terapêutica – e não como sujeito. Justamente, este é o intento que apresenta nosso trabalho, bem como o desenvolvimento encontrado nos pensamentos de Merleau-Ponty, bem como Lacan.

humano, mas, por mais que as imagens logrem mostrar tal área sendo mais ou menos utilizada, não se resolvem as questões subjetivas, não se encontram suas origens.

O que pretendemos, sempre com Merleau-Ponty, é explicitar que este sujeito que é *no* corpo, que é o próprio corpo não pode ser tomado como objeto da ciência, até pode, mas este proceder não pode dizer do sujeito, não pode dizer do corpo próprio. Ora, se tentarmos escandir este termo, teremos o seguinte: um corpo dissecado ou visto na perspectiva de uma imagem de ressonância magnética, por exemplo, perde esse caráter de propriedade do corpo próprio. É um corpo que não pertence, que não é um sujeito, apenas é objeto no circuito daqueles que estudam a massa corpórea humana, seja ela morta, seja ela viva.

A ciência, a medicina são necessárias para investigar as coisas do corpo, de fato, e sem esses avanços, a humanidade estaria seriamente comprometida, mas, o argumento de que seja possível atingir os meandros deste corpo a partir da observação do corpo como objeto em sua totalidade não se sustenta, de acordo com o que foi discutido a partir do pensamento merleau-pontyano na sua fenomenologia da percepção, ao dizer que, antes de tudo o que é objetivável (como a investigação do córtex cerebral, por exemplo), há algo anterior, subjetivo, e isto não pode ser tomado como objeto, simplesmente pelo fato de que não o é. Estamos falando do sujeito, que é o corpo próprio, o sujeito do qual tenta se ocupar o filósofo ao questionar o ser, e o psicanalista, ao escutar o paciente.

1.2 O SUJEITO É NO MUNDO PORQUE É NO CORPO

Não nos é dado, ou pelo menos não é de costume do senso comum, pensar a respeito do corpo. Estas e outras coisas ficam a cargo do filósofo, isto é claro. Pensar o corpo é algo tão natural e aparentemente óbvio que não costumamos pensar no corpo, pelo menos no sentido do corpo próprio. A obra de Merleau-Ponty traz a riqueza do olhar fenomenológico para a compreensão do corpo, e provavelmente ele diria que só não pensamos no corpo próprio justamente porque, além do descrito acima, meu corpo é tão intrínseca, irrevogável, legítima e naturalmente parte do sistema da minha relação com o mundo, que me passa despercebido o corpo que sou no mundo. Aliás, analisando a espacialidade do corpo próprio, aponta o corpo como um “elemento no sistema do sujeito e de seu mundo” (MERLEAU-PONTY, 1945/2011, p.154). O que significa que só posso ser no mundo através do corpo, ou melhor, no corpo. Merleau-Ponty parte do famoso exemplo

de Schneider¹⁵ para explicar como o sujeito “normal” atua no mundo a partir do corpo e do movimento deste corpo como possibilidade.

Seria possível uma consciência, uma existência sem corpo? Baseando-se no pensamento do francês, não, porque preciso de meu corpo para existir no mundo. Sou no meu corpo e não posso ser de outra forma que não no meu corpo. Uma consciência somente se torna consciência por ser num corpo, e isto é condição *sine qua non*, e assim podemos dizer que o sujeito se dá pelo corpo e no corpo, mais precisamente, indissoluvelmente. Voltando aos exemplos do famoso doente, Merleau-Ponty considera que seus movimentos podem apenas ser classificados como “movimentos atuais”, ao passo que um sujeito dito normal, além destes, realizaria “movimentos virtuais”, e por *virtuais*, o filósofo entende que sejam as possibilidades motoras das quais eu nem preciso ter consciência para operar, elas existem neste sistema, como ele nomeou, do sujeito e de seu mundo.

Bom, mas o que isto quer dizer? Quer dizer que o mundo onde atuo só é possível porque me estendo neste mundo enquanto possibilidade, e isto, por sua vez, só é possível porque é em meu corpo, é do meu corpo, portanto, de mim, que parte esta possibilidade, este movimento abstrato que acaba por caracterizar e tornar viável meu ser-no-mundo, “condição necessária da existência humana” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 173). Assim, meus movimentos têm uma “significação motora”, o que me permite desdobrá-los para além do simples deslocamento de braços e pernas, por exemplo, significação esta que no paciente supracitado se encontra ausente; daí sua dificuldade em realizar as ações mais simples em que é necessário movimento abstrato enquanto possibilidade, como no exemplo de tocar o nariz e na localização do ponto onde foi tocado, longamente explorados no texto.

¹⁵ Schneider sofrera uma lesão no campo occipital do córtex cerebral, que lhe acarretou perturbações perceptivas, motoras, cognitivas e linguísticas. Para os pesquisadores, o conjunto de disfunções apresentadas pelo paciente revela um diagnóstico fundamental: a perturbação da atitude categorial, ou função simbólica. Sempre que era necessário abandonar a experiência concreta e real para se referir ao possível, ao virtual, ao não imediato, o paciente apresentava comportamentos desorganizados. Schneider era capaz, por exemplo, de bater continência na presença de um oficial, mas falhava na execução do movimento caso fizesse parte de uma simples solicitação do médico, na situação artificial de exame da motricidade. Sua sexualidade também fora atingida. Schneider não procurava espontaneamente o sexo, imagens sexuais não lhe despertavam desejo, o beijo deixou de contar como estímulo sexual. Suas reações sexuais dependiam estritamente de estimulação local. Caso o prelúdio fosse interrompido, o paciente não buscava manter o ciclo sexual. O que se constata é, pois, uma inércia sexual que se vincula mal com a dualidade entre consciência simbólica e automatismos. Se a sexualidade no homem fosse um aparelho reflexo autônomo e se a lesão cerebral liberasse os automatismos, deveríamos observar, por parte do doente, um comportamento sexual acentuado, argumenta Merleau-Ponty (VERÍSSIMO, 2014, p.7).

O que lhe falta não é nem a motricidade nem o pensamento, e somos convidados a reconhecer, entre o movimento enquanto processo em terceira pessoa e o pensamento enquanto representação do movimento, uma antecipação ou uma apreensão do resultado assegurada pelo próprio corpo enquanto potência motora, um ‘projeto motor’, uma ‘intencionalidade motora’ sem os quais a ordem permanece letra morta (MERLEAU-PONTY, 1945/2011, p. 159).

A partir do momento – não necessariamente precisamos nos deter à questão temporal – em que tal intencionalidade motora¹⁶ se dá, comprovo minha existência no mundo, pois me lanço no mundo e frente ao outro, sou notado pelo outro. O paciente Schneider nem por isso deixa de ser sujeito, se lhe falta esta intencionalidade, mas o que o filósofo aponta com rigor é que sua capacidade de atuar como sujeito no mundo, ou seja, através do movimento, fica comprometida, seu sistema de sujeito mundo não opera como deveria, para ele as possibilidades não existem ou existem parcamente, apenas por motivo de acaso. Merleau-Ponty (2011, p.158) vai dizer também, o que nos serve de demonstração deste argumento, que este movimento, ou esta faceta do movimento, que ele chama de “movimento abstrato” dá conta de uma “existência espacial que é a condição primordial de toda a percepção viva”. Estou vivo porque percebo, movimento-me, e tudo isto no corpo próprio, e sendo assim, sou sujeito, e dotado de uma intencionalidade, como no exemplo sugerido no texto:

Quando faço sinal para um amigo se aproximar, minha intenção não é um pensamento que eu prepararia em mim mesmo, e não percebo o sinal em meu corpo. Faço sinal através do mundo, faço sinal ali onde se encontra meu amigo; a distância que me separa dele, seu consentimento ou sua recusa se leem imediatamente em meu gesto, não há uma percepção seguida de um movimento, a percepção e o movimento formam um sistema que se modifica como um todo (MERLEAU-PONTY, 1945/2011, p. 159-160).

O que o filósofo parece pretender com o exemplo é avançar na questão da espacialidade e demonstrar como é neste espaço que o sujeito, sendo seu corpo, lançar-se-á, como “projeção”, naquilo que ele chamará de “movimento abstrato”. Então, não se trata de algo como estar em dois espaços ao mesmo tempo, pelo menos não em concretude, mas de estar *enquanto possibilidade* num espaço abstrato, virtual, que só pode existir porque há

¹⁶ Para explicar o que vem a ser essa intencionalidade motora, Merleau-Ponty vai dizer que, por exemplo, ao doente (do tipo “cerebeloso”, ou seja, a exemplo de Schneider) não falta pensamento, o que é demonstrado nos experimentos realizados para este fim; também não falta motricidade. Há, então, algo entre esses dois caracteres, “entre o movimento enquanto processo em terceira pessoa e o pensamento enquanto representação do movimento, uma antecipação ou uma apreensão do resultado assegurada pelo próprio corpo enquanto potência motora, um ‘projeto motor’, uma ‘intencionalidade motora’” (MERLEAU-PONTY, 1945/2011, p. 159). Como se nota, preferimos, o segundo termo proposto

intencionalidade no sujeito, e de forma retroativa, só há essa intencionalidade porque falamos aqui de um sujeito, neste ponto da explanação, um sujeito do movimento, que atua no mundo vivido enquanto ser que se movimenta num espaço que, apesar de não concretamente, não deixa de ser seu, por assim dizer, fazer parte daquilo. Ou seja, é num espaço virtual que se dá este movimento abstrato, como na dança, em cujo espaço virtual há as diversas possibilidades que se configuram para o movimento abstrato. Para ilustrar, ainda, Merleau-Ponty (1945/2011, p. 160) apresenta a relação: enquanto o movimento concreto seria centrípeto, o movimento abstrato seria centrífugo, e neste caso último caso, assemelhar-se-ia ou corresponder-se-ia ao não-ser, visto que, como dito acima, não se pode ser em dois lugares ao mesmo tempo, como já rege aquela conhecida lei da física. Trata-se de um ser num fundo que, por ser sujeito, por ter intencionalidade, tem o movimento abstrato como possibilidade para “desdobrar esse mesmo fundo”.

O que se pode dizer desse entendimento, isto é, que importância há realmente para a definição de sujeito a partir do corpo? Ora, neste movimento abstrato, que só o é no corpo, a partir do corpo, como demonstrado através da leitura do filósofo, o sujeito garante sua existência no mundo, como enfatiza Merleau-Ponty (1945/2011, p. 160-161, grifo nosso): “o sujeito do movimento prepara diante de si um espaço livre onde aquilo que não existe naturalmente possa adquirir um *semblante de existência*”. Trata-se de uma “função de ‘projeção’”, como propriamente destaca o filósofo. É preciso lançar um olhar atento a essa denominação: um *semblante de existência*.

Se fosse possível pensar no mundo a partir de fora, no mundo essencial e concreto, teríamos o mundo dado, o mundo dos elementos naturais por si só, o mundo das pedras, dos animais (e aqui nos absteremos de discutir a intencionalidade nos animais, uma vez que não é nosso objeto, tampouco seria salutar ou serviria em nosso estudo). Às coisas desse mundo dado não podemos relegar o homem, pelo menos não somente a isto. O sujeito humano, o homem é um agente de construção. Para ele, então, não permanece unicamente o mundo concreto, e é através daquela noção de movimento abstrato que se percebe, para o homem, um mundo construído. Contudo, não se trata ainda aqui das construções efetivas do ser humano (suas casas, edifícios, móveis e vias, ferramentas). Essas coisas, a partir do momento que são construídas, também podemos dizer que fazem parte deste mundo concreto, e no momento que estou segurando a colher, estou em contato com o mundo concreto, através de um movimento concreto. Porém, o que eu posso fazer com a colher, isto é da ordem do movimento abstrato. A possibilidade de levar esta colher

ao prato ou mesmo à parede, ou ainda ao chão – e para isto dependerá da intencionalidade – é que é o movimento abstrato, da possibilidade, como havíamos dito. Ainda que enquanto corpo sem ação qualquer, faço parte do mundo concreto, atuo no nível do movimento concreto, mas a partir do momento em que existe a possibilidade de um movimento que ainda não o é, e mesmo quando o estiver sendo, é movimento abstrato, e segundo dito acima, apresenta um *semblante de existência*.

É importante ressaltar que não se trata aqui de tempos do movimento, muito menos de tempos do existir ou do mundo. Ao mesmo tempo em que seguro a colher, num movimento concreto, o movimento abstrato enquanto possibilidade já existe, uma coisa não ocorre depois da outra, não anula a outra, muito menos se opõe à outra. Pelo contrário, os movimentos concreto e abstrato fazem parte do corpo próprio enquanto ser no mundo vivido, e assim se assegura a existência do sujeito. Ora, Merleau-Ponty fala de um *semblante de existência* no movimento abstrato, e aqui nos arriscamos a dizer que esse conjunto em que o movimento concreto do meu corpo *já conta com* o movimento abstrato de meu corpo, é que podemos chamar de uma existência no corpo próprio, ou o corpo próprio como existência do sujeito, como subjetividade. Isto é: no movimento que posso fazer – independente que o faça – me difiro de uma pedra, porque *posso* existir naquele outro movimento, e o que me levará a fazê-lo – ou não – é a assinatura de minha subjetividade.

Ainda sobre o movimento abstrato, enquanto Merleau-Ponty, avaliando os efeitos das limitações dos cerebelosos em sua relação com o mundo, os movimentos, os sentidos, e especificamente falando destes últimos, surge a questão em geral apresentada pela ciência, a saber, a de que, quando um sujeito não dispõe da capacidade ou habilidade integral de, por exemplo, ouvir determinados sons, ou quaisquer sons, o problema estar situado em uma região específica do sistema auditivo. Se determinado paciente não consegue ouvir, os exames audiométricos, na maioria dos casos, identificará o problema, em consonância com outras avaliações mais específicas e aprofundadas, de acordo com o caso. Sabe-se, porém, que há casos, e não poucos, em que a dificuldade de ouvir – entre outras – não se dá a partir de algo que se possa tanger com os meios tecnológicos e clínicos disponíveis, e que o ouvir está prejudicado em nível, digamos, diverso, talvez, de ordem psíquica. Por que, afinal, o que nos faz ouvir? ou ver? Decerto que é preciso um aparelho auditivo complexo, para o caso de ouvir, ou seja, órgãos, tecidos especializados que permitam que o som seja captado, conduzido enquanto informação, e compreendido pelo

cérebro. Porém, não é menos verdade que é preciso uma atitude por parte do sujeito que ouve, assim como é preciso uma intenção por parte daquele que vê, ou como diz precisamente Merleau-Ponty (1945/2011, p. 163), “o som, por si mesmo, reclama antes um movimento de apreensão, e a percepção visual um gesto de designação”.

Eu preciso querer ver, e preciso querer ouvir. Temos o mesmo para os demais sentidos, os quais diferem, é verdade, segundo a possibilidade que temos de nos lançar aos estímulos¹⁷. O que, então, faz com que, estando numa aula, eu consiga me ater às palavras pronunciadas demasiadamente comedidas do professor, quando as falas dos transeuntes lá fora são mais estridentes? Ou, ao inverso, o que faz com que, mesmo sendo um assunto de meu suposto interesse, e explanado em alto e bom som, eu me atenha mais ao som do burburinho das pessoas lá fora, que *a priori* não me interessaria? A mesma inquietação vale para a sensação térmica, a textura, a visão (esta que, inclusive, pode ser de forma mais contundente negada ao estímulo). Ora, Merleau-Ponty, discutindo as pesquisas realizadas por Gelb e Goldstein, dirá que é preciso mesmo algo do sujeito que direciona seus sentidos para o mundo. Portanto, no movimento abstrato enquanto possibilidades, temos também aquilo que está presente no mundo e me chega através de algo talvez também possamos dizer ser uma intencionalidade, e como dissemos acima, também dizer algo do sujeito. Pois, eu sou sujeito quando escolho aquilo que quero ver, sou sujeito quando dou atenção àquilo que quero ouvir, sobretudo, sou sujeito quando, mesmo contra minha aparente vontade, acabo dando atenção a algo que *supostamente* não quero ouvir. Neste caso, especificamente, estamos falando de um sujeito muito específico¹⁸. Aquilo que chamamos atenção, que damos aos objetos, só o podemos fazer porque, no movimento abstrato, ensejamos aquele *semblante de existência* que o filósofo menciona.

E nesse semblante de existência o sujeito está presente em sua intencionalidade, já que existe a possibilidade, a virtualidade do ato, mas que não necessariamente se concretiza, e encontramos isto em todos os sentidos. Aliás, a respeito daquele tipo de exame, o audiométrico, por exemplo:

¹⁷Sobre esta diversidade dos sentidos, num nível mais psíquico, ou melhor, psicanalítico, Lacan irá se pronunciar, e fazemos uma análise sobre tal entendimento em nosso terceiro capítulo, quando da interlocução proposta nesta dissertação.

¹⁸Quero atentar para um som, talvez lembrar uma música, mas não lembro, outra me vem à consciência de forma insistente. Mesmo assim, um nome, ainda assim com outros sentidos. Este é um tema fecundo em psicanálise, desde Freud, e que Lacan ajudou a elucidar um pouco mais, sempre sob o olhar da linguagem enquanto estrutura do inconsciente, algo que abordamos no terceiro capítulo.

(...) o que a mensuração dos limites testa são funções anteriores à especificação das qualidades sensíveis, assim como ao desdobramento do conhecimento, é a maneira pela qual o sujeito faz aquilo que o circunda ser para ele mesmo, seja com o pólo de atividade e termo de um ato de captura ou de expulsão, seja como espetáculo e tema de conhecimento (MERLEAU-PONTY, 1945/2011, p.164).

O mundo circundante faz parte do movimento abstrato enquanto possibilidades, e às possibilidades eu me lanço, no movimento. O que é possível mensurar é meu equipamento corpóreo, das capacidades de meu corpo realizar tais e tais atos, mas para que estes atos se deem no mundo, é preciso a minha afirmação como sujeito na intencionalidade, em tornar fatos as possibilidades do movimento abstrato, pegar ou não a colher, lançá-la ao chão ou me alimentar através dela. Por isso, a mensuração dos exames, do mais simples ao mais sofisticado, jamais poderá dizer de mim enquanto sujeito, porque simplesmente pode dizer, somente, daquilo que tenho, digamos, *antes* da intencionalidade; e para tentar ser mais preciso, à parte do movimento abstrato. Ainda não há uma máquina que mesure o sujeito humano, e por mais que os avanços da ciência médica se mostrem surpreendentes, estes ainda sempre dizem respeito ao aparelho corpóreo.

O sujeito estaria então separado do aparelho corpóreo? Não, dizer isso seria destoar do pensamento merleau-pontyano. O sujeito é o corpo próprio, é no corpo próprio; e apenas sua intencionalidade, aquilo que é do movimento abstrato não pode ser medido, como o podem ser os ligamentos, os nervos óticos, a cóclea etc. E é neste ponto que Merleau-Ponty (1945/2011, p. 164) acusa a confusão que fazem médicos e psicólogos ao tentar tomar, por exemplo, a visão e o ouvir apenas a respeito dos respectivos aparelhos, visual e auditivo, como se fosse possível “corresponder conteúdos de consciência isoláveis segundo um postulado geral de ‘constância’”.

Ora, é o que se pretende quando o ratinho está na caixa de Skinner, guardadas as proporções, e tais pesquisas se difundem mundo afora, sempre tentando dar conta de um sujeito, ou de uma consciência, que não pode ser isolada dos aparelhos dos sentidos. Não posso sair de meu corpo próprio para ser estudado enquanto consciência, e meu corpo não pode ser isolado para ser estudado e dito a respeito do que pode fazer e fará, isoladamente de minha consciência, que afeta todos os meus movimentos, voluntários e involuntários. A psicanálise, por outro lado, também não oferece a solução para o estudo do ser humano, nem pretende¹⁹.

¹⁹Mesmo aquele campo do conhecimento que faz parte do arcabouço deste trabalho, a psicanálise, é apressada em dizer que não pretende dar conta de todo o psiquismo humano, que apesar de tentar colocar a

Merleau-Ponty (1945/2011, p. 169, grifos nossos) aponta um dos fatos que corroboram a sentença de que não é possível estudar isoladamente o corpo, os sentidos: “não há no sujeito normal uma experiência tátil e uma experiência visual, mas uma *experiência integral* em que é impossível dosar as diferentes contribuições sensoriais”. Isso porque se trata de um corpo fenomênico, o corpo próprio existe no mundo como fenômeno, e este corpo existe nos moldes de uma unidade, ou seja, não existe isoladamente, não é soma de partes, mas sim um todo que difere desta simples justaposição de órgãos, tecidos e sentidos, a qual por vezes é proposta para entender o comportamento humano, as doenças, e é justamente neste último campo, o das doenças, que o filósofo vai procurar a respeito desse entendimento que também nos parece escuso – sim, a palavra é esta – por passar ao largo daquilo que salta aos olhos quando do comportamento humano: a resposta aos estímulos, a atividade humana no mundo é diferente daquilo que é observado no exemplo dos ratinhos de laboratórios, estes que, volta e meia, também deixam pensativos os cientistas. Escuso porque escapa da perspectiva integralista, à qual corresponde o corpo próprio.

A animação do corpo não é a reunião, uma contra a outra, de suas partes – nem, aliás, a descida no autômato, de um espírito vindo de outro lugar, o que ainda suporia que o próprio corpo é sem interior e sem “si”. Um corpo humano aí está quando, entre um olho e outro, entre a mão e a mão, faz-se uma espécie de recruzamento, quando se acende a centelha do senciente-sensível, quando esse fogo que não mais cessará de arder pega, até que tal acidente do corpo desfaça aquilo que nenhum acidente teria bastado para fazer... (MERLEAU-PONTY (1945/2011), p. 38).

Não obstante, como o filósofo neste momento parte sempre da observação do caso Schneider, precisamos enfatizar, para evitar dizer aqui que o sujeito doente estaria de alguma forma desligado de sua condição humana de sujeito, que:

A cegueira psíquica, as imperfeições do tocar e os distúrbios motores são três *expressões* de um distúrbio mais fundamental pelo qual eles se compreendem e não três componentes do comportamento mórbido; as representações visuais, os dados táteis e a motricidade são três fenômenos recortados [nos estudos para ‘compreensão’ do doente] na unidade do comportamento (MERLEAU-PONTY, 1945/2011, p. 170).

alma do paciente sob investigação, reconhece, desde os fenômenos do inconscientes mais elementares, não ser possível dar conta de tudo o que se apresenta – e o que não se apresenta.

Se para os médicos e psicólogos, na tentativa de ajudar e/ou entender o paciente cerebeloso, é necessário de alguma forma tentar recortar esses comportamentos, ou melhor, essas expressões, como indica Merleau-Ponty, a nós não deve escapar o entendimento de que se trata, ainda que falando de um doente, trata-se de um sujeito com suas habilidades ou capacidades postas em déficit por meio de um evento orgânico, mas que nem por isto desqualifica a propriedade humana, de sujeito²⁰, concernente às suas atividades, pensamento, consciência.

1.3 A EXPERIÊNCIA DO CORPO PRÓPRIO

Há uma *síntese corporal*, anuncia o filósofo. Segundo Merleau-Ponty (1945/2011), não obstante, a existência do sujeito no mundo não é algo destacado, e quando ele diz da *síntese corporal*, com isto não dispõe que se trate de uma coisa outra no mundo, inserida. Ao falar da síntese do corpo próprio, Merleau-Ponty fala de um sujeito que “é no espaço”, o que reforça a ideia de sujeito que é em seu corpo, que se faz sujeito por ser em seu corpo, este corpo é no espaço, logo, o sujeito é no espaço, e algum nivelamento que se possa dar a entender aqui é meramente didático. As fronteiras do corpo próprio, os limites não devem ser confundidos com as extremidades orgânicas, isto porque:

Existe uma presença e uma extensão afetivas das quais a espacialidade objetiva não é condição suficiente e nem mesmo necessária (...). A espacialidade do corpo é o desdobramento de seu ser de corpo, a maneira pela qual ele se realiza como corpo. Ao procurar analisa-la, apenas antecipamos aquilo que temos a dizer da síntese corporal em geral. (...) As diferentes partes de meu corpo não são simplesmente coordenadas (...) os diferentes segmentos do corpo só são conhecidos em seu valor funcional, e sua coordenação, não é apreendida (MERLEAU-PONTY, 1945/2011, p. 206).

Este corpo não fragmentado, que não se limita aos contornos físicos, objetivos, e que por isto não pode ser entendido como apenas concreto enquanto movimento, mas levando em consideração a facticidade que se faz fenômeno no movimento, mesmo no

²⁰ Importante não fazer confusão com o que ele diz logo adiante: “Se o doente não pode mais apontar um ponto de seu corpo que toca, é porque ele não é mais um sujeito ante um mundo objetivo e porque ele não pode mais assumir a ‘atitude categorial’” (MERLEAU-PONTY, 1945/2011, p. 171). Aqui, o filósofo está sendo bem específico quando fala da relação do doente com “um mundo objetivo”, e não inviabiliza sua condição de sujeito que, todavia, está impedido de exercer seus movimentos abstratos porque algo do concreto, do orgânico está prejudicado. Se esse, digamos, substrato não possibilita a realização do movimento abstrato, não quer dizer que o sujeito de sua possibilidade não esteja presente, decerto está, ainda que, fenomenicamente, como *semblante de existência*.

estático, que de certa forma, do ponto de vista do corpo, também é movimento. Este movimento já faz parte do meu corpo, é inerente ao corpo e é através deste, como refletimos anteriormente, que existo no mundo enquanto possibilidade e intencionalidade. Merleau-Ponty chama a atenção para a coordenação das partes do corpo que, num todo, opera o movimento e assim se torna e é sujeito. Tal coordenação não é algo apreendido, não preciso agrupar de qualquer forma os passos necessários a um movimento segundo as partes do corpo, pois estas funcionam agrupadas, coligadas, e esta coordenação é o que dá forma e conteúdo ao fenômeno: o movimento fenômeno, o corpo fenomênico. Este corpo se dirige – ou estanca – ao seu objeto segundo a intencionalidade e sem que as partes precisem se agrupar ou serem pensadas enquanto agrupamento para tal, e nem podemos dizer que elas são necessariamente partes, porque afinal é o todo de partes inseparáveis que coordenado já está, e já é neste espaço e, apenas por isto, já se possa talvez dizer que sua existência está posta. No movimento intencional do corpo próprio o sujeito se realiza e é no mundo.

Os sentidos do corpo próprio, os segmentos deste corpo não se comunicam exatamente como departamentos de uma organização. Não se reportam uns aos outros como um organograma, não seguem etapas como um fluxograma, apenas se coadunam uniformemente e não separados. Apesar de se estudar as comunicações sinápticas, segregar e segmentar supostas etapas da comunicação, por exemplo, nervos-músculos, no corpo próprio, no corpo fenomênico, um segmento do meu corpo não precisa, separadamente, comunicar-se com outro para dizer do movimento, pois antes disto está o movimento abstrato, da intencionalidade, que já existe a partir de um corpo todo que busca, seguindo o exemplo, a garrafa d'água. Não há uma informação separada do olho que vê a garrafa – se é que preciso olhar – em direção ao braço que se estica, através do ombro contraído e da articulação do cotovelo esticada, um após, outro, a fim de alcançar um objetivo; o que acontece é o corpo se desdobrando, literalmente, no campo abstrato e concreto, em busca do objeto a ser tomado, se nos é permitido o trocadilho, isto é, a água vertida em suprimento deste mesmo corpo próprio, o que aí não passa única e necessariamente pelo campo da necessidade meramente física de hidratação. Não preciso pensar, até mesmo vislumbrar a tensão ou distensão dos músculos em torno do cotovelo em busca desta água ou de qualquer outro movimento, pois, para Merleau-Ponty (1945/2011, p. 207), há já uma espécie de representação, senão visual *strictu sensu*, mas, percebida, posto que percebemos o corpo próprio enquanto o somos, e por isto não se faz necessário, também, já que “não

reconhecemos pela visão aquilo que todavia vimos frequentemente e, ao contrário, reconhecemos de um só golpe a representação visual daquilo que, em nosso corpo, nos é invisível”; está tudo, então, reunido, mas esta união não pode ser repartida, relacionada entre as partes, logo, o que é do tocar é do ver, e do ouvir, integrados, e da forma melhor possível de se compreender, sem o momento *a priori* que se seguiria ao *integrar* e *unir*, é o todo já presente, existente enquanto sujeito do corpo próprio: “essa *tradução* e essa reunião estão feitas de uma vez por todas em mim: elas são meu corpo próprio” (idem, grifo nosso) e vale destacar, *invisível*, sim, mas nem por isto não conhecido, mais que isto, *reconhecido*. Nem posso dizer que é algo *conhecido*, pois não parto de um instante *zero* a partir do qual conheço, já que isto certamente daria a ideia de objeto, então, *reconheço*, pois é algo que sempre está ali, e sempre esteve, e a cada vez que meu corpo se lança em tomar esta água para si, há um reconhecimento. O que é invisível aos olhos é nos visível enquanto fenômeno do corpo próprio.

Um seguimento possível ao destaque acima dado à argumentação de Merleau-Ponty é o seguinte: se há essa coordenação, configuração, no movimento, dos segmentos do corpo não obstante não segmentados, e se isto é inerente à unidade do corpo próprio, ou antes, à síntese do corpo próprio, e sempre sustentando a presença, ou melhor, existência do sujeito enquanto este corpo onde sou, para repetir o filósofo, claro fica que está impresso em cada movimento o que ele chamará de *estilo*. A cada movimento – ou ausência de movimento rigorosamente de deslocação – imprimo meu estilo, minha forma de ser no corpo enquanto movimento abstrato. Isto porque, segundo a indizível complexidade das fibras, tecidos, articulações etc. do corpo, existem infinitas possibilidades detalhadas de movimentos, de ações, e por mais que eu me dirija à mesma garrafa, sentado na mesma cadeira que um colega, logo após, e por mais que tentemos fazer o movimento da mesma forma, naturalmente, jamais teremos a mesma configuração, pelo simples e necessário motivo: não somos o mesmo corpo, e jamais poderíamos ser. Se eu mesmo repetir, indefinidas vezes, o mesmo movimento em direção à mesma garrafa d’água, no suposto mesmo lugar, também jamais lograrei repetir factualmente o movimento, porque as possibilidades do movimento enquanto abstrato são infinitas, assim como – e talvez por isto mesmo – minha atitude intencional, sempre será diversa, por minimamente que seja.

Ora, se sou diverso do outro, não importa o quanto tentemos nos repetir; e se sou diverso de agora há pouco e de logo mais adiante no tempo, é porque sou um, um diverso

do outro, e um distinto de mim mesmo enquanto possibilidade, e a intencionalidade de meus movimentos, assim, dirá de minha existência no mundo. Então, se não se extinguem as possibilidades de meus ossos e músculos, o que significa que hei de imprimir meu estilo a cada movimento, logo, minha subjetividade está assegurada e posta a cada movimento, a cada garrafa d'água buscada e – ou não – vertida a saciar minha sede.

Tomemos emprestada, de uma outra obra, talvez mais precisa por mais sucinta, melhor explicação sobre o movimento abstrato, a intencionalidade:

Basta que eu veja alguma coisa, para saber ir até ela e atingi-la, *mesmo se não sei como isso se faz na máquina nervosa*. Meu corpo móvel conta no mundo visível, faz parte dele, e é por isto que eu posso dirigi-lo no visível. Por outro lado, também é verdade que a visão pende do movimento. *Só se vê aquilo que se olha*. Que seria a visão sem nenhum movimento dos olhos, e como o movimento destes não haveria de baralhar as coisas se, por sua vez, fosse reflexo ou cego, se não tivesse suas antenas, sua clarividência, se a visão não se precedesse nele? Todos os meus deslocamentos por princípio figuram num canto da minha paisagem, são transladados no mapa do visível. Tudo o que vejo por princípio está a meu alcance, pelo menos ao alcance do meu olhar, assinalado no mapa do “eu posso”. Cada um dos dois mapas é completo. O mundo visível e o mundo dos meus projetos-motores são partes totais do mesmo Ser (MERLEAU-PONTY, 1963, pp. 33-4, grifos nossos)

Intencionalidade. Então, olha-se para algo que se quer ver. Se os feixes de luz que refletem na superfície daquela folha de mangueira à minha frente invadem meus olhos e são transformados em percepção, é porque estou intencionalmente voltado para esta mangueira, senão exclusiva e especificamente, mas estou direcionado à mesma, poderia estar virado para outra parte, e que essa luz me chame a atenção o suficiente para que eu desloque o olhar da tela do computador, dos livros e para ela olhe mais atentamente, também aqui está minha intenção, seja no gosto pela cor verde, pela intensidade que a textura da folha proporciona para esse reflexo, a conformidade desse conjunto de folhas a desenhar um copa que posso – ou não – achar bonita. Se Merleau-Ponty diz “só se vê aquilo que se olha”, podemos dizer com ele: é nesse olhar que está o sujeito em sua intencionalidade e aí está sua posição subjetiva única, incomensurável, não repetível e valiosa.

Ao utilizar aquele termo, *estilo*, Merleau-Ponty parece querer abrir para mais um recurso de sua argumentação: comparar o corpo próprio a uma obra de arte. Assim como uma junção não disjuntiva de cores, também o corpo próprio se apresenta como um quadro que se aprecia lá, formado, sem que seja possível que se separe os tons de cinza, amarelo, vermelho etc. E ainda que se separem na música, para fins de estudo, treinamento, os

acordes, as notas, a entonação da voz é como o pincelar da mão, o deslizar dos dedos nas cordas, a sensibilidade do toque nas teclas, e o resultado da obra de arte é como o resultado – tentando aqui evitar qualquer finitude presente neste termo – a que se chama síntese corporal, ou síntese do corpo próprio.

Merleau-Ponty exemplifica com a voz, com a fala, que pode ser colocada nestes termos – do estilo – no canto, na declamação, enfim, em tudo que se fala, e que pode ser arte, claro, e aí ele faz um destaque para a poesia, pois, no poema ocorre o que ele vai chamar de uma certa *modulação da existência*. Isto é: na entonação empregada neste poema, que pode vir do sotaque, mas não só, pois que está ali a emoção inerente ao sujeito artista, e em toda uma gama de fatores que nisso influenciarão, minha existência está modulada, para manter o termo utilizado pelo filósofo. Aqui, novamente, destacamos a impossibilidade de imitação plena das vozes, ainda que se declamem os mesmos poemas, que se cantem as mesmas músicas, e ainda aquele artista, ao repetir as mesmas obras, não poderá realizar uma repetição perfeita daquela outra declamação, já que sua existência se modula a cada ato²¹.

Assim como a obra de arte, o sujeito é um. A singularidade diz da corporeidade, e o inverso certamente é válido, pois, “a vivência do corpo próprio retoma a especificidade do corpo de cada um, mas em uma totalidade aberta em sentido de corpo inerentemente simbólico, efetivando-se como tal” (MACHADO, 2011, p. 52). Uma obra de arte não pode ser ambígua em si, senão na apreensão de cada sujeito a respeito dela, assim como é com o sujeito que se apresenta ao outro, que o tem percebido a partir de si mesmo²². Mas, cada obra é única, e cada sujeito é uno em uma corporeidade que sempre se remete somente a si mesmo, jamais podendo dizer do outro.

²¹ Há aqui uma ressalva possível. Merleau-Ponty (2011, p. 209) parece preterir, qualitativamente, o grito ao poema, dizendo daquele que “utiliza nosso corpo tal como a natureza o deu a nós, quer dizer, pobre em meios de expressão”, o que nos parece problemático, porque o grito também guarda uma riqueza possível de expressão, não necessariamente da ordem do instintual, e também não se apresenta no texto algo que restrinja ou abranja as possibilidades quanto ao grito. Ao que se poderia ser dito, por conseguinte, que “o poema utiliza a linguagem, e mesmo uma linguagem particular, de forma que a modulação existencial, em lugar de dissipar-se no instante mesmo em que se exprime, encontra no aparato poético o meio de eternizar-se”. Ainda assim, pode-se colocar: não há então linguagem no grito?; ainda: não seria possível eternizar o grito, ainda que sem o recurso do “aparato poético”? A intenção não é, naturalmente, opor-se ao argumento do filósofo, senão abrir a possibilidade de pensar o corpo próprio em uma arriscadamente suposta plenitude, justamente, nesta riqueza e infinitude, na verdade, de possibilidades no movimento que se apresenta no canto, sim, no poema, mas também no grito, e em todas as outras apresentações, manifestações, sim, fenômenos do corpo próprio passíveis de serem lidas como modulações de existência, para repetir o termo do filósofo.

²² Esta também é uma nuance da interlocução proposta aqui que trataremos com maior constância e profundidade no último capítulo.

A existência é finita, por suposto. A obra de arte o é. E aí não escapa ao filósofo fazer também uma comparação. Se há na arte esta impressão do ser existente, do sujeito em sua emoção e expressão que se põe na obra, esta obra, por outro lado, não pode existir sem um suporte (Merleau-Ponty chama “apoio”) material. Para que se tenha um poema de forma exata, tal qual foi produzido, uma música, um conto, até, é preciso que haja uma base material onde estas letras sejam anotadas, grafadas, codificadas (MERLEAU-PONTY, 1945/2011), enfim, postas para o postergar além da existência do sujeito artista. Ainda que a obra se difunda sem uma base material específica, irá se perder justamente no sentido daquilo que o filósofo aponta como sendo o nexo entre a obra de arte e o sujeito: aquilo que é expresso numa modulação de existência, e que enfim aponta a subjetividade de quem produz a arte, como todas sabem, como forma de expressão humana. Em resumo:

Um romance, um poema, um quadro, uma peça musical são indivíduos, quer dizer, seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo sentido só é acessível por um contato direto, e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial. É nesse sentido que nosso corpo é comparável à obra de arte. Ele é um nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos co-variantes (MERLEAU-PONTY, 1945/2011, p. 209-10).

Voltamos, assim, ao ponto nodal de diferença entre este corpo pretendido pela ciência, de “termos co-variantes”, e o corpo próprio, apresentado pelo filósofo como este onde o sujeito é no mundo, pois, “antes, sou no meu corpo”, como lembramos em nossa paráfrase de capítulo. O que parece ser possível destacar desta explanação a respeito da arte é que, obviamente, não se trata apenas da arte este argumento, mas serve para cada movimento realizado pelo meu corpo. Sem comparar a importância existencial de uma garrafa d’água, do vislumbre de um pombo a arrulhar e da leitura ou oitiva de uma canção, o que permeia todos estes fenômenos é o corpo próprio, acusando sua facticidade em cada movimento, gesto ação, pois, assim como as obras de arte, somos “seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso”.

O arrolar do sujeito no espaço, a partir do corpo próprio se dá à medida que o sujeito constrói o hábito. Se o filósofo usara o hábito motor para entender o espaço corporal, o hábito em geral, também perceptivo, diz do corpo próprio (MERLEAU-PONTY, 1945/2011). Se contarmos que eu seja um sujeito tipo normal, tal qual descrito na *Fenomenologia da percepção*, não precisarei, a cada vez que tiver ganas de beber água, calcular o movimento necessário para estender o braço de forma que minha mão se

disponha precisamente no local onde está a garrafa. Basta que eu mire o objeto, e logo lançar-me-ei em direção ao mesmo, e a depender do tempo dedicado à atividade que me põe ali, em contato próximo com aquela garrafa, é possível que dado momento nem mesmo seja necessário olhar para ela, apenas agarrando-a, ainda que por displicência, distração etc., eu acabe por esbarrar nela ou mesmo deixá-la cair²³.

Isso é o fenômeno a que se chama corpo próprio. O hábito formado a respeito dos objetos, apesar de ser a respeito dos objetos, parte de mim, do sujeito que se lança nesses objetos, mas que na verdade já é antes no mundo, e aqui talvez seja escusado conferir uma temporalidade para tais fenômenos, se são partes do mesmo fenômeno de existir no mundo e ao lado de seus objetos, sim, ao lado, em perspectiva, pois o que não está ao meu lado é meu corpo, lembrando novamente a paráfrase deste capítulo. Não se separa, porque “na verdade, todo hábito é ao mesmo tempo motor e perceptivo, reside entre a percepção explícita e o movimento efetivo, nesta função fundamental que delimita ao mesmo tempo nosso campo de visão e nosso campo de ação” (MERLEAU-PONTY, 1945/2011, p. 210).

Isso significa que, se um objeto, num primeiro momento é tomado a partir do espaço corporal, exemplificando com a bengala, o sujeito irá, com o passar do tempo, ou melhor, da experiência perceptiva, torná-lo parte do seu corpo enquanto fenômeno, a bengala integrará o corpo próprio e, assim, a experiência no mundo vivido. Teremos aí um sistema constituído não somente de um hábito meramente motor, mas de um hábito perceptivo, que tem na bengala aquilo que antes se encerrava na extremidade da mão do sujeito, que agora se apodera, ou antes, inclui no esquema corporal, o que somente poderia parecer estranho a uma visualização enviesada a respeito do corpo, ou seja, não abstrata, não considerando este movimento abstrato possível que designa o sujeito do corpo próprio enquanto o todo, a síntese do corpo atuante no mundo vivido e em seus objetos. Então, não preciso pensar num “homem com uma bengala na mão”, senão em um homem, um homem que, ainda assim, atesta sua facticidade ao incorporar um objeto que antes era meramente concreto num todo abstrato e respondente à intencionalidade que por sua vez se refere a ele próprio enquanto sujeito, em seu movimento.

²³ Não podemos deixar de notar aqui um traço da existência. Se abandono, por um instante, a atenção voltada para a garrafa para olhar para o pombo a arrulhar próximo à minha janela, se um sentimento de repente me invade aquilo que chamamos de ‘peito’, se uma ideia nova me surge no entendimento e que me pareça ser interessante para ser colocada no material que digito... enfim, se algo, algum objeto se faz mais interessante, por um instante que seja, para mim, há a possibilidade e não raro a factualidade de eu fazer aquela garrafa cair, para depois acusar a mim mesmo de distraído. Esta, em cada objeto que assume a perspectiva em nossas ações e não ações, uma assinatura do sujeito, um traço da existência, um caráter daquilo que se chama personalidade e que, dia a dia, entendemos como sendo *eu*.

Estar-se-ia tão distante assim ao colocar uma bengala no mesmo circuito dos segmentos não segmentados do corpo próprio? Ao filósofo, parece que não. E não é necessário que se veja um cego andando na rua com sua bengala, a tatear – sim, tatear – as saliências da calçada e do calçamento e com isto se guiar pelas vias perturbadíssimas, onde mesmo aqueles que veem acabam esbarrando e tropeçando. Basta atentarmos para nossa própria audição, que nos trai, e nossa visão, que embaça:

O olhar obtém mais ou menos das coisas segundo a maneira pela qual ele as interroga, pela qual ele desliza ou se apóia nelas. Aprender a ver as cores é adquirir um certo estilo de visão, um novo uso do corpo próprio, é enriquecer e reorganizar o esquema corporal (...) nossos movimentos antigos integram-se a uma nova entidade motora, os primeiros dados da visão a uma nova entidade sensorial, repentinamente nossos poderes naturais vão ao encontro de uma significação mais rica que até então estava apenas indicada em nosso campo perceptivo ou prático, só se anunciava em nossa experiência por uma certa falta, e cujo advento reorganiza subitamente nosso equilíbrio e preenche nossa expectativa cega (MERLEAU-PONTY, 1945/2011, p. 212)

O contato com este mundo onde sou e estou me provém da experiência que, antes, eu provenho a partir de meu corpo, e justamente incorporando os objetos enquanto fenômeno ao todo de minha síntese corporal. Logo, jamais posso ser tomado como objeto, se minha facticidade se apresenta como ativa e a se movimentar em direção a algo, também ao outro, e agregando as nuances das cores e de tudo o mais do concreto e do abstrato ao meu ser de desejo, ou seja, de intencionalidade direcionada ao mundo vivido, ou antes, no mundo vivido, que só é possível para mim enquanto fenômeno correspondente a este eu que aqui sou.

Ainda que através de uma bengala, que não obstante acaba por fazer parte do enquadre abstrato – do movimento abstrato – do corpo próprio, o sujeito engendra sua experiência no mundo enquanto ser da corporeidade, o que Merleau-Ponty busca provar, valendo-se do método fenomenológico inaugurado por Husserl:

examinar a essência requer considerar a objetivação do vivido em seu próprio sentido de vivência, no decorrer da própria realização do vivido. Por meio da experiência perceptiva, Merleau-Ponty recoloca o olhar fenomenológico no mundo vivido, no qual a vivência da corporeidade é dimensão implícita no sentido da vivência do ser no mundo (MACHADO, 2011, p. 48).

Logo mais, isto nos será útil, ao articularmos novamente a dimensão do sujeito em sua formação mesma, a partir da constituição do corpo, observando que a experiência, seja com os objetos, seja com o outro, se dá no corpo, este corpo que é sujeito, pois, também,

“em tais movimentos de exploração de sentidos realizados na experiência perceptiva, os gestos configuram uma dimensão privilegiada de reconhecimento do outro” (idem, p. 50). Sou um corpo para poder reconhecer outro, e não poderíamos vir a discutir isto, mais tarde, sem antes perceber de que corpo se trata este sujeito, e para Merleau-Ponty, trata-se do sujeito do corpo próprio.

Merleau-Ponty desenvolve uma teoria do hábito que identifica esse caráter ao mesmo tempo tributário em relação ao passado, mas inovador. Para Merleau-Ponty o hábito só está adquirido quando incorporado a um comportamento novo, do qual aquele é como um horizonte. Uma vez aceita tal definição é possível sugerir que o praticante não adquire um hábito senão quando se torna capaz de exercer sua capacidade criativa, à qual lembra, de certo modo, o conceito de expressividade ou intencionalidade corporal (ZIMMERMANN, 2007, p. 2)

O hábito pensado por Merleau-Ponty é o hábito do corpo próprio, em sua intencionalidade quanto a este movimento abstrato, da possibilidade, através do que o sujeito se lança no mundo e na relação dos objetos, também, na relação com os outros sujeitos. A perspectiva lançada a partir do corpo próprio no mundo vivido é então hábito no sentido de que é neste campo abstrato – potencialmente tornado real – que o sujeito realiza uma assunção de sua facticidade enquanto ser-no-mundo, aquilo a que já nos referimos como sendo a condição necessária para a existência humana, ou seja, um fato essencial para qualquer fenomenologia.

Ainda mantendo o foco no filósofo francês, esta fenomenologia que tem o corpo próprio como argumento central se ancora, exatamente de fenomenológica no conceito de percepção. É o sujeito do corpo próprio que, através da percepção se lança no mundo, nas relações, na espacialidade que este corpo adquire e que é assegurada se e somente se for possível a percepção, posto que não podemos conceber uma existência sem corpo, o que, inclusive, mais uma vez, afirma a condição necessária do corpo enquanto carne (*chair*) para a existência, isto é: o sujeito percebe porque está no mundo, está no mundo porque percebe e porque é sujeito do e no corpo próprio.

Do corpo ao mundo, o corpo no mundo: “a análise do hábito motor enquanto extensão da existência prolonga-se, portanto, em uma análise do hábito perceptivo enquanto aquisição de um mundo” (MERLEAU-PONTY, 1945/2011, p. 211). A existência presente, inerente, factual no corpo próprio se prolonga, através do movimento, deste hábito que é motor e perceptivo, em desdobramento do mundo vivido, e seja na arte, e não somente nesta, mas no que me lanço aos objetos no mundo, ao outro, e me vejo

invisivelmente em mim mesmo, percebo-me e percebo o mundo circundante, em cada etapa não separável desse processo que, na verdade, é fenômeno, sou sujeito, sujeito no e através do corpo próprio.

CAPÍTULO 2

O corpo, o eu, o Outro: Lacan e a subjetivação

A linguagem serve tanto para nos fundamentar no Outro como para nos impedir radicalmente de entendê-lo. E é justamente disto que se trata na experiência analítica (LACAN, 1955/2010, p. 331-2).

No capítulo anterior, introduzimos, desde o começo, a visão crítica de Merleau-Ponty a respeito da chamada por ele *ciência clássica*, em sua tendência a apreender o homem como objeto de estudo, o que parece levar a toda uma sorte de generalizações a respeito do que vem a ser o homem, do que sente, da natureza através da qual é designado. Poder-se-ia objetar que a psicanálise, como uma psicologia – deixando claro desde agora que não o é – tenderia a fazer o mesmo, algo que em absoluto se pode sustentar. Justamente, na contracorrente da psicologia vai a psicanálise, tomando o sujeito um-a-um, e se temos conceitos é para organizar alguma teoria, que não obstante sofre nova delineação a cada caso que tomamos em estudo²⁴.

Certamente, a análise como ciência é sempre uma ciência do particular. A realização de uma análise é sempre um caso singular, mesmo que esses casos singulares se prestem não obstante a alguma generalidade, desde que há mais de um analista. Mas, a experiência analítica com Freud representa a singularidade levada ao seu extremo, pelo fato de que começava a construir e a verificar a própria análise. O método sem dúvida se deduz disso, mas só é método para os outros. Freud não aplicava um método. Se negligenciássemos o caráter único, inaugural do seu procedimento, cometeríamos uma falta grave (LACAN, 1953-54/2010, pp. 34-5)

Além da singularidade de um homem (Sigmund Freud) que criava uma ciência a partir de si mesmo, ou seja, seu próprio inconsciente, como via de verificação em paralelo aos casos que atendia, Lacan chama a atenção para, a partir disto, entender como este caráter de especificidade do homem prossegue na continuidade da psicanálise. A cada caso atendido, estudado, temos o singular de cada sujeito presente de forma indissolúvel de

²⁴ Insistiremos, uma vez mais, no caráter limitante – apesar de necessário, uma vez mais também reconhecemos – de uma pesquisa em psicanálise onde se evite, como foi nossa decisão, tomar casos clínicos em estudo. Justamente esta limitação funciona como comprovação do caráter peculiar do estudo psicanalítico. Para conferir como se dá o trabalho de estudo de caso clínico na perspectiva psicanalítica, utilizando-se de conceitos debatidos pelo corpo de psicanalistas de uma determinada orientação, e mesmo assim guardando a especificidade de um caso em particular, sugerimos como exemplo ilustrativo o trabalho de Santos (2015), intitulado *Pulsão de morte e drogadição: reflexões sobre caso clínico*, apresentado no III Congresso Brasileiro sobre saúde mental e dependência Química, em João Pessoa, 31 de outubro de 2015.

qualquer pensamento que se possa realizar a respeito do mesmo. Mais do que o Schneider de Merleau-Ponty, o paciente escutado pela psicanálise é justamente escutado em termos de suas formações do inconsciente (chistes, atos-falhos, sonhos, sintomas, lapsos), fazendo com que, como é marcado desde o início da psicanálise, tenhamos que reformular a teoria a cada novo paciente que deita no divã. Desde, então, dessa primeira análise a que Lacan se remete (a autoanálise do próprio Freud e a análise que praticou pela primeira vez na história) que se pratica uma escuta do um-a-um, onde os conceitos estão sujeitos à especificidade do homem, e não o inverso.

Insisto no fato de que Freud avançava numa pesquisa que não é marcada pelo mesmo estilo que as outras pesquisas científicas. O seu domínio é o da verdade do sujeito. A pesquisa da verdade não é inteiramente redutível à pesquisa objetiva, e mesmo objetivamente, do método científico comum. Trata-se da realização da verdade do sujeito, como de uma dimensão própria que deve ser destacada na sua *originalidade em relação à noção mesma da realidade* (LACAN, 1953-4/2009, p. 33, grifos nossos)

Uma tentativa de olhar o sujeito em sua peculiaridade *ad extremus*, e às últimas consequências, quais sejam, as idiossincrasias deste sujeito tomadas como suas melhores referências, suas únicas, na verdade, a despeito do geral e em valor ao singular. Sem ignorar a ciência que logra a melhora da vida do homem, em psicanálise, o sujeito é tomado justamente naquilo que é enigmático, que faz equívoco, que escapa à certeza e ao domínio da ciência normativa. Por isso, olhar para a formação do sujeito é fundamental para qualquer teorização e trabalho acerca do homem.

2.1 O ESTÁDIO²⁵ DO ESPELHO: UMA VISÃO DO CORPO

Através de que processos o sujeito se torna aquilo que é? Desde quando devemos deixar de chamar um pedaço de carne, para chamar de sujeito? Qual momento inaugura o advento do ser? Se temos uma área do conhecimento que se lança a tentar compreender algo do humano, essas questões são fundamentais, senão ao menos primordiais. O Seminário foi uma das formas mais robustas e aprofundadas da transmissão da

²⁵ Ainda que em outras partes consultadas para este trabalho o termo *estado* apareça, deve ser tomado, a rigor, como correspondente a *estádio*, termo que se consagrou e é amplamente mais utilizado, a respeito do imaginário.

psicanálise²⁶, que percorreu 26 anos de ensino. Lacan inaugura esta odisseia acadêmico-clínica com o estudo da tópica do imaginário, percurso que ele já iniciara muitos anos antes, em 1936, e que aperfeiçoou até 1949, quando o expôs no Congresso Internacional de Psicanálise.

No parágrafo introdutório do texto, que pretende pôr o estádio do espelho no cerne da formação da função do eu, Lacan afirma que esta instância – o *eu*²⁷ – e sua teorização estão de forma discrepante do *cogito* cartesiano. Se para o filósofo do século XVII os sonhos, por exemplo, são ilusões enganadoras, que o surpreendem na hora de dormir, para a psicanálise os sonhos são os conteúdos talvez mais reveladores na experiência analítica, pois revelam este sujeito do inconsciente que está o tempo todo a desejar. Podemos propor, então, no lugar da máxima cartesiana, *Desejo, logo, existo*²⁸, sem jamais pretender anulá-la, naturalmente.

Essa oposição lacaniana com relação ao pensamento cartesiano – posta justamente por ele mesmo logo no início do texto que é a principal referência neste autor – é de suma importância para nosso estudo. Lacan pretende, neste texto e em tantos outros, armar-se da observação e prática clínica para formular a teoria que lhe é proposta por Freud, quer dizer

²⁶ O resultado deste ensino deu origem ao hoje se tem como *psicanálise de orientação lacaniana*. De toda forma, um ano de sua morte, em Caracas, Venezuela, disse que poderiam, os que quisessem, dizerem-se lacanianos, “eu sou freudiano”.

²⁷ Tradução do *je* francês, que Lacan usa não como o sujeito idealizado no senso comum, o indivíduo, a pessoa, mas como sujeito do inconsciente, para o qual se volta toda a atenção do psicanalista, e a psicanálise como corpo teórico. Uma das características do chamado ‘retorno a Freud’ que destacamos na Introdução foi um destaque maior ao inconsciente do que se vinha dando à época, num movimento mais psicológico que psicanalítico: “revalorizando o inconsciente e o isso, em detrimento do eu, Lacan atacou uma das grandes correntes do freudismo, a *ego psychology*”. Fazia parte deste movimento a aproximação com os pensadores da época, além da leitura de figuras póstumas, como Hegel e Saussure: “Lacan continuou então a estabelecer fortes relações fora do meio psicanalítico: com Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss, Maurice Merleau-Ponty (...), Martin Heidegger” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p.448)

²⁸ Antonio Quinet (2003, p. 12) propõe a máxima “desejo, logo, ex-sisto”, colocando a partícula ‘ex’ como indicadora de uma existência fora daquilo que é tomado como um sujeito, digamos, do pensamento. Uma tentativa de diferenciar o *cogito* cartesiano, que propõe um homem uno – com Deus – inteiro, o que em psicanálise é impossível, pois temos a sexualidade como indicativa de uma divisão do sujeito, o que o torna sujeito à identificação, e não identificável como unidade. À revelia do sujeito que se apresenta na consciência, no hábito, está o conteúdo inconsciente, ao mesmo tempo integrante deste sujeito, ao mesmo tempo tornando-o cindido, e esta cisão será a base de nossas vivências e sentimentos ao longo da existência. Logo, o sujeito da psicanálise não deixa de ser um sujeito do pensamento, sim, porém, um sujeito do “pensamento inconsciente” (idem). Isto a que chamamos *pensamento inconsciente* não deve ser confundido, nem mesmo classificado tomando como paradigma o pensamento consciente, do cognoscível, daquilo que tenho acesso na reflexão cotidiana da vigília. Entendemos o pensamento inconsciente como os processos mentais que se dão, como o nome indica, no domínio do inconsciente, mas que nem por isto podem ser rechaçados como processos mentais, pois o são tanto quanto quaisquer outros, a despeito de seu caráter oculto e por vezes irrecuperável, como quando Freud anuncia existir, a exemplo dos sonhos, o *umbigo do sonho*, indecifrável, como já tivemos oportunidade de comentar. O trabalho dos sonhos enquanto processo mental, então, tal qual explicado por Freud (2013) na obra *A interpretação dos sonhos* é um exemplo disso que podemos chamar pensamento inconsciente.

que a subjetivação é observada com os sujeitos humanos – ou seja, na clínica – tal qual é proposto naquilo que chamamos psicanálise, e que isto significa que esta possui um *corpus* teórico com validade, algo que sempre fora posto em dúvida, especialmente quando se tentava sair do biologismo que Freud foi obrigado a seguir quando da criação da psicanálise. E se o francês obteve êxito, foi por se lançar na filosofia durante seus estudos pgressos, e sempre no decorrer de suas obras, como neste texto, partindo de pensadores da tradição filosófica e da contemporaneidade de então na filosofia, como o faz com Descartes²⁹.

O pensamento deste outro francês colocou em questão o mundo inteiro dos sentidos para dar uma valência – necessária, diga-se – à investigação científica. O que Lacan propõe no texto, então, é trazer um aspecto – a subjetivação, o corpo – deste sujeito que, como apontou Freud, mesmo sendo um sujeito da ciência, é um sujeito da angústia, dos sentimentos, também, do inconsciente³⁰.

Lacan pretende, a partir da experiência analítica e se utilizando de um esquema que não é necessariamente analítico – o espelho enquanto metáfora – demonstrar a gênese do sujeito. Lacan diz que o sujeito é sujeito a partir de uma visão do corpo, a partir de um registro imaginário. Diz que a experiência analítica e seus estudos demonstram que a função do eu é construída num momento ímpar da incipiente existência da criança, e que esta experiência “convém dizer que nos opõe a qualquer filosofia diretamente oriunda do *Cogito*” (LACAN, 1949/1998, p. 96). Esta referência clara a Descartes, em oposição, se

²⁹ Entendemos que, neste ponto, necessário seria apenas citar o pensamento cartesiano, uma vez que serve à descrição do texto ora analisado, pois Lacan o faz logo no primeiro parágrafo. Como o psicanalista não se aprofunda neste àquele momento, também aqui nos abtemos de enveredar numa discussão mais consistente, inclusive por ser outro o filósofo de nossa interlocução.

³⁰ Vale sempre lembrar as circunstâncias em que se encontrava Freud e seus contemporâneos, o cenário no qual se apresentaram as contingências que levaram o austríaco a pensar uma forma diversa de olhar para o sujeito: numa sociedade vitoriana, profundamente arraigada em seus preceitos, injusta em seus valores, as mulheres chegavam ao consultório presas de dores, paralisias, sintomas sobre os quais nada era encontrado nas ciências médicas. Foi aí que Freud, neurologista, lançou-se na invenção de uma ciência – assim ele queria – que explicasse algo que partiria de uma descoberta, a descoberta do inconsciente, este registro inexorável que nos toma em sintomas, em atos-falhos, em sonhos, em chistes. Atualmente, há entre os psicanalistas uma discussão pouco acalorada sobre se se trata a psicanálise de uma ciência, ou de um saber distinto, uma vez que tem em sua visada opaca algo que jamais se poderá tangenciar. Neste momento, abtemo-nos de nos aferrar a qualquer uma das duas proposições, uma vez que não é nossa tarefa dissertativa discorrer sobre os meandros epistêmicos da psicanálise. Lacan, inclusive, opõe-se mesmo à noção da psicanálise como terapia, ao se levar em consideração os aspectos do inconsciente: “Dizem que uma análise é uma terapêutica. Digamos que é um tratamento, um tratamento psíquico. Esse tratamento incide sobre vários níveis do psiquismo, a começar sobre o que chamaremos de fenômenos marginais ou residuais, o sonho, os lapsos, o chiste, que foram os primeiros objetos científicos da experiência psicanalítica e nos quais me detive no ano passado [O seminário, livro 5: as formações do inconsciente]. Esse tratamento, se entrarmos mais no seu aspecto terapêutico, incide também sobre sintomas em sentido amplo, pois estes se manifestam no sujeito por inibições, que se constituem em sintomas e são sustentados por eles” (LACAN, 2016, p. 11).

mostrará bastante consonante com a deste terceiro francês, o qual estudamos no capítulo anterior, e será uma ponta para nossa discussão no capítulo seguinte.

Então, se o dualismo cartesiano que permeia as ciências se destina a compreender o homem e/em seu pensamento, logo, consciente, tão consciente que duvida dos sentidos, a psicanálise se destina a compreender o homem em seu mais íntimo, o inconsciente, que foge à percepção, que deturpa os sentidos, que contrai o corpo em sintomas e que pode ser localizado na formação desta função, o eu, nos primórdios da vida da criança. Parece-nos, contudo, que somente a instância da dúvida inaugurada ou posta em evidência por Descartes possibilitou aos sujeitos da ciência se lançarem e visarem o inconsciente, mas isso já nos assegurava o próprio Lacan.

Voltemos ao texto propriamente dito. Quando Lacan o profere, está envolto no estudo da tópica do imaginário, procurando conceber o sujeito estudado pela psicanálise segundo este registro que está no cerne de sua formação enquanto função – o eu. Como já citamos na Introdução, há mais dois registros do psiquismo, simbólico e real, mas este, o imaginário, além de ser uma, digamos, porta de entrada do pensamento lacaniano, é também onde ele localiza a formação da função do eu. E o que figurará para este imaginário – o corpo – é nosso foco de discussão no capítulo seguinte.

O imaginário é o registro a partir do qual se pode ter a noção do *eu*. Quando, em psicanálise, falamos em imaginário, há de se distinguir do imaginário adotado como sendo o universo da imaginação do indivíduo. O que Lacan apresenta como sendo o imaginário é o registro que se constrói a partir da imagem. Imagem de quê? Imagem do corpo. O corpo é real, é a coisa mais real que temos, talvez a única coisa real, tão real que é indizível. Então, se temos um corpo real, este que é indizível, ele se mostra no estádio do espelho como imaginário, isto é, a partir da imagem.

Por real temos aqui o registro do indizível, do não analisável, do “umbigo do sonho”, como nomeou Freud³¹, que não deve ser confundido com a realidade. Funciona

³¹ O “umbigo do sonho” foi que o que Freud determinou, em *A interpretação dos sonhos* (1900) como sendo aquela parte do sonho a qual não poderia ser alcançada pela interpretação analítica, que diz do mais íntimo e por isto desconhecido do sujeito, tão íntimo e desconhecido que não pode sequer ser dito, no avanço que Lacan vai propor em seu ensino. Temos aqui algo deste sujeito – do inconsciente – que não será tido como ciente nem mesmo através da psicanálise. Este dado epistemológico é importante para o argumento que apresentamos anteriormente, qual seja, que a psicanálise não se propõe como um campo do conhecimento que visa a dar conta do homem a mais, além das outras ciências, muito menos completamente, apenas, em outro registro, o inconsciente, este inconsciente, que com Lacan, entenderemos sempre como “estruturado como uma linguagem”.

como substantivo, e não como adjetivo – como seria naquela tomada do ser como objeto, presente na ciência positivista.

Roudinesco, Plon (1998, p. 645) dizem que Lacan buscou o termo entre a filosofia e a obra do próprio Freud, quando fala de realidade psíquica:

uma realidade fenomênica que é imanente à representação e impossível de simbolizar. Utilizado no contexto de uma tópica, o conceito de real é inseparável dos outros dois componentes desta, o imaginário e o simbólico, e forma com eles uma estrutura. Designa a realidade própria da psicose (delírio, alucinação), na medida em que é composto dos significantes foracuídos (rejeitados) do simbólico.

Primitivamente, a criança nada tem a dizer do seu corpo, nem a pensar, senão ser pensado, contanto este discurso ainda não lhe chegou em nível simbólico. No ensino de Lacan, as noções de estágio do espelho e imaginário estão de tal forma imiscuídas que quase se pode tomar uma pela outra; se estágio do espelho é proposto como formador da função do eu, Lacan também dirá que o imaginário é o “lugar do eu por excelência”.

Por excelência e por primórdio. Antes de falar no espelho propriamente dito, o psicanalista acentua que, mesmo num momento em que a criança não dispõe de muitas faculdades intelectivas, em que sua cognição ainda se encontra num estágio por demais incipiente, reduzido – tanto que ele vai citar estudos que dizem que neste ponto o chimpanzé é mais inteligente que o humano – a criança tem a possibilidade de “reconhecer como tal sua imagem no espelho” (LACAN, 1949/1998, p. 96), esta idade, na qual ele irá situar o dito estágio, num intervalo de tempo entre os seis até os 18 meses de vida.

Ao ver o corpo no espelho, a criança não vê seu corpo, não vê o real, mas vê a imagem do corpo, e é aí que nasce o imaginário, se concebermos este construto como, apesar da tentativa, não necessariamente localizável de forma exata. Então, não haveria como situar precisamente o momento da criação do imaginário, apenas podemos supor que exista uma fase em que esta instância, este registro se configura como realidade psíquica do sujeito e da função do eu. O real do corpo da criança não pode ser visto pela mesma, mas ela se depara com a apresentação deste corpo enquanto imagem, enquanto outra coisa que representa, que é, mas que também não é.

A criança tem contato com uma imagem de si, o que não é equivalente ao corpo real. No espelho³² a criança tem uma representação do seu corpo, e por mais que, como

³² Não será demais lembrar que o espelho, tomado neste momento como uma experiência fática do sujeito, neste caso, da criança, não se restringe à superfície refletora que adorna os lares e é encontrada

dissemos, não seja equivalente ao corpo real, será algo a ser dito, mostrado, algo sobre o corpo, logo, sobre o eu. É no corpo, ou em sua imagem, que se desenvolve a função do eu. Esta imbricação, estando no cerne e no surgimento do eu como função torna impossível pensar um pensamento separado do corpo próprio, se o eu é oriundo do próprio corpo enquanto imagem. Resta-nos uma pergunta para *posteriori* (segunda seção deste capítulo): quem aponta esta imagem?

Neste momento, precisamos brevemente interromper a leitura do texto para procurar noutro, ainda de Lacan, como ele vai tentar demonstrar ou antes relacionar essa proposição da imagem do corpo. Na tentativa de explicar como a imagem reproduz o objeto em sua imperfeição, utiliza um exemplo retirado da física ótica, o *buquê invertido*.

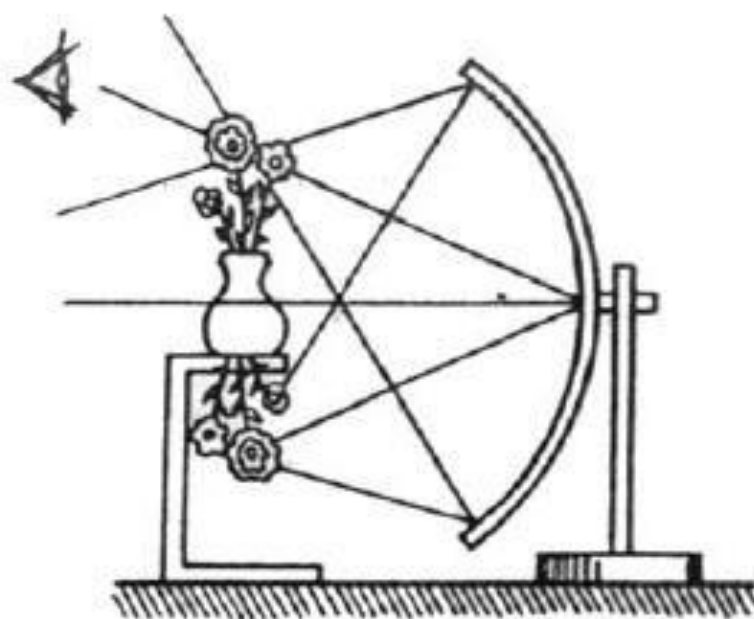


Figura 01: Buquê invertido
Fonte: Lacan, 1953-54/2009, p. 107.

Estamos precisamente em fevereiro de 1954, numa das aulas que mais tarde foram estabelecidas em texto escrito como representantes do ensino da *Tópica do imaginário*³³. Como já dissemos, era traço de Lacan utilizar-se de outras áreas do conhecimento para

cotidianamente nos objetos. Trata-se sobretudo de uma metáfora, especialmente se compreendermos o papel do outro na nomeação do sujeito, então, o outro como espelho para este sujeito.

³³ “Utilizado por Jacques Lacan, a partir de 1936, o termo [imaginário] é correlato da expressão estádio do espelho e designa uma relação dual com a imagem do semelhante. Associado ao real e ao simbólico no âmbito de uma tópica, a partir de 1953, o imaginário se define, no sentido lacaniano, como o lugar do eu por excelência, com seus fenômenos de ilusão, captação e engodo” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 371).

expor e corroborar os conceitos freudianos, e os seus próprios, como continuador da psicanálise.

Neste caso, temos um experimento da física ótica: um vaso sem flores é colocado na superfície plana, enquanto um buquê é posto abaixo, oculto pela barra que segura o vaso. O espelho esférico, por suas propriedades óticas que não convém neste momento explorar, reflete de forma quase perfeita as flores exatamente – se o experimento for realizado com precisão – no gargalo do vaso, dando a impressão de que as flores lá estão, imageticamente. Estão onde não estão, mas onde deveriam estar. Lacan vai dizer que esse buquê, que é visto, e disso não há dúvida, ele é mesmo visto, é imaginário, afirmando que tal experimento serve de boa alusão para a compreensão do que vem a ser o imaginário.

Existe uma escansão teórica que precisa ser feita, porém. No experimento da física, temos algo restrito aos sentidos, pois ao olhar para o esquema e ver a imagem das flores, são meus olhos que são ‘enganados’, a chamada ilusão ótica está restrita apenas a um determinado sentido, a visão, pois se eu dispuser do tato, por exemplo, ao passar a mão por aquele espaço, espantar-me-ei em averiguar que flores ali não há. Aliás, basta sair do ângulo preciso descrito para o experimento que terei dirimida qualquer suspeita sobre a facticidade dessas flores naquele local. Como em todo fenômeno de ilusão de ótica, a propriedade mais interessante é como num chiste: saber que se trata mesmo de uma ilusão, por mais que a imagem seja o mais fidedigna quanto possível, ou seja, em termos de imagem, sim, existe uma imagem lá, ela existe e não há dúvida. Se não é o objeto real, que não seja, mas é imagem.

No esquema metafórico apresentado por Lacan – e por isto é uma metáfora – a imagem visada não é necessariamente da ordem do sentido da visão, que pode até ser, já que ele parte de um experimento da psicologia, mas é uma imagem já desse registro que ele chamará imaginário. Então, não é que o imaginário nasça unicamente de uma olhada de si mesmo no espelho – mas de todo um processo em que a criança consegue ver a seu corpo próprio em distinção ao corpo do outro, passando da simples imitação gerada pelo contato com o corpo do outro – especular – para uma apropriação gestáltica do corpo próprio como também produtor de movimento, movimento próprio, a partir de uma unidade que agora é aprendida como imagem uniformizada, se antes esfacelada. Se nos perguntarmos “para que serve então este experimento?”, diremos que é para dizer de um processo tão semelhante, onde, sendo impossível à criança a tomada do corpo próprio em

sua totalidade e realidade, ela precisa de uma instância outra – a imagem, o imaginário – para ter uma representação do seu corpo, logo do seu eu.

Como sabemos, não é possível, mesmo a um adulto, a apercepção de todo o corpo, de tudo aquilo que sou, grosso modo, ‘por dentro e por fora’, como já Merleau-Ponty apontou e vimos no capítulo passado. Então, para ter uma unidade de meu corpo e assim uma unidade para subsidiar o eu, é necessário um registro – imaginário, da imagem – para que eu lá esteja e me veja como eu, não sem lembrar que há um outro que me apresenta esta imagem, que faz uma báscula deste espelho, que me permite dizer e me diz, primeiro: “este sou eu, aí está você”.

O estágio do espelho parte de uma experiência psicológica introduzida por Karl Bühler, que trata da “apercepção situacional”. O sujeito se depara com sua imagem no espelho, e toda a sua ação a partir daí terá uma relação com esta imagem, imagem de si mesmo. Num conceito mais amplo, é esta apercepção situacional de um sujeito numa determinada situação que indicará o *insight* a partir do qual atuará na realidade. Lacan se apropria deste termo para perceber como a criança, mesmo que ainda não ande plenamente, persegue sua imagem, ‘interage’ com a mesma, demonstrando um “dinamismo libidinal”³⁴ (LACAN, 1949/1998, p. 97), ainda que “problemático” neste momento, como diz Lacan na mesma página, ou pelo menos incipiente, já que vale dizer que toda nossa vivência no corpo e só no corpo é problemática, no melhor sentido deste termo.

Para evidenciar o tema do corpo, vale entender o que Lacan chama *dinamismo libidinal*. Não se trata de um conceito, tanto que não se pode encontrar outra menção facilmente em sua obra. Vale então lembrar o conceito de libido para a psicanálise, que se distingue da *libido sexualis* que prevalecia nos tempos de Freud. O austríaco mostrou, ao longo de seu ensino (que Lacan tenta elucidar, especialmente no primeiro momento de sua própria obra), que a libido não é somente ligada ao ato ou desejo sexual, mas é a energia da vida sexual do sujeito, desde a infância, percorrendo as famosas zonas erógenas³⁵. Assim,

³⁴ Algo que não deve escapar à atenção é o papel dinâmico do termo lacaniano, no sentido mesmo da motricidade, algo tão em evidência na teorização merleau-pontyana sobre o corpo próprio. Este momento em que a criança, por assim dizer, joga com seus braços, pernas, corpo todo, movimentando-se e fazendo com que este movimento seja uma forma de se aperceber enquanto corpo permite, em seguida, sua apercepção como sujeito, pensando agora no estágio do espelho mesmo, sujeito que se diferencia do outro que lhe olha, em seus gestos, movimentos, corpo percebido, *corpo vivido*, para voltar então a Merleau-Ponty.

³⁵ Sobre zonas erógenas, salientamos o desenvolvimento, na psicanálise, não só com Lacan, que essas famosas zonas aos poucos perderam o seu caráter exclusivo, isto é, há muito não se concebem as zonas

não se trata de mero impulso ao sexo, mas o que ele chamou de pulsão de vida, igualando ao Eros da mitologia.

Portanto, quando Lacan fala de dinamismo libidinal, ele corresponde a um momento muito tenro do desenvolvimento humano: o direcionamento da libido voltada ao eu, ao corpo, visto no espelho, que a criança busca com as mãos, com o corpo todo. Este corpo, que antes se apresenta esfacelado, posto que sem unidade, reconhece na imagem do corpo próprio algo do movimento que o faz se situar diante de si e do outro. Haja ou não haja espelho, a criança está em movimento diante do mundo enquanto objeto, enquanto outro.

O corpo, ou melhor, a imagem do corpo. Neste momento ocorre uma identificação com a imagem do corpo (imago) (LACAN, 1949/1998). Apresentamos este apontamento lacaniano como um prólogo para o argumento ao qual pretendemos dar seguimento: esta imagem não é uma imagem qualquer é, trata-se de um atestado, uma imagem que representa – e é, inconsciente para a ser – este corpo que sou. Voltamos, assim, a corroborar o que Lacan diz sobre o imaginário como lugar por excelência do eu. Primariamente, o eu se funda e é neste registro. Retomando Freud, podemos dizer que se trata de um direcionamento de libido; esse dinamismo libidinal é ainda voltado a este corpo que é visto no espelho, e por isto chamado de problemático para Lacan.

Ainda tentando compreender a utilização deste termo, temos como problemática a situação de uma imagem como função do eu, quando se poderia questionar: “o eu não deveria ser real?”, e decerto o é, mas em termos da formação desta função – o eu – dizemos com Lacan que tal formação se dá apoditicamente no registro imaginário, quando de sua própria formação. O eu, então, se forma no registro imaginário que se forma na formação do eu (a redundância aqui é proposital). Tal imbricação deixa ambos (o registro imaginário e a função do eu) como tributários um do outro, não correspondentes, mas correlacionados de forma inexorável. A saída do mimetismo especular do bebê em torno dos adultos, dos outros é a entrada no campo do eu que se forma, e que mais tarde – não tão tarde – estará neste jogo dialético com o outro.

Mas, também falávamos de libido; há esta energia psíquica que move o corpo, o corpo que é real e é imaginário, e é simbólico também, mas esses outros registros, deixemo-los para outro estudo. A libido é a energia psíquica, que, ao longo da vida, move-

erógenas tão definidas como boca, ânus, genitália, mas prevalece o entendimento de que todo o corpo é potencialmente – e factualmente – erógeno.

se (aqui também podemos apontar um dinamismo) pelo corpo, mas voltada a objetos. Neste primeiro momento, trata-se do objeto corpo, momento que Freud chamou de autoerotismo ou narcisismo. É problemático também por isso, pois, o ideal é que o objeto esteja fora, conforme se espera do desenvolvimento posterior do sujeito. E aqui podem ser citados os casos clínicos em que fica evidente a fixação do sujeito em algum ponto deste autoerotismo, não sendo possível o lançar-se aos objetos, ao outro também, num narcisismo primário que em geral inviabiliza o contato, a interação com o outro, logo, o convívio social.

Lacan (1949/1998, p. 97), no mesmo parágrafo em que ressalta este dinamismo libidinal, cita como exemplo a paranoia como estrutura psíquica onde o autoerotismo tem participação fundamental. É um momento em que não foi inserida a ideia de outro, pois a linguagem ainda não chegou, ele ainda não foi atravessado pelo discurso, o outro não se inseriu em seu psiquismo, não há dialética, sua função de sujeito ainda não foi realizada, pelo menos não em termos de um sujeito que existe para um outro, perante um outro, não uma consciência de si para outra consciência de si, como colocaria Hegel (1999). Daí o autor nomear a relação frente ao espelho como uma “assunção jubilatória”. Só ali aquela imagem do próprio corpo a jubilar.

É um júbilo do autoerotismo, sem dúvida, mas é um autoerotismo porque este há de permanecer, não se passa por uma fase sem resquícios, sem a fixação de algo; é um autoerotismo *en passant*. Podemos tentar retraduzir para uma *tomada de si*. A formação desse sujeito através da imagem do corpo próprio se dá com sua corroboração, uma assunção, um ato de assumir a si mesmo. O júbilo, o contentamento (ou excitação) facilmente observável de uma criança frente ao espelho se apresenta através dos movimentos que se repetem, mudam, cessam, voltam a acontecer, a partir da criança que percebe, imgeticamente, que aqueles são *seus* movimentos, e não da figura humana à sua frente, a quem ele imita. Não é a criança repetindo desajeitadamente o gesto do adulto, mas uma imagem que lhe devolve, no espelho, exatamente³⁶ os mesmos movimentos, que só assim podem ser percebidos como seus. É este delineamento que permite a assunção da unidade gestáltica que é a imagem do corpo próprio, e o dinamismo, caso pudesse ser expressado verbalmente, traria: “essa imagem é minha, essa imagem sou eu”. Isso é

³⁶ Se não é o movimento real, e de fato não é, mas é a imagem exata. É o mais exato possível, não é idêntico, porque não é real, nem poderia ser, mas enquanto imagem, sim é exata, se isolarmos o termo tão importante para o que tentamos explicar: imagem.

primário, posto que originário, e é justamente neste campo que operará a linguagem (simbólico) que nomeará o sujeito, para isto concorrendo sempre a figura do outro.

Melhor dito por Lacan (1949/1998, p. 97):

Basta compreender o estágio do espelho *como uma identificação*, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem (...) especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de *infans* parecer-nos-á pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o eu se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito.

Perceba-se que, na última linha, o autor afirma que a linguagem, que é o do registro simbólico, *restitua* “a função de sujeito”, isto é, uma identificação mesmo, por trazer de volta algo que já está em outro registro, a saber, o imaginário, que é este da formação da função do eu, metaforizada no estágio do espelho. A imagem que o sujeito assume (assunção) frente ao espelho e em seu movimento (jubilatória) estará e está ali identificada novamente quando da instauração, por assim dizer, da linguagem nesta criança que já pode sair do caráter de *infans* (aquele que não fala) puramente especular. Essa identificação, quando Lacan designa como passível de observação na prática analítica, mostra-se clara nos sonhos, e também nos sintomas apresentados pelo sujeito, sempre num processo mesmo de identificação com o outro e sua demanda, o desejo que lhe apavora, que o excita, que o frustra. É esse jogo com o outro, permeado pela linguagem, que ele chamará de “universal”, pois é neste mundo – da linguagem – que todos estamos, em processos de identificação intermináveis.

Retomemos uma vez mais o outro texto do autor, aquele do Seminário, onde ele explica o experimento da física. Lacan relaciona, para melhor entendimento dos psicanalistas, ao conceito *eu ideal*, uma função narcísica, que é prévia ao contato social, a qualquer dialética, é a função que será diversa daquilo que, futuramente, o outro atribuirá a ele.

(...) o processo da sua maturação fisiológica permite ao sujeito, num dado momento da sua história, integrar efetivamente suas funções motoras, e aceder a um domínio real do seu corpo. Só que, é antes desse momento, embora de maneira correlativa, que o sujeito toma consciência do seu corpo como totalidade. É sobre isso que insisto na minha teoria do estágio do espelho – a só vista da forma total do corpo humano dá ao sujeito um domínio **imaginário** do seu corpo, prematuro, em relação ao domínio real. (LACAN, 1953-54/2009, p. 109, grifo nosso)

Para Lacan, essa experiência é fundamental para a formação do eu, conquanto é a própria formação do eu. Na imagem, ele é “outro corpo que não ele mesmo”, é como o buquê que é a imagem do buquê real, e só a partir disto se poderá conceber a fantasia. É uma dimensão total do corpo real, mas num registro diverso, imaginário. E poderíamos dizer que esta totalidade, inclusive, só é possível neste campo imaginário, na imagem. Pois, no campo do real temos o faltante, o furo, a não completude do sujeito atravessado pelo simbólico³⁷. Não obstante, esse registro é imprescindível para que haja uma relação com o outro que dele apela (amor, expectativas etc.), pois agora há um sujeito que se vê – no espelho, primeiramente.

No espelho, perfila-se diante do bebê a imagem de um corpo, um corpo não somente enquanto formas, mas enquanto movimento, movimentos simétricos aos que ele experimenta enquanto corpo que se move, e é por isto que Lacan chega a chamar de uma Gestalt, porque é assim que ele toma unidade (o corpo, o eu); e o eu se forma ali, na compreensão (*aha-er-lebnis*³⁸) de si próprio, na identificação. O sujeito se apercebe. É uma apercepção no bom uso do termo, situacional, que designa sua situação: um eu que se percebe, um eu que visa a si mesmo, não como compreensão, mas como visada mesmo, visada de uma unidade que é o protótipo do sujeito em formação.

O bebê está num espaço. Se um animal utiliza o mimetismo para se adaptar ao meio circundante, do qual faz parte, o sujeito, na formação do eu, cria uma *imago*, como visto. E este processo – estágio do espelho – é que será um dos fundamentos da diferenciação do humano com o animal, ainda que, como dito anteriormente, um animal (chimpanzé) em algum momento seja até mais ‘inteligente’ que o bebê humano. O estágio do espelho enquanto processo, então, é este passo adiante do mimetismo que nos faz escapar à sorte de

³⁷ Por simbólico entendemos o registro, a instância psíquica da linguagem. A linguagem atravessa o sujeito do corpo real, quando é dito, antes, pensado pelo outro. Este atravessamento é fundamental, no melhor termo da palavra, porque é fundamento mesmo, a saber, funda a alteridade indispensável para ser no mundo. Quando o outro diz de mim, eu lá sou algo, que me atravessa e que concorre também para a formação do sujeito. Na obra de Lacan, o imaginário vem primeiro, cronologicamente, mas não é o caso de aplicar tal cronologia epistemológica ao que se sucede na subjetivação. Isto porque estamos lidando com o inconsciente, instância para a qual não vale o tempo cronológico, mas seu próprio tempo lógico. Se temos um tempo cronológico – simbólico – que diz respeito ao que vemos no calendário ou nos nossos relógios, temos também um tempo que é retratado na fantasia, no pensamento, um tempo que é da ordem do inconsciente e que permite que todas as nossas experiências estejam disponíveis, apesar de não todas conscientes simultaneamente, o que seria mesmo impossível à mente humana, mas que lá estão, dispostas segundo a estrutura de cada sujeito, estrutura esta que é sempre próprio, peculiar, mas que nem por isto não guarda um lógica, tanto que chamamos a este tempo o tempo lógico ou imaginário.

³⁸ No texto, Lacan destaca este termo como correlato de uma “apercepção situacional”, na página 96, e não mais se refere ao mesmo, nem se tem notícia de ter voltado a utilizar como conceito.

sermos desapropriados de um eu, como os animais – por mais discutível que esta última assertiva possa parecer.

Com efeito, para as *imagos* – cujos rostos velados é nosso privilégio ver perfilarem-se em nossa experiência cotidiana e na penumbra da eficácia simbólica – a imagem especular parece ser o limiar do mundo visível, a nos fiarmos na disposição especular apresentada na alucinação e no sonho pela *imago do corpo próprio*, quer se trate de seus traços individuais, quer de suas faltas de firmeza ou suas projeções objetais, ou ao observarmos o papel do aparelho especular nas aparições do *duplo* em que se manifestam realidades psíquicas de outro modo heterogêneas (LACAN, 1949/1998, p. 98, grifos do autor).

A função da *imago* é promover uma relação com a realidade, o que acontece primordialmente no estádio do espelho, a partir da identificação também já citada. O sujeito relaciona uma realidade interna (*innenwelt*), onde se vê despedaçado³⁹ devido à “prematuração específica do nascimento do homem” (LACAN, 1953/2009, p. 100) a um ambiente externo (*umwelt*), onde seus movimentos e corpo tomam forma, donde se originam suas fantasias e, para Lacan, este “drama” constitui a “quadratura inesgotável para os arrolamentos do eu” (idem), vistos na clínica psicanalítica com frequência: o sujeito está sempre às voltas com os conflitos oriundos da realidade em contraposição ao seu desejo, e o contato com o outro é sempre traumático.

O que há então antes do estádio do espelho? Ora, se o estádio do espelho é visto como um processo, ou melhor, indo ao termo próprio a ele, um estádio, um estágio, temos que se trata de uma transição de um estado a outro de coisas. Em psicanálise, inclusive, não se dispõe a formação do sujeito como um processo *ex nihilo*, em absoluto, tem-se que se parte de algo, e Lacan já sabia, a partir de suas leituras hegelianas, que esta consciência de si só é possível frente a uma consciência de si do outro. Sem o Outro não sou, como veremos adiante. Antes do estádio do espelho, o que temos é uma relação especular. É reconhecida a ação infantil de mimetizar os gestos do adulto à sua frente. Essa simples imitação acontece também depois do estádio do espelho, claro, mas é neste estágio que a criança firma, ainda que inicialmente capenga, uma forma do corpo próprio, tem uma visada de seu corpo e este deixa de ser fragmentado – ou autoerótico, para dizer num termo propriamente freudiano – o corpo passa a encerrar um Gestalt, que se dará como imagem, imagem do corpo próprio.

³⁹ Não é à toa que os sonhos apresentam vastos conteúdos de despedaçamento do corpo, de transformação de partes do corpo; e estados psicóticos, particularmente a esquizofrenia, também demonstram este tema.

É precisamente neste sentido que Lacan dirá que o imaginário é o lugar do eu por excelência. Porque, na passagem da relação meramente especular para um outro estado de coisas, este estado é o da imagem do corpo próprio, é o imaginário, é onde primeiramente se encontra o eu, que não é dado desde sempre, nem pode ser formado apenas como um apanhado dos fragmentos motrizes nas mãos do outro, mas num conjunto de forma definida e definindo-se, pelo resto da vida, decerto, mas partindo sempre deste momento fundamental em que o sujeito vai poder dizer, inclusive, entre outras coisas, aquele *Cogito* que o filósofo pretende.

Para dizer que penso, é preciso, lá atrás, bem atrás, ver que sou, claro, sem o pensamento, que neste momento é do outro, mas como instância imaginária. Se não pode ainda ser dita pelo sujeito em formação, mas pode ser tomada, gera imago, existe enquanto unidade mínima por onde, inclusive, já passa o discurso que vem do outro, que já diz da criança e proporcionará sua entrada na linguagem tal qual a concebemos no senso comum, através da qual penso sobre mim, sobre o objeto, sobre o Outro.

(...) a formação do eu simboliza-se oniricamente por um campo fortificado, ou mesmo um estádio, que distribui da arena interna até sua muralha, até seu cinturão de escombros e pântanos, dois campos de luta opostos em que o sujeito se enrosca na busca do altivo e longínquo castelo interior, cuja forma (às vezes justaposta no mesmo cenário) simboliza o *isso* [id] de maneira surpreendente. E, do mesmo modo, desta vez no plano mental, vemos realizadas essas estruturas de obra fortificada cuja metáfora surge espontaneamente, como que saída dos próprios sintomas do sujeito, para designar os mecanismos de inversão, isolamento, reduplicação, anulação e deslocamento da neurose obsessiva (LACAN, 1953-54/2009, p. 101).

De forma um tanto poética, o psicanalista tenta chamar a atenção para um ponto importante: a formação de um registro imaginário como modelo incipiente do eu permite uma abertura, ao mesmo tempo, um acesso ao sujeito que se vê e ao mundo que o circunda. Ora, voltando ao conceito de balança, temos que esta virada permite ao sujeito se ver e ver o mundo, o outro. Lacan denuncia no neurótico obsessivo⁴⁰ certos mecanismos de defesa que nada mais são do que tentativas de proteger o eu das invasões pulsionais oriundas do *isso* (id). No jogo dialético com o mundo, o sujeito está sempre a voltar-se, retornar para o campo do imaginário como forma de barrar aquilo que vem do outro e que é causa do desejo, estritamente ligado ao pulsional. A fantasia, os sonhos, os sintomas são formas de o

⁴⁰ Uma tentativa recorrente neste trabalho é evitar trazer exemplos clínicos como forma de manter o discurso o mais filosófico possível, por isso, abstenho-nos, neste momento e em outros, de exemplificar e explicar as estruturas psíquicas delineadas pela psicanálise (neurose, psicose, perversão).

psiquismo buscar no mundo interior uma recusa à demanda muitas vezes devoradora do outro, especialmente o outro do amor (amor dos pais, da parceria amorosa, das demandas laborais etc.).

Entre as demandas do Outro e as pulsões interiores, o sujeito trava mesmo uma verdadeira batalha, à qual costumamos chamar conflito interno, autoexplicativo. Isto porque, numa e noutra escolha, estamos sujeitos ao sofrimento, da realização desenfreada dos desejos à frustração operada pela impossibilidade de se atingir plenamente a demanda do outro, sempre perseguida como um desejo próprio do sujeito.

A conclusão do estádio do espelho se dá a partir da possibilidade desta *imago* se relacionar com outra *imago*, com o outro, que é inserido via discurso, via linguagem, enfim, a via do simbólico. É o discurso do Outro que promoverá o simbólico no sujeito que amadurece, no sentido de um atravessamento por este chamado discurso do Outro. Por isso que somos seres da linguagem, seja qual for a língua que falemos, inclusive se não tivermos língua para falar.

O discurso é da ordem do desejo, porque é o desejo que move o discurso, a linguagem é a cifra do desejo, e prioritariamente temos como primário o discurso materno. É o discurso que diz da criança, antes mesmo de ela nascer, antes mesmo deste estádio do espelho, que somente será um enquadre imagético de um corpo já dito pelo outro, e aquilo que for visado no espelho é também visado pelo Outro. É daí que nascerão os conflitos vivenciados pelo sujeito, como o tão famoso ‘ciúme’ presente no complexo de Édipo, por exemplo, onde se defrontam o desejo da mãe, o corte do pai, o desejo da criança enquanto um sujeito barrado pelo Outro que também é o objeto de seu desejo, e de quem é também o objeto do ponto de vista do desejo.

É esse momento [a conclusão do estádio do espelho] que decisivamente faz todo o saber humano bascular para a mediatização pelo desejo do outro, constituir seus objetos numa equivalência abstrata pela concorrência de outrem, e que faz do eu esse aparelho para o qual qualquer impulso dos instintos está em perigo, ainda que corresponda a uma maturação natural – passando desde então a própria normalização dessa maturação a depender, no homem, de uma intermediação cultural, tal como se vê, no que tange ao objeto sexual, no complexo de Édipo (LACAN, 1953-54/2009, pp. 101-2).

O sujeito é primeiro pensado antes de pensar, é a tendência alienante oriunda da formação do eu, e é aí que está situado o desejo, desejo do Outro, apelo ao qual o sujeito vai responder, de uma forma ou de outra, e tendemos então a concordar com Lacan quando fala que será aquele o palco dos “arrolamentos do eu”. É de fato inesgotável, assim como a

vida⁴¹, e é um drama, um drama que se apresenta no desejo e na imagem que serve de pano de fundo para esse desejo, pois é quando me vejo como eu que me ponho a serviço (desejo) do outro, recordando uma vez mais a dialética do senhor e do escravo hegeliana. Ali, percebemos que o escravo serve ao senhor, e de outra forma o senhor serve ao escravo, donde Lacan compreenderá que lá está o desejo sendo cumprido de um e de outro lado. O desejo só encontra alguma coisa parecida com satisfação porque encontra eco no desejo do Outro.

E como encontramos isto na teoria do estágio do espelho? Ora, para que haja eco, é preciso que haja superfície, e a superfície para o desejo humano há de ser algo de humano, para que eu deseje o outro, é preciso que o outro exista, e perceba minimamente sua própria existência, e como temos insistido, essa quadratura a que chamamos eu se baseia, dá-se em primeira mão a partir e na imagem, na imagem do corpo próprio. Este corpo que sou, então, é o corpo do desejo: desejo meu, desejo do Outro, desejo meu pelo desejo do Outro. Com Hegel (1999) e com Lacan (1962), podemos dizer que o meu desejo só existe no campo do Outro.

Neste sentido, Lacan se opõe ao conceito de liberdade sartreana, o que ele aponta ao final do texto *O estágio do espelho*: a liberdade seria uma ilusão, uma “brincadeira espirituosa” que entende erroneamente o que acontece numa análise: o fato de o sujeito desvelar suas verdades em análise não exclui o também fato de que estas lhe foram impostas, e ele, alienado a elas enquanto discurso que veio do outro.

É que eles [os existencialistas] tocaram nessa negatividade existencial cuja realidade é tão vivamente promovida pela filosofia contemporânea do ser e do nada. Mas essa filosofia, infelizmente, só a capta dentro dos limites de uma *self-suficiência* da consciência, que, por estar inscrita em suas premissas, encadeia nos desconhecimentos constitutivos do *eu* a ilusão de autonomia em que se fia. Brincadeira espirituosa que, por se nutrir singularmente de empréstimos retirados da experiência analítica, culmina na pretensão de garantir uma psicanálise existencial (LACAN, 1953-54/2009, p. 102, grifo do autor)

Lacan localiza esta demanda filosófica na necessidade de uma sociedade utilitária, que se pretende promulgar livre, mas “uma liberdade que nunca se afirma tão autêntica quanto dentro dos muros de uma prisão” (idem). Desde Freud, sabemos que há uma tendência a negar (*Verneinung*) o que a análise expõe, aquilo sobre o que não temos domínio nem conhecimento. Ao revelar a agressividade presente em todo sujeito, desde o

⁴¹ A vida enquanto possibilidade, já que quando há morte, vida mais não há.

mais altruísta, a psicanálise abre espaço para a negação de uma realidade psíquica que pretende manter o homem na inércia da neurose enquanto disposição a colocar no campo do outro as queixas, as frustrações, a ignorar a própria implicação no destino que se segue. A novidade freudiana – há um desejo dentro de ti, desejo que não conheces, mas que te é tão íntimo que influencia e dita teus hábitos, constitui suas ações e também é teu sintoma – sempre foi negada, e o é por não fazer sentido diante da pretensa liberdade que é buscada perante um outro (a sociedade, as instituições etc.) que insiste em mostrar seu desejo, que insiste em exigir que o sujeito se posicione, e é preciso notar mais uma vez que não tratamos necessariamente do outro que vejo à minha frente, mas a posição de alteridade concernente ao psiquismo de cada sujeito.

Jogando com o conceito, Lacan faz uma metáfora da formação do eu, comparando a um estádio físico, uma “arena fortificada” onde são encenadas batalhas (conflitos internos) que evidenciam o isso (id), as pulsões do sujeito em sua busca por este saber sobre si próprio, como na análise, por exemplo. Como proposto no subtítulo, Lacan está sempre voltando, no texto, à experiência analítica para apresentar seus argumentos pelos quais a formação do eu se dá a partir do estádio do espelho.

Os sofrimentos da neurose e da psicose são, para nós, a escola das paixões da alma, assim como o fiel da balança psicanalítica, quando calculamos a inclinação de sua ameaça em comunidades inteira, dá-nos o índice do amortecimento das paixões da polis. *Nesse ponto de junção da natureza com a cultura*, que a antropologia de nossa época perscruta obstinadamente, apenas a psicanálise reconhece esse *nó de servidão imaginária* que o amor sempre tem que redesfazer ou deslindar (LACAN, 1953/2009, p. 103, grifos nossos).

Como dito no início, Lacan é a figura da psicanálise que pretende conjugar o biologismo marcante da obra freudiana com a necessidade que ele percebe de abrir na psicanálise o campo filosófico, para não dizer humano. Parece-nos, então, que a utilização da metáfora do estádio do espelho como maneira de situar a formação do eu e do registro imaginário é a porta de entrada do psicanalista nesse domínio pretendido. Do corpo biológico até sua passagem a imagem por meio do processo inicialmente especular e depois tornado imaginário, o sujeito forma sua função partindo do biológico para o subjetivo de uma forma tão imiscuída, tão própria – em concordância com o corpo próprio de Merleau-Ponty – que de fato, como anunciado no início do texto de 1953, está clara a oposição a qualquer entendimento cartesiano a respeito do homem. Lacan também denuncia um nó, nó de servidão, claramente em alusão à dialética hegeliana, para dizer que

não é possível ao homem ser do natural ao cultural sem o passo em conjunto com o outro. Se é na imagem que o eu se forma, este registro imaginário serve para a entrada na cultura, e não há entrada na cultura sem a alteridade. Há sempre o Outro.

O texto ora discutido é um dos marcos iniciais para o ensino lacaniano. Não se pretende dar conta de todo o sujeito, mas do papel deste momento (estádio) na formação da função do eu. É importante entender que tratamos aqui do registro imaginário, que os outros dois (simbólico e real) são fundamentais para entender o ensino lacaniano. Como visto, no momento em que surge o outro, ocorre já em nível simbólico, que é este momento da inserção da linguagem, linguagem esta que, para Lacan, é o conteúdo e forma do inconsciente, “estruturado como linguagem”.

2.2 O CORPO E O OUTRO

Há um outro, o Outro. O Outro é testemunha do estágio do espelho, o Outro então é percebido pelo outro quando o sujeito consegue perceber a si mesmo, naquilo que Lacan traduziu do termo alemão como “apercepção situacional”. Ao me ver no espelho, através da balança, vejo também o Outro, que antes já tem me visto, que me vê diante de si, uma consciência de si do outro que enxergo como alteridade.

Acima, notamos que Lacan aponta esse jogo imaginário, este âmbito onde se dá a formação do eu a partir deste corpo próprio como “a quadratura inesgotável para os arrolamentos do eu”. Por que ele diz isto? Se Sartre, que assim como Merleau-Ponty, dividia com Lacan horas e horas a fio de conversas num círculo estreito de amizades, afirma celeberrimamente que “o inferno são os outros”, extremando assim a liberdade característica de seu pensamento, Lacan diria de outra forma, sem oposição ao amigo, contemporâneo, algo como ‘a vida é partir do outro’. Quando Lacan fala de “quadratura”, parece designar justamente este corpo que será palco daquilo que o sujeito apresenta fenomenicamente: as somatizações, a própria fala.

Também fizemos notar que, num estágio anterior ao registro do imaginário, antes de o estágio do espelho operar, apresenta-se uma relação especular de algo que ainda não pode ser dito como eu, posto que em formação, em vias de formação, e que nesta relação especular se reproduz aquilo que vem de fora, que vem do Outro. Aqui teríamos uma contradição. Porém, é preciso notar, que esta concepção – o outro – não está presente no mimetismo da criança, na imitação motora que lhe é característica nesta idade, mas que vai

passar a existir a partir do momento – não cronológico – em que se passa da relação especular, para o registro do imaginário. Retomamos isto para salientar e adentrar neste domínio tão importante do ser: o outro. É no campo do Outro que opera esta passagem, ou melhor, é entre o eu – que já agora se forma – e o Outro – que agora é visado – que se opera a passagem que Lacan chamará de estádio do espelho.

Há um movimento para isso, cujo nome é “báscula do espelho”, termo apresentado por Lacan para designar o movimento imaginário onde o sujeito situar-se-á como objeto na relação com o Outro. Há que e ver um outro neste jogo, não apenas uma visada na imagem especular – que já é assim antes, como referido –, mas um sujeito outro que opere esta báscula, ou que pelo menos permita que esta báscula se dê. Lacan (1956/1998, 1955/2010) dirá que o outro é a testemunha deste movimento, ou seja, esta passagem da relação especular para a o campo do imaginário só é possível se for testemunhada, testemunhada pelo outro. Pois, é também no olhar do Outro que a criança se vê, o olhar do outro é também seu espelho. Na relação incipiente – mas já muito rica – entre mãe e bebê⁴², esta figura se apresenta como o primeiro outro, aquele que serve, primeiramente, à relação especular, e logo após – lembrando que falamos de um *continuum* não possível de ser delimitado, precisado, apesar da tentativa de uma pretensa psicologia do desenvolvimento – serve também como testemunha do jogo com o espelho que passa a ser imaginário, onde a criança encontra sua unidade primeira⁴³ na imagem do corpo próprio.

Situamos até agora o estádio do espelho e mesmo o Outro num suposto momento do sujeito, a infância, mas é importante destacar que este aspecto – o registro imaginário, donde proveniente a identificação, a diferenciação – não se restringe àquela idade, que os registros são permanentes, fazem parte da estrutura psíquica de cada sujeito. Os arrolamentos do eu durante a existência passam sempre por esse registro, estamos lidando com eles todos os dias: com os arrolamentos, com os outros, com o Outro.

Lacan, envolto com essas questões, utiliza-se de um exemplo com seus alunos no seminário, pinçando algo que lhe ocorrera não distante: estava descontente, chateado,

⁴² Note-se que nem sempre é a mãe quem faz o papel de figura materna. Todavia, quando assim colocamos, é lembrando que por ‘mãe’ reconhecemos toda aquela pessoa que figurar como primeiro outro, como figura materna para a criança, independente de ser sua genitora, logo, ‘mãe’ é dada aqui como função e não como condição necessariamente biológica.

⁴³ Se por um lado acordamos com Lacan sobre esta primeira unidade que se dá logo após um sujeito esfacelado, não unificado, também devemos notar que, naquele momento anterior, há uma unidade com a mãe, conhecidamente a partir de Freud (1996). Logo, vale diferenciar a unidade freudiana, situacional, subjetiva sim, mas do ponto de vista da mãe enquanto sujeito; e a unidade a que nos referimos, procedente do estádio do espelho e da formação do registro imaginário, lugar do eu, da formação do eu, agora sim, do ponto de vista da criança como sujeito.

frustrado, e lhe interpelam sobre seu contentamento, opondo ao professor que todos estavam contentes, ao que ele responde que sim, está contente porque os alunos estão contentes, mas não lhe foge a contradição do seu próprio dito.

Não é simplesmente por eu pensar isto cá comigo, mas por ser verdade – o essencial é que vocês estejam contentes (...) Contudo, com uma pequena margem. Não de todo *contente-contente*. Tinha havido um espaço entre os dois. Até me dar conta de que o essencial é o outro estar contente, ficara eu com meu não contentamento. Então, em que momento é que sou realmente eu? No momento em que não estou contente ou no momento em que estou contente porque os outros estão contentes? Esta relação da satisfação do sujeito com a satisfação do outro – entendam bem, em sua forma mais radical – sempre está em causa quando se trata do homem (LACAN, 1955/2010, p. 319)

Percebamos o quão fino é o limiar entre o eu e o outro. No que o outro é satisfeito, eu me satisfaço, mas eu mesmo não estou satisfeito antes disto, e além, continuo não de fato ou plenamente satisfeito. Dar cabo do desejo do outro é então suprir meu desejo? Sim, e não, parece-nos, ao ler este exemplo tirado da própria vivência do psicanalista para além e para aquém de sua função profissional, qual seja, ser um professor, com algo a mostrar, demonstrar, atestar a seus alunos. No limiar entre a satisfação do eu e no que desta satisfação do eu está a satisfação do desejo do outro, percebemos um movimento de balança que lembra o estádio do espelho. Como? O que eu olho no espelho sou eu, mas o movimento me permite ver o outro, e se ainda não o vejo, sou visto, e se estou dizendo isto, é porque sei de sua existência, existe aí uma identificação que ultrapassa mesmo o domínio da imagem, mas que é possível no campo simbólico, no discurso que o outro apresenta e me marca, e seu desejo que me causa – causa desejo.

Estamos agora numa aula do ano de 1955, onde ainda Lacan segue questionando o eu na teoria psicanalítica e onde cada vez mais percebe o papel do outro no campo do imaginário, donde se deslindará o campo simbólico (da linguagem) em seu ensino. É um texto com a face do seu ensino: controverso, como a psicanálise, com exemplos tão simples que se apresentam improváveis. Pois bem, Lacan inicia o texto falando de luas, de planetas, e fica claro o porquê deste destaque, quando pretende uma diferenciação do eu e do outro, o semelhante mesmo.

Com respeito ao eu, o que sabemos: Será que o eu é real, será que é uma lua ou bem uma construção imaginária? (...) não há meio de apreender o que quer que seja da dialética analítica se não assentarmos que o eu é uma construção imaginária. O fato de ele ser imaginário, isto não retira nada a este pobre eu – *diria até que é o que ele tem de bom*. Se ele não fosse imaginário, não seríamos

homens, seríamos luas. O que não quer dizer que basta que tenhamos este eu imaginário para sermos homens. Podemos ser ainda esta coisa intermediária que se chama louco. Louco é justamente aquele que adere a este imaginário, pura e simplesmente (LACAN, 1955/2010, p. 329, grifos nossos).

Uma vez mais, convidamos o leitor a afastar a ideia de imaginário enquanto algo da pura imaginação, algo que pretensamente não exista. O imaginário existe, ou não falaríamos dele, e é neste momento que estamos no registro do simbólico. É um registro do psiquismo que é o lugar do eu por excelência, como exaustivamente tentamos demonstrar com os dois textos anteriores. Ora, luas são reais, são por demais reais, tão reais e concretas que, segundo afirma o psicanalista, não falam. Caso o corpo fosse apenas uma coisa extensa, tão diverso daquilo que se chama mente, ele não falaria, e sabemos que fala, e fala porque é sujeito.

Para que se fale, é preciso a existência de um eu, um eu que habite este corpo, que seja neste corpo, um eu que é imaginário. Não é um eu imaginativo, apesar de que imagina, mas um eu imaginário, formado a partir da imagem do corpo próprio (ou vivido, diríamos com Merleau-Ponty), o que só é possível, como vimos na seção anterior, por ser dito pelo outro, visto pelo outro numa relação *a priori* especular e que desliza para um eu que assume (assunção) sua própria imagem. Ainda sobre este eu imaginário, Lacan adverte que não é também o que basta, pois se se congela neste outro imaginário, temos a loucura, onde o sujeito está preso num ideal que não faz dialética com o outro. Pois, há que haver uma balança, e aqui (re)encontramos o Outro, se lembrarmos de um reconhecimento em Hegel, que oportunamente não aprofundaremos agora.

Então, ser o eu um eu imaginário não é da ordem da incompletude, pelo menos não por enquanto, como diz, “é o que ele tem de bom”, ser imaginário. Não é o *bem* aristotélico, é o bom no sentido de que é singular, que faz deste corpo homem, homem da imagem, afinal, uma lua não vê a si mesma, tampouco dialoga com outra lua. O homem, sim, porque é primeiro imagem de si mesmo, e se assume enquanto tal.

Mas, há o Outro. Lacan vai dizer que este eu não é total, não pode ser, ou então, “estaria cada um no seu canto, total, não estaríamos aqui juntos, tentando organizar-nos” (idem, p. 330). Se tentamos nos organizar, como diz o autor, se entramos neste jogo a que chamamos dialética, é precisamente porque algo falta, porque não somos totais, porque este eu imaginário não pode bastar, ser o homem todo, um ideal não precisa de um real, não precisa de nada, é pura concretude, e não é isto que é o homem, não é pura concretude, e também não é o nada.

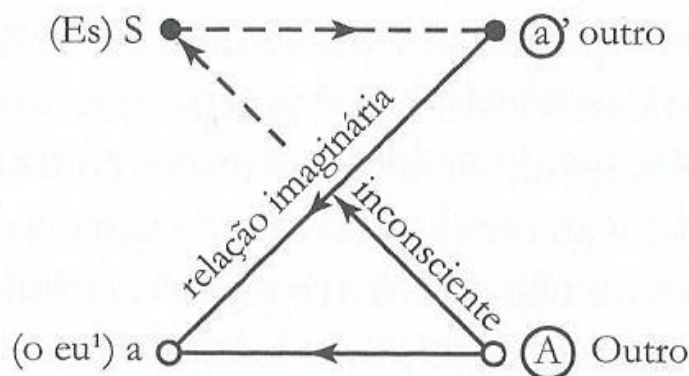


Figura 02: esquema L.
Fonte: LACAN, 1955/2010, p. 330

Eis o famoso esquema L, ou esquema lambda, apresentado neste texto sobre o qual ora nos debruçamos. No canto esquerdo inferior temos o eu em cuja imagem vemos o outro, a' , e talvez não seja forçoso recordar o título deste trabalho: *o corpo como espelho do Outro*. Vemos, na ligação entre os dois, que não mais se apresenta a relação especular de outrora, aqui já se deu a metáfora do espelho, temos uma relação imaginária, com todos os meandros já trabalhados acima.

O que a análise nos ensina, por outro lado, é que *o eu é uma forma absolutamente fundamental para a constituição dos objetos*. Em particular, é sob a forma do outro especular que ele vê aquele que, por razões que são estruturais, chamamos de seu semelhante. Esta forma do outro tem a mais estreita relação com o seu eu, ela lhe pode ser superposta, e nós a escrevemos a' (LACAN, 1955/2010, p. 330, grifo nosso).

Convém fazer notar como esse eu da relação imaginária está no cerne da apreensão dos objetos, do mundo circundante. E este objeto também é o Outro. É a identificação que encerrou a explanação da seção anterior. Ora, não posso ter acesso ao outro em sua totalidade, conquanto eu mesmo não posso ser para mim em totalidade, em ideal, então, a relação que estabeleço com o outro tem de ser imaginária, ou seja, no campo de uma imagem, de uma identificação. Trata-se de uma relação saudável, se nos é permitido dizer. Saudável porque, como demonstrado na figura, barra o movimento que se faria a partir de um grande Outro que tomaria o sujeito. O Outro, com 'o' maiúsculo, é este que toma o sujeito da loucura, o psicótico que se vê tomado pelo desejo do Outro de forma incomensurável, absoluta, devoradora, cerceadora de qualquer laço social, pois teremos

neste exemplo uma relação imaginária que em algum momento encontrou uma falha que, por ser estrutural, pôs o psicótico na condição de fora de qualquer discurso com o seu semelhante, a não ser o do delírio, da alucinação, que por sua vez é no campo do Outro, da linguagem que o toma.

É preciso, então, que haja esta relação imaginária para que possamos nos situar, o eu, o outro, em suas respectivas posições de objeto. Como diz Lacan (1955/2010, p. 331): “Na medida em que o sujeito os [os semelhantes, como objetos] põe em relação com sua própria imagem, aqueles com quem fala são também aqueles com quem se identifica”. É preciso então uma identificação que só pode decorrer no campo da imagem, e isto justifica mais uma vez este eu imaginário necessário a qualquer dialética com o outro, o semelhante, para não estar à mercê do Outro, que pode surgir como total e vilipendiador, como em algumas patologias.

Não há presunção de uma dialética sem uma hiância. Tenho de estar afastado do outro, justamente o Outro a que viso não posso ter acesso totalmente, por isto, apenas como imagem, como essa identificação.

Eles [os Outros] estão do outro lado do muro da linguagem, lá onde, em princípio, jamais o alcanço. São a eles que, fundamentalmente, viso cada vez que pronuncio uma palavra verdadeira, mas sempre alcanço a', a'', por reflexão. Viso sempre aos sujeitos verdadeiros, e tenho de me contentar com as sombras. O sujeito está separado dos Outros, os verdadeiros, pelo muro da linguagem. (...) Quando fazemos uso da linguagem, nossa relação com o outro funciona o tempo todo nesta ambiguidade (idem, p. 331).

Essa ambiguidade é o lá e o cá. Sou eu a dizer do outro, que por sua vez, diz de mim. Sou eu a tomar o outro como objeto, e por isto e assim, colocar-me na posição de objeto do Outro. A dialética hegeliana do senhor e do escravo encontra bastante sentido neste dito de Lacan. A incompletude do eu é a incompletude da imagem. Basta lembrarmos que a imagem, tal como foi demonstrado na explicação do experimento da física ótica, por mais que pareça, não se trata do real, do concreto, e aquelas flores que se podem ver no espelho não de fato as flores e jamais poderão ser.

Na relação imaginária, do eu imaginário com os objetos, com o outro, temos esta incompletude, este não-saber-o-que-se-é e por isto não dar conta plenamente daquilo que poderia vir a ser o outro. É um devir incerto, por assim dizer. A comunicação se repete para sempre, a fala é repetida, porque “o sujeito não sabe o que diz, e pelas mais válidas razões, porque não sabe o que é. Mas ele se vê. Ele se vê do outro lado, de maneira

imperfeita, devido ao caráter fundamentalmente inacabado da *Urbild* especular” (LACAN, 1954-5/2009, p. 331). É esta relação, do especular ao imaginário, que permeia toda relação possível com o outro. O que falo é meu, mas é falado para o outro, e é desejado pelo Outro, mas nunca como uma completude no sentido de eu dou aquilo que me é pedido. Isto seria impossível, assim como impossível também é trazer do outro para mim algo que dê conta da minha angústia, do meu desejo. Desse conta, parar-se-ia de desejar, e a roda do desejo não para, não cessa, como a vida.

CAPÍTULO 3

O corpo que sou

Nesse ponto, o filósofo que é Maurice Merleau-Ponty deixa os psicanalistas envergonhados por haverem abandonado o que pode afigurar-se aqui de essencial, ao alcance de se resolver melhor (LACAN, 2003, p.191)

É claro que o Outro não poderia ser confundido com o sujeito que fala no lugar do Outro, nem mesmo por sua voz. O Outro, se é o que digo, o lugar onde isso fala, só pode colocar uma espécie de problema, o do sujeito anterior à questão. Ora, Freud percebeu isso admiravelmente (LACAN, 1962/2005, p. 72)

O homem das ciências é o homem das certezas. Da busca incessante das certezas sobre a vida, o universo e tudo mais. O mal-estar na civilização se dá, atualmente, diante do fracasso do homem de descobrir o mundo através das lentes que levam longe no universo, longe nos tecidos do próprio corpo, que raramente é pensado como corpo próprio, esta experiência perceptiva que Merleau-Ponty nos ensina ser fundante para o sujeito mesmo. Há que se levar o corpo em consideração. Será que podemos dizer que a psicanálise corre em paralelo à filosofia?

“O que sou eu?” – é a pergunta que leva Descartes a fundamentar pela primeira vez na história das ideias o conceito de sujeito. O projeto do *Discurso do método* se encontra explícito em seu próprio título: trata-se de “procurar a verdade nas ciências”. O que é verdadeiro para Descartes é o que pode ser concebido “clara e distintamente” unicamente pela razão. Eis o passo precursor para o desenvolvimento da ciência moderna. O sujeito que será definido pelo método cartesiano não é outro senão o sujeito da ciência. É esse mesmo sujeito da ciência sobre o qual opera a psicanálise – eis a tese de Lacan. Sem o advento do sujeito com Descartes, a psicanálise não poderia ter vindo à luz (QUINET, 2003, p.11).

Apesar de não ser uma citação direta do próprio Lacan, esta elucidação de um psicanalista brasileiro nos serve de amostra para localizar a filosofia não apenas historicamente anterior à psicanálise, também não epistemologicamente anterior, coisas que são por demais óbvias, mas, podemos dizer, a partir do que Lacan expôs durante toda a

sua obra e foi resumido acima, que a psicanálise é necessariamente oriunda da filosofia. Se este fato é válido para todas as ciências, para todos os campos do saber, tanto melhor: é uma forma de enquadrar a psicanálise neste corpo imenso de conceitos a respeito do homem, do mundo, e do que não se explica. Pois, que a psicanálise sempre foi vista como subversiva, desde Freud, e Lacan, dentro do próprio corpo de psicanalistas, ao convidar outros olhares (a filosofia, a linguística, a matemática) para o inconsciente, o homem e suas relações com o mundo, foi tomado como subversivo entre os freudianos.

Por que dizemos *em paralelo*? A psicanálise não pretende explicar a filosofia, e a filosofia não tem em seu escopo a psicanálise. Elas não se misturam, mas vale aqui localizar que é para dar conta do sujeito que interroga o mundo a partir da ciência que a psicanálise existe. Porque esse sujeito sofre, e em seu sofrimento está a assinatura de um inconsciente que, por mais que lhe seja estranho, lhe é próprio⁴⁴, e é este estatuto que a psicanálise pretende apresentar ao sujeito que a ela se submete: a elucidação desta verdade incompleta.

Fica claro, ao examinar os textos de Merleau-Ponty, especialmente aqueles que tangenciam e penetram na questão do corpo, mais especialmente o *Fenomenologia da percepção*, o quanto ele pretende se distanciar da psicologia clássica, o quanto a veia filosófica se sobressai no trato que dá ao problema do corpo e como este corpo é a sede e o próprio sujeito. No campo da psicologia, em seus cursos na Sorbonne, aos alunos dava a deixa e a queixa a respeito de uma psicologia que pretendia seguir os passos de uma medicina que toma o sujeito como objeto de estudo, como objeto da ciência, ao passo que só é possível qualquer visada ao corpo como sujeito, sujeito que sou em meu corpo que sou.

Também é preciso dizer, não obstante, que a psicanálise não deve ser colocada como correspondente ou correlata à filosofia como fenomenologia. Ao propor um inconsciente estruturado como linguagem, um psiquismo organizado nas amarrações possíveis e subjetivas, primariamente, desses três registros (real, simbólico, imaginário), Lacan estabelece um pensamento estruturalista, que por esta definição se distancia do caráter fenomenológico do pensamento merleau-pontyano. Decerto que não pretendemos refutar a interlocução ora proposta, senão apontar, justamente como interlocução, as

⁴⁴ Para isto, Lacan cunhou o termo *extimidade* (*extimité*, em francês). Trata-se de um neologismo para explicar algo que é ao mesmo tempo interior e exterior, está dentro e está fora. É algo topologicamente de fora que se apresenta fenomenologicamente dentro. Vale notar que, em latim, dispomos da palavra *extimus*, mas que talvez não deva ser relacionada ao neologismo de Lacan, e sim como oposição à palavra *intimus* (IANNINI, 2015).

distâncias cabíveis entre os pensamentos dos dois teóricos. O que em Merleau-Ponty é fenomênico, em Lacan diz respeito a uma condição de estrutura: por isto, imutável enquanto tal. A nosso ver, todavia, este corpo-próprio como fenômeno do ser não elimina a teorização lacaniana, e em alguns pontos como temos tentado demonstrar, aproximam-se, isto se guardarmos as devidas proporções no entendimento das naturezas de ambos os pensamentos.

3.1 MERLEAU-PONTY ENCONTRA LACAN

A análise como ciência é sempre uma ciência do particular (LACAN, 1953-4/2009, p. 33)

A Merleau-Ponty não escapou o caráter de incompletude no sujeito, e ele pôde afirmar isto num exemplo por demais semelhante a Lacan, como visto no capítulo anterior, onde falamos do estágio do espelho. Debruçando-se sobre a ideia de que não podemos tomar corpo como objeto, o filósofo cita a imagem no espelho: “ela ainda me remete a um original do corpo que não está ali entre as coisas, mas do meu lado, alguém de qualquer visão” (MERLEAU-PONTY, 1945/2011, p. 135). Ele não nomeia de objeto *a*, causa do desejo, como faz Lacan, mas fica evidente que ao filósofo não escapou o fato de que aquilo que o espelho mostra, que a imagem (que seja a partir de outras fontes, até mesmo nas ressonâncias, cada vez mais potentes, que esquadrinham o corpo humano por dentro) jamais vai mostrar o corpo pleno, o corpo próprio, porque ele se constitui a partir de um real que não pode ser dito, mostrado, figurado numa imagem.

O estágio do espelho é um correlato, como já afirmamos noutro ponto deste trabalho, da tópica do imaginário. Será sempre uma tentativa justificada fazer a diferença entre a imaginação e o imaginário, este registro onde encontramos a imagem na formação do sujeito. Merleau-Ponty decerto não diria na mesma letra que Lacan, se é que diria algo a respeito, mas não é difícil encontrar em sua obra algumas colocações a respeito de uma imagem que parece ser a do espelho, que interessa à nossa argumentação:

A palavra imagem é mal reputada porque inconsideradamente se acreditou que um desenho era um decalque, uma cópia, uma segunda coisa, e a imagem mental era um desenho desse gênero do nosso “bric-à-brac” privado. Mas, se, com efeito, ela não é anda de semelhante, o desenho e o quadro, da mesma maneira que ela, não pertencem ao em-si. São o *interior do exterior e o exterior do*

interior, que a duplicidade do sentir possibilita, e sem os quais nunca se compreenderá a *quase-presença* e visibilidade iminente que constituem todo o problema do imaginário (MERLEAU-PONTY, 1963, p.40, grifos nossos)

Escapa-se aí ao entendimento errôneo que poder-se-ia fazer do imaginário, é o próprio Merleau-Ponty que nos avisa. Esta imagem do corpo que está formação da função do eu e que ao mesmo tempo não é o eu, ora, utilizando Merleau-Ponty, fosse a imagem a coisa em-si, não seria imagem de tal. Mas, a imagem diz do corpo, do corpo próprio. E é nesse jogo imagético que está contido e que figuram as minúcias da vida cotidiana, nas relações do sujeito com o mundo, onde temos isso mesmo de uma *quase-presença*, de algo que escapa daquilo que se vê no corpo, quando me utilizo deste estranho recurso que é o espelho, que como o filósofo diz, possibilita-me a visão do corpo todo que eu não teria de outra forma, mas que obviamente não é o corpo próprio. Entendemos, a partir disto, que há um deslizamento entre essa imagem do corpo e o corpo (próprio), e neste deslizamento está o eu e seus arrolamentos no palco da vida, e isto construtivamente.

O imaginário está muito mais perto e muito mais longe do atual; mais perto, visto ser o diagrama da sua vida em meu corpo, a sua polpa ou o seu avesso carnal expostos pela primeira vez aos olhares (...) Muito mais longe, visto o quadro só ser um análogo segundo o corpo, visto ele não oferecer ao espírito ocasião de repensar as relações constitutivas das coisas, mas ao olhar, para que este os espouse, os vestígios da visão do interior, e à visão *aquilo que a atapeta interiormente, a textura imaginária do real* (MERLEAU-PONTY, 1963, p. 41, grifo nosso)

Mesmo a um leitor de Lacan, se desavisado, o trecho acima passaria facilmente por um dito deste psicanalista francês. O caráter “muito mais perto e muito mais longe do atual” que o filósofo indica faz ressoar a noção de extimidade que discutimos há pouco. Merleau-Ponty fala da arte e assim desliza para a imagem e o imaginário, sugerindo-nos como este análogo do corpo – a imagem – é também uma outra coisa, e ao mesmo tempo algo da coisa-em-si. O imaginário se articula com o real, e esta articulação está numa das bases do sujeito. O corpo imaginário diz do corpo real, mas não é o corpo real, que é em si inalcançável em seu em-si.

O que olho no espelho é uma figura muitíssimo semelhante a mim, mas não sou eu, não é todo o meu corpo. O objeto *a*, ou esse dado de incompletude que Merleau-Ponty situa ausente na figura do espelho também não se trata de nada do transcendente, mas do “aquém de qualquer visão”. Por este dito é que sustentamos que o filósofo trata da mesma coisa que trata Lacan: algo da constituição do sujeito.

De fato, Merleau-Ponty também foi um professor de psicologia, como dito. Decerto não era um clínico, mas a ele não fugia a noção de que é nas assim chamadas patologias que encontramos um tanto do funcionamento dito normal, em termos de psiquismo. Na sua obra mais conhecida, e que foi parcialmente trabalhada nesta dissertação, ele partiu em vários momentos da observação do logo famoso paciente Schneider, sujeito que o levou a fazer uma série de questionamentos sobre esquema corporal, corpo próprio, intencionalidade, como tivemos a oportunidade de expor, reutilizando suas indagações e conclusões a respeito de como este paciente em particular – porque só assim se pode tratar o sujeito – e como o sujeito dito normal opera no mundo vivido, em seu corpo próprio. Naturalmente, não fazia parte de seu ensino a prática clínica, então, ele não propõe método de cura, não analisa prognóstico, aliás, o psicanalista, se faz isto, faz muito parcamente, deixando para o cientista psicólogo tal empresa.

O que Merleau-Ponty faz é o trabalho mesmo do filósofo: naquilo que é presente, no caso, a patologia de Schneider, indaga daquilo que pode ser geral, daquilo que pode, senão conduzi-lo a uma verdade, mas a um caminho na busca de alguma verdade, ainda que incompleta, ainda que parcial. Neste sentido, somos levados a lembrar do início do caminho de Sigmund Freud, aquilo que o levou às inquietações que ao longo de décadas fomentaram a descoberta do inconsciente, a criação de um *corpus* teórico, que hoje em dia, e sempre a partir dele, chamamos de psicanálise.

Ora, foi inquietado com as histéricas que Freud chegou ao inconsciente, e para tentar dar conta deste inconsciente, lançou-se a trabalhar e teorizar a sua metapsicologia. Foi porque o adoecimento da histeria não tinha explicação nos tecidos cerebrais que Freud percebeu que algo mais se ocultava nos comportamentos e sintomas de seus pacientes, e foi por um dia entender que estes mesmo pacientes lhe ‘mentiam’ é que ele pôde dar conta da fantasia como processo fundamental de enfrentamento da realidade psíquica, da demanda do outro, e há pouco vimos um Lacan debruçado sobre como se dá esse processo de enquadrar a si mesmo e com isto o outro neste mesmo circuito de si mesmo, ou seja, a fantasia, que apesar de não corresponder a tal, não é possível senão através do campo do imaginário, da relação com o outro a partir de uma identificação que remonta aos primórdios do eu, da formação da função do eu, do estágio do espelho e da tópica do imaginário.

No primeiro capítulo, anunciamos uma intencionalidade paradoxal, para dizer o mínimo: *sou sujeito quando escolho aquilo que quero ver, sou sujeito quando dou atenção*

àquilo que quero ouvir, sobretudo, sou sujeito quando, mesmo contra minha aparente vontade, acabo dando atenção a algo que supostamente não quero ouvir. Ao falar do sujeito, especialmente sob a ótica da psicanálise, seguindo a esteira acima comentada de Freud, a pinçar entre os sintomas histéricos aquilo que falava do sujeito do inconsciente, é premente, diríamos óbvio que se tratasse de paradoxo. Mesmo na interpretação psicanalítica, o sujeito tende a escapar, naquilo que o analista tenta decifrar, e que precisa muitas vezes de um tempo mais curto para chegar a uma verdade – sempre inconsciente, se real – mais *profunda*, por assim dizer.

Se, num ato-falho, acabo por dizer algo que *aparentemente* não quereria dizer, e que insistiria fortemente que não mesmo pretendia dizer, mas digo por ser algo do desejo que lá estava recalcado⁴⁵. Nas palavras de Lacan (1949/1998, p. 230), “é um discurso bem-sucedido”. Naquilo que escutamos, também há uma predisposição ao que nos chega àquilo que vulgarmente chamamos atenção. Pensando, com Lacan, sobre os significantes, sobre um inconsciente estruturado como linguagem, entendemos que haverá sempre algo do significativo que nos *pegará*, tomará nossa atenção.

Uma intencionalidade, sim, tratando-se do sujeito do inconsciente, para o qual determinadas palavras, sons, imagens despertam um interesse que diz de um desejo que não obstante está recalcado, e que inclusive nem todo ele – talvez nem muito – seja dado sequer em análise, mas é sinal de um real que por ser tão real é indizível, como já colocamos anteriormente, e inacessível, mas que se faz presente nas formações do inconsciente que experienciamos todos os dias, em geral, sem nos darmos conta, até que isto influencie em uma intenção mais pragmática, podemos dizer, consciente.

O corpo da imagem torna-se assim [imaginário, por ser o corpo da unidade corporal] um corpo falante. Mas, o que é exatamente um corpo falante? O que torna humano um corpo é que ele seja, com efeito, um corpo falante. O termo “falante” não funciona aqui como um adjetivo que complementaria um substantivo definido de antemão – o corpo – acrescentando-lhe o ato de falar. O erro habitual da psicologia é pensar que a fala é uma função cognitiva do corpo, um comportamento aprendido, ainda que ela seja sustentada de maneira inata em uma estrutura profunda do organismo. Isso é falso. Nem a fala nem a linguagem são redutíveis a funções cognitivas, pois essas funções, entendidas como funções orgânicas, dependem *a priori* da relação do sujeito como significante, com a

⁴⁵ O básico entendimento sobre a teoria do recalque: aquilo da pulsão que é presa, permanecida num nível inconsciente, acaba por vir à tona de alguma maneira, como formação do inconsciente, como é o ato-falho. Quando, por força também inconsciente, do supereu, uma pulsão é mantida oculta, a algum momento ela irá aceder na lona da vida anímica do sujeito, por exemplo, através do ato-falho, classicamente exemplificado por Freud na pessoa do congressista que, com parco interesse em levar a cabo uma sessão enfadonha da câmara, diz, na abertura dos trabalhos daquele dia de votação: “declaro encerrada a sessão!” (FREUD, 1916-7, p. 72).

estrutura da linguagem que o precede, enquanto corpo e enquanto ser que fala. De fato, uma língua não se aprende, ela se transmite a partir de uma experiência de gozo que toca o corpo da imagem (BASSOLS, 2015, p. 2).

Como se vê, no desenvolvimento mais atual da psicanálise de orientação lacaniana, seguimos em oposição à redutibilidade das funções do eu a meras funções corporais, como o texto acima aponta, funções cognitivas, como a fala. O sujeito da possibilidade e da intencionalidade, do corpo próprio no mundo vivido, que é este sujeito de Merleau-Ponty que se apresenta como relacionado ao eu imaginário lacaniano, assim como não se resume ao conglomerado de tecidos, carne, ossos, também não pode ser tomado como um somatório de funções que se interligam e formam um todo que seria mais próximo do ideal, este ideal imaginário que, como vimos no capítulo anterior, Lacan tenta distanciar, como sendo um total impossível ao eu, a não ser pelo viés da loucura. A psicanálise vai dizer que há aí o que o autor acima chama de “relação do sujeito com o significante”, que demonstra a intencionalidade evidente no lançar-se do sujeito no mundo e aos objetos.

Parece-nos, então, voltando à introdução deste capítulo, que Merleau-Ponty encontra, sim, Lacan, na medida em que preservamos o caráter fenomenológico do seu pensamento, sem querer imiscuir as duas teorias, apenas considerando-as em separado, como insistimos em ser toda a forma possível de dialogar psicanálise e filosofia: em paralelo.

3.2 O ESQUEMA CORPORAL MERLEAU-PONTYANO E O ESTÁDIO DO ESPELHO LACANIANO

Não notamos o suficiente que outrem nunca se apresenta de face (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 141).

Ao filósofo francês não escapa o entendimento de que nós, seres humanos, sujeitos, não somos apenas um amontoado de órgãos, um sistema repleto de tecidos que funciona. O outro, na ciência, talvez, pode até me tomar assim, e basta nos lembrarmos de nossa última consulta com um médico para sabermos que, sim, o outro pode nos tomar desta forma, e isto não necessariamente é um problema. Mas, para mim, diz Merleau-Ponty (2011, p.143), não posso ser tomado assim, “meu corpo inteiro não é para mim uma reunião de órgãos justapostos no espaço”. Essa ideia, como foi discutido no primeiro capítulo, ajuda a

distinguir o sujeito do corpo próprio da determinação de objeto que se poderia ter na psicologia clássica.

Voltando a Merleau-Ponty, e destacando o subtítulo, vem a pergunta: então, esquema corporal e estágio do espelho se correspondem? Sim e não, especialmente não. Uma distinção patente seria de ordem cronológica. Quando Merleau-Ponty se refere ao esquema corporal, o sentido está bem no presente, e isto faz com que possa ser a qualquer momento. Ou seja, o esquema corporal pode ser pensado no aqui e no agora, enquanto estou digitando isto, tenho meu esquema corporal a serviço do entendimento do que seja meu corpo próprio, e daqui a cinco minutos, também, cinco minutos atrás, igualmente – isto talvez seja questionável – e amanhã, e assim por diante, dependerei do meu esquema corporal até mesmo para atuar no mundo sensível. Essa forma gestáltica que representa “uma tomada de consciência global de minha postura no mundo intersensorial, uma forma” (p.145) é algo sempre presente, não restrito a um momento.

O sujeito do corpo próprio está no mundo, no mundo vivido. “É vidente e é visível”, sugere o filósofo. Mas, não é dado *a priori*, não se deve procurar ver um caráter imanente do corpo próprio com relação ao mundo, pois aquele é o resultado de um processo, que insistimos aqui, parece se dar no estágio do espelho lacaniano. É a partir de um corpo que é carne que se dá o corpo próprio.

Essa interioridade não precede o arranjo material do corpo humano, e tampouco dele resulta. Se nossos olhos fossem feitos de tal sorte que nenhuma parte do nosso corpo nos incidisse sob o olhar, ou se algum maligno dispositivo, deixando-nos livres de passear as mãos sobre as coisas, nos impedisse de tocar o corpo – ou simplesmente se, como certos animais, tivéssemos olhos laterais, sem sobreposição dos campos visuais –, esse corpo que se não refletisse, que se não sentisse; esse corpo quase adamantino, que inteiramente não fosse carne, também, não seria um corpo de homem, e não haveria humanidade. Porém, a humanidade não é produzida como um efeito por nossas articulações, pela implantação dos nossos olhos (e ainda menos pela existência dos espelhos que, no entanto, *são só o que torna visível para nós o nosso corpo inteiro*). Estas contingências, e outras semelhantes, sem as quais não haveria homem, por simples soma não fazem que haja um só homem. (MERLEAU-PONTY, 1963, pp. 38-9, grifos nossos).

Podemos agora retomar o que já utilizamos a respeito deste filósofo, que dizia: “só se vê aquilo que se olha” (MERLEAU-PONTY, 1963, p. 33). Não pretendemos aqui fazer da intencionalidade narrada por Merleau-Ponty correlato do desejo que vemos operar na psicanálise, mas podemos dizer que são conceitos que dizem do sujeito, este que é no corpo próprio, com Merleau-Ponty, e do inconsciente, com Freud e Lacan. E que não há

movimento onde este sujeito não esteja presente, ainda que determinado como “involuntário” segundo algum ditame de uma ciência válida.

Já o estágio do espelho lacaniano é um momento, é um fenômeno com uma localização temporal, apesar de não determinada exatamente para todos. Lacan informa que esse evento se dá por volta dos 18 meses, mas obviamente não se trata de um tempo preciso, aliás, tal idade seria bastante discutível. Ele utiliza o estágio do espelho para explicar uma etapa inaugural da formação do eu, trata-se de um Lacan às voltas com as questões relacionadas ao registro do imaginário, e como a partir desse conceito se pode entender o processo de subjetivação, por assim dizer. O filósofo, por outro lado, usa seu esquema corporal⁴⁶ para designar o estado perceptivo do sujeito a respeito do corpo próprio, em todo o tempo.

Porém, podemos ainda dialogar sobre esses dois conceitos, que não idênticos, não se eliminam, não se contradizem, e que inclusive podem ser complementares em nosso argumento. Ora, o que figura no imaginário proposto por Lacan no estágio do espelho? O corpo! A tomada de consciência, ou para utilizar os termos lacanianos daquela época, a assunção jubilatória como esta atitude de assumir em contentamento e excitação o delineamento do corpo que se perfila no espelho e em báscula com o olhar do outro... está em consonância com o surgimento, talvez, de um esquema corporal, este sim, o esquema corporal proposto pelo filósofo. Se percebemos no conceito de esquema corporal uma unidade gestáltica deste corpo próprio em sua intencionalidade, teremos esta intencionalidade também a partir do momento que o eu, na experiência metafórica do espelho, passa a ter condições, por ser unidade, e por haver discurso, lançar-se ao outro, aos objetos, ao outro tomado nas relações objetais.

E do que se trata essa função de que Lacan fala nos *Escritos* e que entendemos ser também ser coerente com o sujeito do corpo próprio merleau-pontyano? Função do eu, intencionalidade. Intencionalidade e desejo. Entre mim (*moi*) e o Outro, o que há é o desejo, poderíamos dizer com Lacan, e entre mim e o objeto, o que há é a intencionalidade, afirmamos com Merleau-Ponty. Este corpo que sou – e disto não posso duvidar, e mesmo se duvido, ainda sou, e aqui Descartes nos ajuda – é intencional, lança-se no mundo vivido e no desejo que opera as relações imaginárias com o Outro, e é justamente aqui que

⁴⁶ Vale salientar que este termo, *esquema corporal*, não é inaugurado por Merleau-Ponty. Antes de utilizá-lo na *Fenomenologia da percepção*, o filósofo faz um brevíssimo apanhado do que seria esta noção anteriormente, de como a psicologia entende o que venha a ser esquema corporal, para só então apresentar o seu entendimento sobre isto, incorporando-o na discussão sobre a espacialidade do corpo próprio.

encontramos a perspectiva do que vem a ser este Outro, diverso daquilo que costumeiramente chamamos o outro, o semelhante.

No esquema lambda, do qual brevemente tratamos no segundo capítulo, Lacan deixa clara a relação do eu como apreendedor dos objetos, tal qual o corpo em Merleau-Ponty. Se temos uma função do eu que parte do corpo próprio enquanto percebido (assunção jubilatória) na imagem especular, entendemos que os franceses falam, senão do mesmo processo, pelo menos do mesmo resultado: um eu, um sujeito que é em seu corpo, também a partir de seu corpo, e que é desta quadratura que partem todas as suas relações no mundo vivido, e com o Outro.

Não é precisamente a mesma coisa – não nos é oculto que estes pensadores discordariam em alguns aspectos se seus respectivos pensamentos acerca do homem fossem tivessem sido postos, a saber, o que apontamos na seção anterior, sobre o paralelo que não se poderia imiscuir, entre fenomenologia e psicanálise, em especial o desenvolvimento do pensamento lacaniano, estruturalista, que nem por isto invalida o desenvolvimento inicial, sempre válido – mas temos que o corpo próprio de Merleau-Ponty guarda fortes semelhanças não com o eu do estádio do espelho em si, mas que é este corpo próprio que serve à metáfora do estádio do espelho, e neste sentido não nos parece despropositado o uso que Lacan faz deste termo, corpo próprio, em seus escritos sobre a tópica do imaginário e o estádio do espelho.

O corpo como espelho do outro diz da metáfora do espelho, mas também da relação com o Outro. Haja ou não haja espelho... a criança está diante do outro, o semelhante, e no registro do Outro. Porque sempre há o Outro, da mesma forma que o eu sempre é no corpo. Porque o eu parte do corpo – como imagem – e é no corpo – como função. O corpo que sou é evidenciado nos desenvolvimentos teóricos de Merleau-Ponty e Jacques Lacan, cada um à sua maneira, respectivamente, como fenômeno e como estrutura, mas um homem não apartado do corpo, não somente tributário, mas sendo este corpo.

Desta tentativa de interlocução sobre dois pensadores de tamanha envergadura, cedo surgiu uma questão problemática, qual fosse: se essa interlocução de fato seria possível, e mais, se seria passível de um trabalho filosófico. Feito este pequeno percurso dissertativo, percebemos que não somente a interlocução é possível, como é frutífera. Seria arriscado pensar – sem base em literatura comprobatória – que o percurso epistemológico de um pensador tenha influenciado diretamente no do Outro a respeito do corpo e do sujeito, apesar de serem contemporâneos e amigos.

Fica claro que a conceituação lacaniana do estágio do espelho como formador da função do eu é preciosa mesmo para compreender a noção de esquema corporal e corpo próprio desenvolvida por Merleau-Ponty. Ou seja: aquilo que Lacan observa a partir da prática clínica e tenta organizar em forma de uma epistemologia, o resultado deste processo (e não da conceituação, fique claro) Merleau-Ponty encontra não somente presente no corpo próprio, mas sendo fenomenologicamente o corpo próprio. Ora, levando-se em consideração que ambos os pensadores investigavam o sujeito, bem como suas relações com o corpo, temos aí de fato um provável encontro, cuja amarração tentamos fazer nesta dissertação.

Ao seguir um rigor filosófico em pesquisa, foi-nos interposto o óbvio limite: prescindir de casos clínicos na pesquisa em si e na composição do material escrito, o que logramos respeitar, sem certa surpresa. Como dito antes, o esforço de Lacan em tentar salvar a psicanálise de um biologismo ao qual Freud se viu necessariamente implicado por sua época e sua premência de desenvolver uma teoria aceitável como ciência, isto é, a tendência lacaniana a dar à psicanálise um teor filosófico, foi a via possível de esta pesquisa ser realizada como interlocução no campo da filosofia. O rigor de seus escritos e do material produzido no circuito do seu pensamento permitiram articular os conceitos do psicanalista aos conceitos do filósofo francês que manteve objetos de estudos que entendemos como próximos e de grande interesse para a psicanálise.

Ao voltar, agora, o olhar para esse filósofo, percebe-se como Merleau-Ponty manteve em sua obra o interesse por assuntos intimamente ligados aos pensamentos dos pós-freudianos: a linguagem, o corpo, o outro, a sexualidade. Então, foram os caracteres acima descritos a respeito dos dois pensadores que possibilitou a este trabalho ser feito no campo da filosofia, abrindo mão inclusive da principal e mais comum via de pesquisa psicanalítica, a clínica. Assim, psicanálise como pensamento pôde ser visada pela filosofia enquanto pesquisa.

REFERÊNCIAS

- ARANTES, Paulo Eduardo. Hegel no espelho do Dr. lacan. In: SAFATLE, Vladimir (org.). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Unesp, 2003.
- BASSOLS, Miquel. Corpo da imagem e corpo falante. Texto de orientação para o X Congresso da Associação Mundial de Psicanálise. Disponível em: <<https://www.congressoamp2016.com/uploads/53c2488eebb849ba919a5646a3a0e5028cd0791.pdf>> Acesso em: 17 set. 2015.
- CAMINHA, Iraquiton de Oliveira. A experiência de sentir e o sujeito da percepção em Merleau-Ponty. In: CAMINHA, Iraquiton de Oliveira; SILVA, Marcos Érico de Araújo (orgs.) *Percepção, corpo e subjetividade*. São Paulo: LiberArs, 2013, p. 113-122.
- DAFUNCHIO, Nieves Soria. *Confinos de la psicosis*. Buenos Aires: Del Bucle, 2008.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. São Paulo: 34, 2010. 2ª edição.
- DORFMAN, Eran. Corpo segundo Merleau-Ponty e Lacan. Trad. Eduardo Socha. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/corpo-segundo-merleau-ponty-e-lacan/>> Acesso em: 01 mar. 2014.
- FREUD, Sigmund. (1895[1950]). Projeto para uma psicologia científica. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund. Um caso de histeria, três ensaios sobre sexualidade e outros trabalhos: 1901-1905. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias de psicanálise: 1916-1917*. Tradução Paulo César Souza. Companhia das Letras, 2012.
- FREUD, Sigmund (1900). *A interpretação dos sonhos*. Série Ouro. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Fenomenologia do espírito. In: *Coleção Os pensadores – Hegel*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- IANNINI, Gilson. Extimus, intimus. Texto de orientação: Diretoria na Rede. Disponível em: <<http://diretorianarede.com.br/extimus-intimus/>> Acesso em: 1 fev. 2016.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- JULLIEN, Philippe. *O retorno de Freud a Lacan: a aplicação do espelho*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

LACAN, Jacques. (1945) O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1949) O estádio do espelho como formador da função do eu. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1953-54) *O seminário, livro 1*, os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LACAN, Jacques. (1954-55) *O seminário, livro 2*, o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

LACAN, Jacques. (1958-9) *O seminário, livro 6*, O desejo e sua interpretação. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

LACAN, Jacques. (1962) *O seminário, livro 10*, A angústia. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. (1964) *O seminário, livro 11*, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16*, De um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. (1975-76) *O seminário, livro 23*, O sinthoma. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

LACAN, Jacques. Maurice Merleau-Ponty. In: LACAN, Jacques. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu (1949). In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro (Campo freudiano no Brasil). Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. Formulações sobre a causalidade psíquica (1946). In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro (Campo freudiano no Brasil). Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro (Campo freudiano no Brasil). Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro (Campo freudiano no Brasil). Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. Maurice Merleau-Ponty. In: LACAN, Jacques. *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro, versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira, preparação de texto André Telles (Campo freudiano no Brasil). Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

LACAN, Jacques. *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro, versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira, preparação de texto André Telles (Campo freudiano no Brasil). Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

LACAN, Jacques. *Os nomes-do-pai*. Tradução de André Telles, revisão técnica de Vera Lopes Besset. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LOPES, Rossana Maria. Corpo e subjetividade em Merleau-Ponty. In: *Filosofia contemporânea: fenomenologia*. Organização de Marcelo Carvalho, Vinícius Figueiredo. São Paulo: ANPOF, 2013.

MATTHEWS, Eric. *Compreender Merleau-Ponty*. Petrópolis: Vozes, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1963). *O olho e o espírito*. Rio de Janeiro: Grifo, 1969.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1969). *O homem e a comunicação: a prosa do mundo*. Rio de Janeiro: Bloch, 1974.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1945). *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

MILLER, Jacques-Alain. *Silet – os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MILLER, Jacques-Alain. *Perspectivas dos Escritos e Outro escritos de Lacan – Entre o desejo e o gozo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

MÜLLER-GRANZOTTO, Marcos José. Esquize e pulsão: o olhar segundo Merleau-Ponty. In: *Filosofia contemporânea: fenomenologia*. Organização de Marcelo Carvalho, Vinícius Figueiredo. São Paulo: ANPOF, 2013.

MÜLLER-GRANZOTTO, Marcos José. Merleau-Ponty e Lacan: a respeito do estranho. *Revista AdVerbum* 3 (1) Jan a Jul de 2008: pp. 3-17.

PAULA, Márcio Gimenés de. A dialética do senhor e do escravo em Hegel e sua repercussão no marxismo e na psicanálise lacaniana. *Psicanálise & Barroco em revista*, v.8, n.1: 98-113, jul. 2010.

QUINET, Antonio. *A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

RIAVIZ, Vanessa Nahas. *Alienação e separação: a dupla causação do sujeito*. Dissertação de Mestrado (Pós-graduação em Psicologia) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1998.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães, supervisão da edição brasileira de Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SAFATLE, Vladimir (org.). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Unesp, 2003.

SANTOS, Francisco A. B. dos. Pulsão de morte e drogadição: reflexões sobre caso clínico. *Anais do III Congresso de Brasileiro sobre Saúde Mental e Dependência Química*, realizado em João Pessoa-PB, nos dias 29 a 31 de outubro de 2015.

SISNANDO, Alessandra Uchôa. A figura da consciência-de-si na fenomenologia do espírito. *Revista Semestral do Sociedade Hegel Brasileira (SHB)*, Ano 2º - N.º 03, Dezembro de 2005.

VERÍSSIMO, Danilo Saretta. Merleau-Ponty e a condição do natural em nós. *Arquivos brasileiros de psicologia*, vol. 66, nº 1, Rio de Janeiro, 2014.

ZIMMERMANN, Ana Cristina. Corpo e aprendizagem: um diálogo acerca do movimento humano. *Anais do XXX Reunião Anual da Anped*, em Caxambu-MG, de 7 a 10 de outubro de 2007.