

**A esquizo do olho e do olhar na arte: Lacan leitor de Merleau-Ponty**

*Marcos José Müller<sup>1</sup>*

Vitória(ES), vol. 4, n.2  
Agosto/Dezembro 2015

***SOFIA***  
Versão eletrônica

---

<sup>1</sup> Filósofo, Psicólogo Clínico, Analista Gestáltico, Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFSC (Florianópolis, SC, Brasil), Subcoordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC, Membro do GT Filosofia Francesa Contemporânea da ANPOF.

**Resumo:** Trata-se neste artigo mostrar como Lacan encontrou, nas formulações de Merleau-Ponty, uma alternativa para resolver um problema ético, advindo da escuta clínica, e que tinha que ver com a acolhida ao real introduzido pelo olhar estrangeiro. Lacan perguntava-se, no início dos anos 1960, como aproximar-se do olhar estrangeiro, o qual se impõe como um real exigindo nossa passividade, sem que isso implique uma renúncia aos nossos vínculos simbólico-imaginários? Como se pode ir ao encontro da pulsão, agora em sua versão escópica, sem com isso destruir nossas imagens e leis?

**Palavra-Chave:** Lacan Merleau-Ponty Pulsão Olhar

**Summary :** It is in this article show how Lacan found in the formulations of Merleau-Ponty, an alternative to solve an ethical problem , resulting from clinical listening , and that had to do with the reception to the actual introduced by foreign look. Lacan wondered in the early 1960s, how to approach the foreign look , which is imposed as a real demanding our passivity , which does not imply a waiver of our symbolic and imaginary links ? How can you reach out to the drive , now in its scopic version , without thereby destroying our images and laws ?

**Key-word:** Lacan Merleau-Ponty instinct Look

## I

Neste ensaio<sup>2</sup>, gostaria de retomar parte de um argumento que publiquei na revista *Le Chiasme*<sup>3</sup> e cujo principal propósito foi refutar a interpretação, formulada pelo comentador Charles Sheperdson<sup>4</sup> em seu artigo *Uma libra de carne*, a respeito da leitura que Lacan<sup>5</sup> – no Seminário XI - fez de Merleau-Ponty. Segundo Sheperdson, naquele seminário, Lacan teve motivos para desconfiar da diferença ontológica proposta por Merleau-Ponty entre o olho (vidente) e o olhar (a que se é passivo). Isso por que, não obstante antecipar o que o próprio Lacan veio depois a admitir, precisamente, que o encontro com o olhar estrangeiro coincide com o encontro com o real pulsional segundo Freud, o tratamento merleau-pontyano da questão fez crer que, nalguma medida, o olho e o olhar admitiriam uma síntese imaginária. Todavia, conforme lá mostrei, em momento algum Merleau-Ponty admitiu a síntese entre essas duas instâncias, tampouco descreveu o olhar estrangeiro como uma fonte de satisfação – o que, se assim o fosse, destoaria completamente do que a psicanálise considera ser uma vivência de passividade diante da pulsão, nesse caso, escópica.

<sup>2</sup> Apresentação na mesa “Arte e Psicanálise”, no VI Congresso Internacional de Filosofia da Psicanálise, Vitória (ES), de 14 a 20 de setembro de 2015, ANPOF.

<sup>3</sup> MÜLLER. *Esquisse et pulsion. Le regard selon Merleau-Ponty*. 2012, p. 195-215

<sup>4</sup> SHEPHERDSON. *Uma libra de carne*. 2006. p. 95-126.

<sup>5</sup> LACAN. *O seminário*. Livro 11 - os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, 1998.

Dessa vez, minha intenção é outra. Quero mostrar como Lacan encontrou nas formulações de Merleau-Ponty uma alternativa para resolver um problema ético muito importante, advindo da escuta clínica, e que tinha que ver com a acolhida ao real introduzido pelo olhar estrangeiro. Para dizê-lo de um modo simples, Lacan perguntava-se, no início dos anos 1960, como aproximar-se do olhar estrangeiro, o qual se impõe como um real exigindo nossa passividade, sem que isso implique uma renúncia aos nossos vínculos simbólico-imaginários? Como se pode ir ao encontro da pulsão, agora em sua versão escópica, sem com isso destruir nossas imagens e leis?

Ora, em seu tratamento da experiência de imersão sensível nos horizontes (invisíveis) abertos pela obra de arte, Merleau-Ponty vislumbra a ocorrência do olhar estrangeiro e da passividade a que este nos remete. O olhar estrangeiro impõe-se a partir de si mesmo, como uma sorte de precessão, anterioridade que se doa independentemente de nosso consórcio. Mais do que isso, o olhar estrangeiro impõe-se de um modo solidário às nossas imagens e leis, o que não quer dizer, de forma coincidente e harmoniosa. O que acabou por sinalizar, para Lacan, uma outra maneira de cercania em relação ao real, a qual não exigiria - necessariamente - o conflito, o enfrentamento, a ruptura com a barreira simbólico-imaginária, conforme se havia pensado até ali. Vejamos então, como a questão se formula em Lacan, com a ajuda das análises de Sheperdson.

## II

Em seu artigo, Sheperdson disserta sobre alguns dos “motivos” que levaram Lacan a oferecer o Seminário XI – os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Excluído da lista dos analistas didatas da Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP), sociedade de cuja fundação ele próprio participou dez anos antes, Lacan suspendeu o curso que havia começado naquele semestre – outono de 1963 – e que versaria sobre *Os nomes do pai*. Em compensação, fora convidado a ensinar pela primeira vez a uma audiência universitária, na *École normale*, por iniciativa de Fernand Braudel, Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser e outros. O título então escolhido para seu seminário – “(o)s fundamentos da psicanálise”, posteriormente publicados como “(o)s quatro conceitos fundamentais da psicanálise” – denotava um novo começo para Lacan; o começo de uma leitura propriamente lacaniana de Freud. Tratava-se de fazer frente

aos equívocos<sup>6</sup> interpretativas cometidos pelos analistas da Associação Internacional de Psicanálise (IPA), à qual a SFP agora se unia. Mas tratava-se, sobretudo, de operar algumas manobras no modo como ele próprio, Lacan, havia compreendido o sujeito da psicanálise. E se até ali privilegiara um tratamento imaginário e simbólico a respeito da gênese deste sujeito, havia chegado a hora de incorporar uma dimensão real, reclamada por aquilo que encontrava nos textos freudianos, mas também nas repetições sintomáticas que, diferentemente das fantasias perversas dos neuróticos obsessivos, não cediam à interpretação. Conforme nos indica Jacques-Alain Miller<sup>7</sup>, já a partir dos Seminários VII e VIII, que versaram sobre a *Ética da psicanálise* e sobre *A transferência*, respectivamente, Lacan (1959-60 e 1960-1) punha em questão o acento demasiado que reconhecera para o simbólico na constituição da lacuna que definiria o desejo como falta. Até ali, o desejo – entendido como vínculo responsivo ou transferencial – não era mais que a falta de significantes que pudessem explicar, ao Grande Outro com quem estivéssemos vinculados, o funcionamento do todo da cadeia simbólica. Mas porquanto esse vínculo parece envolver mais do que nosso fracasso simbólico para explicar, ao Grande Outro, nossa consistência imaginária, Lacan começa a ensaiar outra forma de compreender a falta. Ou, então, a falta poderia ter outra gênese que não a impossibilidade de produzirmos um significante à altura da lei de funcionamento da cadeia simbólica em que fomos enredados pelas demandas de nossos semelhantes (imaginários) – e que mais não são senão representantes do Grande Outro. A falta também poderia ser provocada pela presença à linguagem disto que a própria linguagem não pode simbolizar, precisamente, a pulsão. Conforme passagem também mencionada por Shepherdson<sup>8</sup>, no Seminário XI, Lacan<sup>9</sup> reconhece encontrar-se

(...) numa posição problemática – o que promoveu meu ensinamento sobre o inconsciente? O inconsciente é a soma dos efeitos da palavra sobre o sujeito (...) o inconsciente é estruturado como uma linguagem. (...) E portanto este ensinamento teve, no que ele visava, um fim que eu qualifiquei de transferencial.

Mas o acento à transferência, entretanto, não poderia encobrir a repetição pulsional; como fizeram os psicanalistas da IPA, o que levou Lacan a criticá-los. Para evitar este equívoco seria preciso ampliar a noção de transferência, admitindo para ela uma tarefa mais radical: “a

<sup>6</sup> Ao estabelecerem a equivalência entre as noções de “repetição” e “transferência”, os freudianos da IPA (*International Psychoanalysis Association*) não atentaram para a diferença que Freud fazia entre a pulsão e o fantasma; de sorte que, para Lacan, o que se repete em análise não é a cena fantasmática. Esta é o objeto da transferência. O que se repete em análise é antes a pulsão, que nessa altura de sua obra Lacan denomina de “*objet petit a*” – entendendo-se por isso entendido o retorno do “real da pulsão” ao campo simbólico, ou, ainda, o retorno do real como causa do desejo.

<sup>7</sup> MILLER. *Silet – os paradoxos da pulsão de Freud a Lacan*. 2005

<sup>8</sup> SHEPHERDSON. *Uma libra de carne*. 2006, p. 102

<sup>9</sup> LACAN. *O seminário – Livro 11: quarto conceitos fundamentais da psicanálise*. 1964, p. 137.

transferência é a colocação em ato da realidade do inconsciente”<sup>10</sup>. Mas qual é a realidade do inconsciente? “A realidade do inconsciente é (...) a realidade sexual”<sup>11</sup>. E conforme a conclusão irônica de Shepherdson, “(s) seja o que quer que ele queira significar por ‘realidade sexual’, e por mais complexa que seja a relação entre ‘realidade’ e ‘real’, está claro que o inconsciente não é mais entendido em termos puramente simbólicos”<sup>12</sup>. Mais além desta lacuna expressa pelos próprios significantes (quando eles tentam expressar, ao nível dos significantes, a lei de funcionamento da cadeia simbólica), o inconsciente – que se trata de passar ao ato – também inclui outro tipo de falta, como se faltasse aos significantes um modo ou maneira de simbolizar o real por fora da muralha simbólico-imaginária. O inconsciente – enquanto falta – agora também inclui a impossibilidade de se simbolizar o real, o *das Ding* freudiano, o estranho enquanto *Unheimlich*.

No seminário VII (*A ética da psicanálise*), bem como no escrito *Kant com Sade*<sup>13</sup>, Lacan já havia tentado incluir uma dimensão real em sua forma de falar sobre o sujeito do inconsciente. Entretanto, nesta ocasião, a dimensão real comparecia apenas para apontar uma possível saída ética para a inconsistência simbólica vivida pelos sujeitos significantes. Por meio de suas fantasias simbólico-imaginárias, os sujeitos operavam como se não lhes faltasse nada, como se pudessem oferecer às demandas produzidas pelo Grande Outro algo verdadeiramente completo. O que, evidentemente, sempre malograva. E a saída ética seria justamente romper com as fantasias na direção do ato, como se a passagem ao ato suspendesse a angústia da busca por consistência, a angústia implicada na demanda por consistência simbólico-imaginária. Se o sujeito não sabe como operar com as imagens que a ele foram atribuídas, se nenhuma regra aprendida consegue articular entre si estas imagens, tampouco sanar a dúvida sobre a consistência das articulações que veio a promover, tal se deve à postura resignada do sujeito diante destas imagens e supostas leis simbólicas. Tal resignação, ou alienação imaginária e simbólica, enclausura o sujeito do inconsciente em buscas fantasiosas por intimidade e consistência, como se fosse um animal domesticado, um mamífero aprisionado, porcos no curral. E eis então o elogio de Lacan ao perverso. Qual Marquês de Sade, o perverso trespassa sua própria fantasia, como se pudesse viver a intimidade no exterior, na própria tessitura do que não faz nenhum sentido, tampouco se deixa dominar; ainda que este gesto não lhe conduza senão à brutalidade do estranho, ao próprio

---

<sup>10</sup> Ibid, p. 137

<sup>11</sup> Ibid, p. 138

<sup>12</sup> SHEPHERDSON. Uma libra de carne. 2006, p. 102-103

<sup>13</sup> LACAN. Kant com Sade. *Escritos*. 1998

mal-estar que define a pulsão de morte. Ainda assim, segundo Lacan, por meio de um ato heroico – em oposição à covardia dos porcos neuróticos presos as suas fantasias –, o perverso não faz de conta que possa dominar a angústia. Ele a enfrenta mais além da muralha simbólico-imaginária, instalando-se na crueza do real. Ele já não se acredita mais consistente ou essencial. Ele agora é tão exterior como as coisas junto às quais encarna e devora ao Outro causa de sua angústia. No Seminário VII (A Ética da Psicanálise), numa passagem em que se ocupa de dissertar sobre algo estranho que fura a consistência imaginária do amor cortês, Lacan<sup>14</sup> emprega o neologismo “extimidade” para designar essa experiência que o sujeito tem de sua própria inessencialidade. Lacan<sup>15</sup> afirma que a extimidade “pode ser aquilo que descrevemos como sendo esse lugar central, essa exterioridade íntima, (...) que é a Coisa [ *Das Ding* freudiano], (...) que resta ainda como questão, ou até mesmo como mistério (...). Trata-se, para o sujeito, de algo simultaneamente íntimo e exterior, que não obstante haver ficado de fora da identidade simbólico-imaginária, continua presente, pelo lado de fora, como um mal-estar, como se eu mesmo fora outro. O que pode ser ilustrado nas palavras de Rimbaud, para quem ‘o eu é um outro’, de sorte que, quanto mais o sujeito tenta resgatar a “si-mesmo”, buscando a verdade de sua conduta, mais se depara com o fato de que o “si-mesmo” é algo outro. Atravessando a barreira simbólico-imaginária (articulada na forma de fantasias sobre a intimidade e essencialidade de cada qual), o perverso passa ao ato uma intimidade ao nível das coisas exteriores, uma intimidade exterior, tal qual mal-estar ou, simplesmente, pulsão de morte.

Este elogio à perversão, à brutalidade da ação de transgressão das barreiras simbólico-imaginárias em direção ao real, por certo, encontrou muitas resistências e foi vítima de muita censura da parte das próprias associações de psicanálise. A proposta de Lacan ia de encontro àquilo que era, para a IPA, o sentido ético fundamental da psicanálise, precisamente, carrear o mundo pulsional na direção de sublimações plenamente integradas ao interesse do estado de direito das sociedades modernas. Ou seja, enquanto para Freud a psicanálise deveria possibilitar às pessoas atordoadas por suas fantasias sexuais perversas um destino sublimado junto a atividades produtivas, como o trabalho e a criação artística, Lacan propunha uma inversão ética, de sorte que ao analisando a melhor alternativa para sua angústia poderia ser justamente a encarnação de seu mal-estar. Nesse sentido, contra a mediocridade das fantasias e da utilização repressora da cultura, Lacan advogava em favor da transgressão das fantasias

---

<sup>14</sup> LACAN. *O Seminário* – Livro 7: Ética da Psicanálise. 1959-60, p. 188

<sup>15</sup> LACAN. *O Seminário* – Livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, 1964, p. 173

(e não das instâncias sociais, bem entendido); o que significava que os analisandos deveriam poder encarar de frente o mal-estar, deveriam poder despir o cotidiano do glamour e da picardia fantasiosa, como se, assim desvelado, o mal-estar não fosse tão ameaçador. O que, enfim, não deixou à SFP – mais do que nunca pressionada pela IPA – saída que não fosse expulsar a Lacan. De alguma maneira, é como se Lacan tivesse se tornado uma ameaça à própria psicanálise, pois, com suas formulações, Lacan deixava brecha para que se entendesse o processo analítico como uma “fábrica” de perversos. E certamente, este não era o caso, tampouco a intenção de Lacan. Pois, o elogio à coragem perversa não tinha relação alguma à exortação do idiossincrático, antes à possibilidade de se conviver com o mal-estar em vez de tentar suprimi-lo.

### III

E foi então que Lacan precisou mudar. Não tanto pela expulsão da SFP, quanto pela necessidade de tornar mais plausíveis suas propostas éticas. E não por acaso, sua leitura de *O visível e o invisível* de Merleau-Ponty se fez ouvir logo depois das primeiras sessões do novo seminário (*Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*), afinal, Lacan havia encontrado no texto póstumo de Merleau-Ponty uma nova maneira de descrever o encontro com o real pulsional, sem que tal encontro implicasse fazer o elogio ao perverso. Pois, diferentemente do modo como Lacan havia descrito este encontro até ali, para Merleau-Ponty, o estranho não é algo a ser buscado, como se devêssemos rasgar as cortinas da realidade simbólico-imaginária para flagrá-lo. Ao contrário, tal como Merleau-Ponty o descreve, o real pulsional – que o olhar estranho do “vidente que não sou eu” vem denunciar - apresenta-se por si mesmo, como uma visita inesperada que não precisou ser chamada. O mal-estar desta situação, ainda que num instante posterior possamos encobri-lo com uma fantasia de alegria ou aborrecimento, impõe-se a partir de si, esvaziando todas as nossas defesas historicamente construídas, como denuncia nossa expressão facial primeiramente incrédula ou surpreendida.

Conforme já se disse noutro lugar<sup>16</sup>, em seu curso sobre *A instituição, a passividade*, entre os anos de 1956-1955, Merleau-Ponty ocupa-se de refletir sobre o que aprendeu relendo Freud a partir das lentes de Lacan<sup>17</sup>. A leitura segundo a qual, no campo clínico, a repetição

<sup>16</sup> MÜLLER, In: MÜLLER, Marcos José e SILVA, Claudinei Aparecido (organizadores). *Merleau-Ponty em Florianópolis*, 2015. 280p

<sup>17</sup> Se Élisabeth Roudinesco (*Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, 1993) nos pode ajudar com um dado biográfico, qual testemunho sobre o estreitamento da amizade entre Merleau-Ponty e Lacan

não tem relação com a reedição de uma fantasia de defesa contra a angústia da castração, mas é a própria repetição daquilo que exige a defesa, precisamente, a castração, levou Merleau-Ponty a admitir que o fundo de passado não é simplesmente uma imagem retida, que uma intencionalidade haveria de recuperar. Não se trata apenas de um fundo de vividos (*Erlebnisse*) à disposição de um ato (de consciência) que os viria reunir. O fundo de passado é algo que se doa por si mesmo, como um “tempo mítico, onde certos eventos do ‘início’ mantêm uma eficácia contínua”<sup>18</sup>. À diferença das figuras visíveis, junto às quais posso sempre experimentar (de modo imaginário) uma nova orientação espacial, à diferença das ideias de horizonte, por meio das quais sempre posso recuperar (de modo simbólico) aquilo que me falta, o fundo de passado ao qual Freud denominou de inconsciente é o que sempre revela uma orientação (real) da qual não sou o autor, como se alguém tivesse antecipado minhas decisões. Frente a esta, não me ponho ativo, como no caso da imbricação visível com as imagens, ou do preenchimento simbólico do invisível inaugurado pelo olhar do outro. Diante do real experimento uma passividade radical, a qual, segundo Merleau-Ponty, caracteriza o sentido segundo e mais profundo do narcisismo.

(...) há um narcisismo fundamental de toda visão, daí por que, também ele sofre, por parte das coisas, a visão por ele exercida sobre elas; daí, como disseram muitos pintores, o sentir-me olhado pelas coisas, daí minha atividade ser identicamente *passividade* – o que constitui o sendo segundo de mais profundo do narcisismo: não ver de fora, como os outros veem, o contorno de um corpo habitado, mas sobretudo ser visto por ele, existir nele, emigrar para ele, ser seduzido, captado, alienado pelo fantasma, de sorte que vidente e visível se mutuem reciprocamente, e não mais se saiba quem vê e quem é visto<sup>19</sup>

Conforme a passagem acima, o olhar outro nos dá não somente uma falta (invisível).

---

no final da vida do filósofo, talvez resulte menos paradoxal a mudança na perspectiva deste com respeito ao sentido da obra freudiana em geral. Mais do que isso, talvez resulte menos paradoxal a progressiva adesão do filósofo àquilo que ele próprio denominou de uma filosofia do freudismo. Mais além da “interpretação superficial do Freudismo”, diz-nos o autor (*Le visible et l’invisible*, p. 323), trata-se de mostrar que “a filosofia de Freud não é uma filosofia do corpo, mas da Carne”. Por isso, “as associações da psicanálise são, na realidade, ‘raios’ de tempo e mundo”. O que explicaria por que, “(e)m geral, as análises *verbais* de Freud parecem inacreditáveis porque as realizamos num Pensador. Mas é preciso não realiza-las assim. Tudo se passa no pensamento não convencional” (*Le visible et l’invisible*, p. 294). É como se Lacan tivesse ajudado Merleau-Ponty a compreender o verdadeiro estatuto das interpretações freudianas, as quais não estão regidas por um princípio ou modelo a priori, mas se deixam conduzir pelo que emerge na livre associação como o símbolo daquilo que, muito antes de estar separado, escondido sob o manto da linguagem, apresenta-se espalhado por toda parte como uma precessão (*précession*). Ora, para Merleau-Ponty, diante dessa doação que nos precede, diante da precessão daquilo que, nesse sentido, repete-se em todos os cantos, vivemos algo que não se confunde com a imbricação (*empiètement*) visível que nos faz aderir a outras figuras. Nem, tampouco, com transposição (*enjambement*) que nos permite simbolizar – qual criação - o fundo invisível que nos falta. Vivemos, sim, algo que – inspirado no texto de Freud (1914, *Edições Standart*, 1976) intitulado “Lembrar, repetir, elaborar” - Merleau-Ponty passou a chamar de passividade. Noutras palavras, passividade ante o que se doa por antecipação, como precessão (*précession*).

<sup>18</sup> MERLEAU-PONTY. *Le visible et l’invisible*. 1964a, p. 43

<sup>19</sup> *Ibid.* p. 183

Dá-nos também ele próprio enquanto vidente, o que nos conduz à condição passiva de “objetos” captados, seduzidos, emigrados em seu benefício, a ponto de experimentarmos isso que é o contrário de uma harmonia ou experiência de satisfação, a saber, a diluição em uma generalidade sem que “se saiba quem vê e quem é visto”. Eis o que motivou, nas lições de *O Seminário XI*, o elogio de Lacan à acuidade de Merleau-Ponty em bem descrever este encontro com o real, com o real do outro enquanto vidente. Tal descrição aproxima-se em muito da forma como Freud caracteriza o encontro com o real da castração, com este traço insondável que bem define o inconsciente em sentido próprio (à diferença do inconsciente sistemático, que seria o inconsciente do desejo, ou, na terminologia de Merleau-Ponty, o invisível)<sup>20</sup>.

De fato, para Merleau-Ponty, a apresentação do outro vidente não é a configuração de uma figura outra, à qual pudéssemos “ver”, experimentar. Tampouco trata-se da emergência de uma outra figura de nós mesmos, a qual nos levasse à busca simbólica daquilo que nos falta. À diferença da experiência de imbricação (*empiètement*) na carne do mundo, qual vivência de desdobramento sensível no mundo da percepção e da cultura; à diferença da experiência simbólica de transposição (*enjambement*) do visível em benefício de idealidade de horizonte que pudesse preencher a lacuna (a falta) inaugurada pelo olhar outro; o encontro de que agora se trata é muito antes o advento de um “rastros”, o que significa dizer, de algo que se antecipa, que nos precede (*précède*), impondo-nos algo sem que tal necessite ser buscado.

O rastro para nós é mais que o efeito presente do passado. É uma sobrevivência do passado, uma precessão. O rastro e o fóssil: a amonita. O ser vivo já não está lá, mas está quase lá; tem-se dele o negativo, que se lhe relaciona não como o signo à significação, o efeito à causa, mas como algo dele mesmo. E o mineral, reocupando o vazio, refaz o animal em *quasi*. [...] Ora, essa relação do rastro com o rastreado é a que encontramos na embriogenia (a ortogenia do indivíduo) e na filogenia (a embriogenia do filo). O corpo não é compreensível no atual (atualismo). Espessura do passado, *Grundbestand* (elemento fundamental) do corpo real<sup>21</sup>.

Merleau-Ponty identifica aqui, com a ajuda de uma perspectiva freudiana, a ideia de um real, cuja característica constitutiva é justamente sua capacidade para antecipar uma orientação temporal. À diferença do sensível (enquanto um negativo que se doa no quiasma), os rastros não estão investidos de uma historicidade. Ou, ainda, os rastros não se apresentam como uma

<sup>20</sup> Como anunciei no início deste ensaio, no artigo intitulado *Esquisse et pulsion: le regard selon Merleau-Ponty* (2012), trato de questionar a leitura equivocada que se fez desta passagem acima citada, como se a diluição do eu e do outro na experiência da passividade tivesse relação com alguma sorte de harmonização imaginária, como costuma suceder nas leituras psicanalíticas de Merleau-Ponty à despeito dos comentários de Lacan.

<sup>21</sup> MERLEAU-PONTY. *La nature*. 1989, p. 436-437)

série temporal. São antes ocorrências intemporais, porquanto, toda vez que a tocamos, elas sempre nos revelam algo que as precedeu e que nunca lograremos alcançar.

A ideia freudiana do inconsciente e do passado como “indestrutíveis” como “intemporais” = eliminação da ideia comum do tempo como uma “série *Erlebnisse*”: - Existe o passado arquetônico. cf Proust: Os verdadeiros espinheiros são os espinheiros do passado [ ...]. Esse “passado” pertence a um tempo mítico, o tempo antes do tempo, a vida anterior “mais longe que de Índia e a China<sup>22</sup>.”

Trata-se aqui daquilo a que Merleau-Ponty denominou de “fundo imemorial do visível”<sup>23</sup>, entendendo-se por isso não simplesmente aquilo que nos faz ver (o visível), ou o que nos torna vistos (em nossa invisibilidade), mas o que se impõe a nós como um tempo mítico, formado por um resto ou rastro que não podemos escrever como representação.

Em *O olho e o espírito*, Merleau-Ponty<sup>24</sup> diz-nos que “(...) teria dificuldade de dizer onde está o quadro que eu olho. Porque eu não o olho com se olha uma coisa, não o fixo em seu lugar, [...] eu vejo segundo ele ou com ele mais do que vejo.” Há no quadro, assim como na amonita, o rastro daquilo que precede-me, não como imagem, como outro eu mesmo, mas como generalidade, da qual eu mesmo não me distingo – e a que Merleau-Ponty chama de outrem (*autrui*).

Outrem não é tanto uma liberdade vista de *fora* como destino e fatalidade, um sujeito rival de outro sujeito, mas um prisioneiro no circuito que o liga ao mundo, como nós próprios, e assim também ao circuito que o liga a nós – E este mundo nos é *comum*, é intermundo – E mesmo a liberdade tem sua generalidade, é compreendida como generalidade: atividade não mais o *contrário* de passividade<sup>25</sup>.

Outrem (*autrui*) não deve ser confundido com o outro (imaginário) que vejo, ou com o outro (simbólico) que me torna visto (em minha invisibilidade). Conforme a expressão de Merleau-Ponty<sup>26</sup>:

(...) meu olhar tropeça, é circundado. Sou investido por eles, quando julgava investi-los, e vejo desenhar-se no espaço uma figura que *desperta* e *convoca* as possibilidades de meu próprio corpo como se se tratasse de gestos ou de comportamentos meus (...). Tudo se passa como se as funções da intencionalidade e do objeto intencional se encontrassem paradoxalmente trocadas. O espetáculo *convida-me* a tornar-me espectador adequado, como se um outro espírito que não o meu viesse repentinamente habitar meu corpo, ou antes, como se meu espírito fosse *atraído* para lá e emigrasse para o espetáculo que estava oferecendo para si mesmo. Sou *apanhado* por um segundo eu mesmo fora de mim, percebo outrem...”

<sup>22</sup> MERLEAU-PONTY. *Le visible et l'invisible*. 1964a, p. 296

<sup>23</sup> MERLEAU-PONTY. *L'oeil et l'esprit*. 1964b, p. 86

<sup>24</sup> *Ibid*, p. 87

<sup>25</sup> MERLEAU-PONTY. *Le visible et l'invisible*, 1964a p. 322-323.

<sup>26</sup> MERLEAU-PONTY. *Signes*. 1960, p. 118

Segundo o que já se disse noutro trabalho<sup>27</sup>, o contato com outrem não se apoia na analogia que eu possa fazer entre meu poder vidente e o poder vidente de alguém diferente. Ela se apoia no fato de que, para mim, o olhar de meu semelhante não é distinto de minha própria passividade frente a ele. É precisamente aqui que percebo outrem, que é não apenas esse eu mesmo fora de mim, mas, simultaneamente, eu mesmo como seu outro, como outrem de alguém: “os olhares que eu deitava no mundo, como o cego tateia os objetos com sua bengala, alguém os apreendeu pela outra ponta, e os volta contra mim para me tocar por minha vez”<sup>28</sup>

Ora, ante este olhar que se apresenta para mim como rastro de algo que me precede, que se doa como uma antecipação com a qual não posso me nivelar, o que sucede a mim é o descentramento. E, de fato, vai dizer Merleau-Ponty, o problema de outrem é o do descentramento e não o do enfrentamento face a face de dois sujeitos: “o que está diante de nós é objeto. É preciso compreender bem que o problema [de outrem] não é este. É o de compreender como eu me desdobro, como eu me descentro”<sup>29</sup>.

#### IV

Há dois aspectos fundamentais na apropriação lacaniana das teses de Merleau-Ponty. O primeiro deles, Shepherdson conseguiu muito bem perceber. Qual seja: tal como Merleau-Ponty o descreveu, o real aparece a partir de si mesmo. Nas palavras de Lacan<sup>30</sup>, “o que se trata de circunscrever” na obra de Merleau-Ponty, “é a preexistência do olhar – eu vejo somente de um ponto, mas em minha existência eu sou visto por todos os lados”. E isto significa dizer que, sem que tivéssemos de fazer um esforço demasiado, “nós somos os seres olhados no espetáculo do mundo”<sup>31</sup>. E eis em que sentido, como bem sinaliza Schepherdson, onde poderíamos esperar que Lacan “tomasse o trabalho de Merleau-Ponty nos termos da categoria do imaginário e no seu papel na formação do corpo – explorando o conceito da *Gestalt* e a questão do campo visual como uma formação imaginária que vai além das teorias clássicas da percepção”; ou, então, onde poderíamos esperar que Lacan acentuasse o caráter simbólico presente nas elaborações de Merleau-Ponty, celebrando “a aproximação de

<sup>27</sup> Refiro-me ao trabalho “Outrem em Merleau-Ponty e em Husserl” (Müller, 2010)

<sup>28</sup> MERLEAU-PONTY. *Prose du monde*. 1969, p. 187

<sup>29</sup> *Ibid*, p. 187-188

<sup>30</sup> LACAN. Kant com Sade. *Escritos*. 1998. p. 69

<sup>31</sup> *Ibid*. p. 71

Merleau-Ponty e Saussure”, ou finalmente criticando Merleau-Ponty por “abordar a questão da linguagem sem dar atenção suficiente ao inconsciente” entendido como falta ou incapacidade dos significantes para significarem sua própria lei ao nível dos significantes; ou, ainda, onde poderíamos esperar que Lacan comentasse a “marcante análise da relação entre o visual e o verbal” ou o “impressionante trabalho sobre a pintura, no qual Merleau-Ponty mostra como a cor, textura e o arranjo material da pintura já têm um ritmo, uma harmonia, uma linguagem e um sistema que contêm sua própria lógica”<sup>32</sup>; Lacan nos surpreende com uma inusitada aproximação entre as análises merleau-pontyanas sobre o olhar (em sua diferença em relação ao olho) e as diferentes formas de pulsão tal como Freud<sup>33</sup> as havia descrito nos *Três ensaios sobre a sexualidade*, precisamente, pulsões oral, anal e fálica, agregando a esta lista outras duas formas, a saber, a pulsão da voz e a pulsão escópica, esta última, a sua vez, justamente ilustrada a partir das descrições merleau-pontyanas.

Acreditamos que há, entretanto, algo mais que escapa à análise de Shepherdson<sup>34</sup>. Conforme nosso entendimento, o elogio de Lacan a Merleau-Ponty não se restringe a essa consideração sobre a preexistência de um olhar estrangeiro. O “passo adiante” de Merleau-Ponty foi – para Lacan - bem mais do que a descoberta de nossa passividade ao olhar estrangeiro. Aquilo que mais impressionou Lacan em sua leitura de Merleau-Ponty foi o fato de que a presença de tal olhar não necessariamente implica a destruição da cultura. O real – ou o olhar estrangeiro descrito por Merleau-Ponty – aparece na própria tessitura simbólico-imaginária sem aniquilá-lo. É o que demonstra Merleau-Ponty<sup>35</sup> em sua descrição daquela experiência vivida por André Marchand; e segundo a qual, conforme as palavras do próprio pintor, no interior de uma floresta, “senti diversas vezes que não era eu quem a olhava, senti, certos dias, que eram as árvores que me olhavam, que me falavam. Ao buscar na visibilidade das árvores o invisível que depois o expectador poderá habitar, o pintor é surpreendido por um vidente, o qual, do fundo desta invisibilidade buscada, emerge para fazer do artista seu objeto. O inesperado vidente não é aqui inimigo da visibilidade do mundo, mas encontra nela a ocasião de se mostrar, como aquilo que inverte o sentido da procura intencional.

E eis o que permitirá a Lacan, agora apoiado em Merleau-Ponty, encontrar uma maneira de falar do real da pulsão sem precisar declarar guerra ao simbólico-imaginário. No

<sup>32</sup> SHEPERDSON. Uma libra de carne. 2006, p. 106-107

<sup>33</sup> FREUD. *Edições Standart*. 1905d. Três ensaios sobre a sexualidade. 1976

<sup>34</sup> SHEPERDSON. Uma libra de carne. 2006, p. 112

<sup>35</sup> MARCHAND apud MERLEAU-PONTY. *L'oeil et l'esprit*. 1964b, 2004, p. 22

dizer de Jacques-Alain Miller<sup>36</sup>, doravante, é como se a pulsão de morte não representasse mais para Lacan ameaça à cultura. Insinuando-se por entre as fissuras simbólico-imaginárias, sem destruí-las, o mal-estar mostra seu rosto suavemente. E tal como Merleau-Ponty pôde falar da presença incontornável da finitude nas pequenas hachuras sem tinta nas últimas versões da *Montanha de Santa Vitória*, sem explicá-las – como faziam os psicólogos da pintura – à partir da catarata Cézanne; Lacan também pôde falar de um real escópico que emerge do fundo de visibilidade desencadeado pelos quadros. Ao descrever a obra de Holbein (1533), intitulada *Os embaixadores*, Lacan salienta que a perfeita integração entre o Estado, a Igreja, as artes e as ciências conquistada pelo pintor não destoa do mal-estar provocado por uma mancha sobreposta – e que vista desde certo ângulo perfila uma caveira. Revela-se aqui o sentido profundo da admiração de Lacan pela descrição merleau-pontyana sobre a diferença entre o “olho” (a que o pintor foi reduzido quando observava às árvores que serviam de base visível para sua criação invisível, que é a árvore pintada) e o “olhar” (o qual, paradoxalmente, não brotou no corpo do próprio pintor, mas emergiu do fundo do horizonte invisível que o pintor se pôs a buscar junto à árvore visível). A esquizofrenia entre o olho e o olhar, tal como descrita por Merleau-Ponty, indica para Lacan que: sem aniquilar o simbólico-imaginário (que, na linguagem de Merleau-Ponty, poderíamos representar por meio do binômio invisível-visível), o real pode fazer sua entrada, qual diferença. Merleau-Ponty denominava a esta diferença de outrem ou, simplesmente, nada.

### Referências Bibliográficas

FREUD, Sigmund.. 1976. Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Estabelecida por James Strachey e Anna Freud. Trad. José Otávio de Aguiar Abreu. SP: Imago.

\_\_\_\_\_. Três ensaios sobre a sexualidade. 1905d. In: \_\_\_\_\_. 1976. Op. Cit. Vol.VII

\_\_\_\_\_. Recordar, repetir e elaborar. 1905d. In: \_\_\_\_\_. 1976. Op. Cit. Vol. XII.

LACAN, Jacques.. *O seminário – Livro 7: Ética da psicanálise*. 1959-1960. Versão de M. D. Magno – 2.ed. – RJ: Zahar. 1986.

\_\_\_\_\_. *O seminário - Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. 1963-1964. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Trad. M. D. Magno. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. Kant com Sade. In: *Escritos*. 1966. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. 1998.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*.- Paris: Gallimard. 1960

---

<sup>36</sup> MILLER. *Silet – Os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. 2005

\_\_\_\_\_. *Le visible et l'invisible*. - Paris: Gallimard. 1964a

\_\_\_\_\_. *L'oeil et l'esprit*. - Paris: Gallimard. 1964b

\_\_\_\_\_. *La Prose du monde*. - Paris: Gallimard. 1969

\_\_\_\_\_. *La nature*. Resume du course au Collège de France. 1959. Établi par Domenique Séglaard. Paris: Seuil. 1989

MILLER, Jacques-Alain. *Silet – Os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. 1994-5

Trad. Celso Rennó Lima: texto estabelecido por Angelina Harari e Jésus Santiago – RJ: Jorge Zahar, 2005.

MÜLLER, Marcos José. Outrem em Husserl e em Merleau-Ponty. In: BATTISTI, César (org). *Às voltas com a questão do sujeito – posições e perspectivas*. Toledo, Ediunioeste. 2010. p. 335-358

MÜLLER, Marcos José. Esquisse et pulsion. Le regard selon Merleau-Ponty *Chiasmi International*. 14, 2012, p. 195-215

MÜLLER, Marcos José & SILVA, Claudinei Aparecido (organizadores). *Merleau-Ponty em Florianópolis*. Porto Alegre, Editora Fi, 2015. 280p

ROUDINESCO, Élisabeth.. *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard. 1993

SHEPHERDSON, Charles. Uma libra de carne. *Discurso*. Revista do

Departamento de Filosofia da USP. Nº36. 2006. p. 95-126.