

# MERLEAU-PONTY E LACAN: A RESPEITO DO ESTRANHO (Merleau- Ponty and Lacan: regarding the strange)

Marcos José Müller-Granzotto

Docente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFSC

**RESUMO:** O propósito deste artigo é discutir a interpretação de Jacques-Alain Miller sobre o “valor imaginário” das noções com as quais Merleau-Ponty tenta caracterizar a “familiaridade” entre o vidente, o semelhante e o mundo. Conforme nossa interpretação, a noção merleau-pontyana de “invisibilidade” salvaguarda, tal qual a noção lacaniana de “sujeito-falta-a-ser”, a presença de um “estranho”, de um excesso que impede a consumação da identificação imaginária entre o vidente e o semelhante. Isso não significa, entretanto, que possamos nivelar a ontologia merleau-pontyana e a descrição lacaniana da função do Outro na constituição do sujeito da psicanálise.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Unheimlichkeit*, Outro, carne, ser de indivisão, invisível

**ABSTRACT:** The aim of this article is to discuss Jacques-Alain Miller’s “imaginary value” interpretation of the notions with which Merleau-Ponty tries to characterize the “familiarity” amongst the viewer, the peer and the world. According to our interpretation the merleau-pontynian notion of “invisibility” preserves, just like the lacanian notion of psychoanalyses subject, the presence of a “stranger”, of an access that prevents the consummation of the imaginary identification between the viewer and the peer. That does not mean, however, that we can level the merleau-pontynian ontology and the lacanian description of the function of the Other in the constitution of psychoanalyses subject.

**KEYWORDS:** *Unheimlichkeit*, Other, flesh, indivision being, invisible

## I

Na vigésima lição do seminário “Silet: os paradoxos da pulsão de Freud a Lacan”, ministrado entre 1994 e 1995, Jacques-Alain Miller (1994-5, p. 290) dá seguimento as suas investigações sobre a “função do olhar do Outro na causação do sujeito”, propondo, dessa vez, uma confrontação: “Lacan *versus* Merleau-Ponty”. Miller acredita encontrar em Merleau-Ponty o contraponto a partir do qual pode esclarecer em que sentido, para Lacan, o olhar do Outro sempre está relacionado com os fenômenos de estranheza (*Unheimlichkeit*). Diferentemente de Lacan, em Merleau-Ponty, é como se a experiência de percepção da alteridade empírica viesse confirmar a existência de uma familiaridade (*Heimlichkeit*) de princípio, já experimentada em nosso contato com as coisas. É como se, primeiramente a partir de uma fenomenologia da percepção - cujo empenho, entretanto, consistiria na elaboração de uma ontologia orientada a partir de nossa inserção primordial no mundo da vida -, Merleau-Ponty compreendesse, na experiência intersubjetiva, a ocasião de esclarecer nosso co-pertencimento ao mesmo ser de indivisão. Tratar-se-ia, nesse sentido, de uma forma de apresentação da fluidez, plenitude e serenidade de nossas relações de reversibilidade num contexto de homeostase fundamental. O que, então, permitiria Miller definir a filosofia de Merleau-Ponty como uma descrição metódica do imaginário. Diferentemente de Merleau-Ponty, acredita Miller, Lacan procuraria mostrar, a partir da função desempenhada pelo olhar do Outro, a presença de um irreduzível, de um

estranho que faz “mancha” na reversibilidade imaginária, que provoca dissonância, angústia, transbordamento, excesso.

A leitura que podemos fazer de textos como “Interrogação e intuição”, incluídos em *O visível e o invisível* - onde Merleau-Ponty (1964 a, p. 153) inclusive reconhece a necessidade de uma “interminável psicanálise do conhecimento objetivo”-, ou de textos especificamente destinados a pensar a percepção e o diálogo com o outro - como se pode encontrar na *Prosa do mundo* (1969) -, lança dúvidas sobre a hipótese interpretativa de Miller. Se é verdade que Merleau-Ponty se ocupa de caracterizar um ser de indivisão em contínuo movimento de desdobramento, se é verdade que diz serem as experiências que tenho de meu corpo e do corpo do outro os dois lados de um mesmo ser, tal não significa que ignorasse ou aniquilasse a pertinência de uma alteridade radical, tal qual o “estranho” (*Unheimlichkeit*) de Freud. Razão pela qual, propomos uma releitura das análises millerianas sobre as funções cumpridas pelas noções de carne e ser de indivisão, bem como pela relação de reversibilidade que as define. Conforme nossa interpretação, em vez de assinalarem a existência de uma identidade negativa entre o eu e seu alter, aquelas noções, bem como a relação de reversibilidade que as acompanha, delimitam a vigência de uma sorte de alteridade radical, à qual Merleau-Ponty denomina de “invisibilidade” e cujo sentido procuraremos retratar.

## II

Para Miller (1994-5, p. 291), encontramos em Merleau-Ponty uma “apaixonante” descrição da visibilidade, como se pode ler nas frases quase plásticas do ensaio “O olho e o espírito”, em que se afirma que aquele que vê, o vidente, não é um puro sujeito da visão, porquanto sua definição não se esgota em sua propriedade de ver, mas inclui a condição de alguém “imerso no visível através de seu corpo” (Merleau-Ponty, 2004, p. 16). Eis em que sentido Merleau-Ponty falaria de um “enigma” fundamental que consiste no fato de meu corpo ser “ao mesmo tempo, vidente e visível”, paradoxalmente capaz de olhar e se olhar (Merleau-Ponty 2004, p. 17). É como se Merleau-Ponty pensasse a visibilidade mais além do ideal de transparência característico das filosofias do sujeito; o que não quer dizer – conforme a interpretação de Miller – que Merleau-Ponty tivesse reconhecido efetiva função para o olhar do Outro, ou que tivesse reconhecido o efeito produzido por essa função, precisamente, a clivagem do ser.

Ao contrário, para Miller, ainda que possamos encontrar nos textos de Merleau-Ponty o reconhecimento de haver, no fenômeno da visibilidade, um “estranho” paradoxo, tal paradoxo não tem relação com a admissão de uma sorte de resto decorrente de minha alienação no campo do Outro. Merleau-Ponty atém-se a comentar que “aquele que vê é inerente ao que ele vê” (Miller 1994-5, p. 291). Nesse sentido, quando fala da presença de algo “estranho”, Merleau-Ponty limita-se a designar esse sistema de trocas, que é a familiaridade (*Heimlichkeit*) entre o corpo e mundo, acerca da qual a *Fenomenologia da percepção* dedicou extenso número de páginas. Lá, conforme Miller, “bem mais que todos os fenômenos de distúrbios da percepção”, eram os “fenômenos da percepção normal” aquilo que se tomava como enigma (Miller 194-5, p. 291). Razão pela qual, conclui Miller, no lugar desse estranho efeito, desencadeada pelo Outro, Merleau-Ponty propõe o Ser: meio de co-pertinência entre o eu e o não-eu, entre o sujeito e tudo mais que, assim como o próprio sujeito, não passa de um rebento provisório de uma mesma carnalidade. Ainda que tivesse citado André Marchand – numa passagem em que este revela sentir repetidas vezes, no interior de uma floresta, “que não era eu quem a olhava, senti, certos dias, que eram as árvores que me olhavam, que me falavam” (Marchand apud Merleau-Ponty 2004, p. 22) - Merleau-Ponty não segue Lacan, que muito bem poderia fazer essa citação para pontuar a presença de um estranho que não pode ser assimilado. Ao contrário, para Merleau-Ponty, é

como houvesse “inspiração e expiração do Ser”, e a experiência do pintor não é mais que o paradoxo de um ser ambíguo, que pode se ver, ainda que não simultaneamente, de dentro e de fora. Nesse sentido diz Miller (1994-5, p. 292):

onde poderíamos isolar a função ativa do olhar do Outro, apassivando o sujeito, [Merleau-Ponty] vê um meio de confusão, onde não se sabe mais quem vê quem é visto. No lugar do Grande Outro, o Ser vem para, de algum modo, afogar a oposição, o conflito, a experiência perturbadora, o assujeitamento pelo espetáculo e, ao contrário, ser versado/vertido em proveito de um tipo de troca bem-aventurada com o mundo.

Para Miller, há, nas reflexões de Merleau-Ponty sobre a alteridade, uma finalidade apaziguadora, uma tonalidade afetiva que se pode perceber no modo como, diferentemente de Sartre, a *Fenomenologia da percepção* pensa a dialética hegeliana do senhor e do escravo. Como sabemos, na *Fenomenologia do espírito*, ao tratar do problema da percepção da alteridade, Hegel (1992, p. 126-134) descreve a coexistência das consciências de si como algo impossível. Para uma consciência de si, só pode haver alteridade se, nessa alteridade, se exprimir uma sorte de servidão. Por se tratar de uma exigência recíproca, a relação intersubjetiva, tal como sonhou Hegel, não pode ser mais que uma luta de morte. Sartre, conforme a interpretação de Lacan (apud Miller 1994-5, p. 293), não subscreve essa consequência radical. Sartre aposta numa relação intersubjetiva, muito embora a postule como uma experiência infernal. Queremos acabar com o Outro que se revela nessa experiência, porém, não conseguimos e, portanto, fazemos indefinidamente guerra: eis, então, o inferno (Sartre 1977, p. 94). Na interpretação de Miller, “(n)ada esta mais longe da tonalidade afetiva, da *Stimmung*, na filosofia de Merleau-Ponty. No fundo, se Sartre é o inferno, Merleau-Ponty é o paraíso” (Miller 1994-5, p. 293). Afinal, todo o esforço merleau-pontyano em se tratando de detalhar o que se passa com o olhar do Outro é “de temperar a ferocidade das análises sartrianas” (Miller 1994-5, p. 293). É verdade que Merleau-Ponty admite não haver “relação recíproca exata entre eu e o próximo, visto que sou o único a ser eu.” Ainda assim, conforme Miller, Merleau-Ponty descreve uma “passagem” sempre possível “de mim no próximo e do próximo em mim”, uma comunidade ou coexistência primordial que faz de ambos “momentos da mesma sintaxe”, participantes do “mesmo mundo”, provenientes do “mesmo Ser” (Miller 1994-5, p. 293). Eis por que, vai concluir Miller (1994-5, p. 294):

o sujeito da percepção merleau-pontyano – caso ainda se possa empregar aqui o termo ‘sujeito’ – está em relação com um outro que o supera, mas que não o domina, que não está por cima, que é, antes, como o torrão natal, de onde o sujeito é um rebento. As metáforas de ordem vegetal abundam em Merleau-Ponty assinalando, ao mesmo tempo, que nos distinguimos e que permanecemos ligados, por nossas raízes, à terra comum, a um Ser que, por vezes, ele qualifica de selvagem, ainda que, em sua selvageria, esteja bem controlado, seja o solo da comunidade.

Pior ainda, para Miller, em textos não diretamente filosóficos, como aqueles que podemos encontrar na *Prosa do Mundo*, Merleau-Ponty se estende da percepção ao próprio pensamento e à linguagem, caracterizando, senão uma via de continuidade, um desenvolvimento humanista, cuja nota característica é a noção de reversibilidade ontológica. Em Merleau-Ponty, acredita Miller, a linguagem é como um broto da experiência, tal como se pode ler naquele trecho de *O visível e o invisível*, em que se afirma que: “como a nervura traz a folha de dentro, do fundo de sua carne, as idéias são a textura da experiência: seu estilo, mudo inicialmente, proferido em seguida”. (1964, a, p. 159-60) Tal significa que a linguagem proferida, da qual se ocupa a análise, sempre pressupõe a carne do mundo, na qual é preparada, pré-inscrita. Nesse ponto, Merleau-Ponty se supera, recorrendo a Lacan para ilustrar sua tese: “a própria visão, o próprio pensamento são,

dizem, ‘estruturados como uma linguagem’”, sendo mencionado na nota de rodapé o nome de J. Lacan (Merleau-Ponty 1964 a, p. 168). Ora, lembra Miller, Lacan nunca disse que o pensamento ou a visão fossem estruturados como linguagem. Apenas o inconsciente, ao qual Merleau-Ponty não faz menção no trecho supra. De sorte que Merleau-Ponty supostamente utiliza Lacan para situar, no Ser e, antes mesmo que algo seja proferido, uma articulação silenciosa, à qual a palavra dá continuidade. O que põe Merleau-Ponty em rota de colisão com os estruturalistas: onde estes vêem descontinuidade – a palavra vem romper com o curso da natureza - Merleau-Ponty concebe a continuidade articulada nos termos de uma relação reversível, em que, assim como a visão antecipa um pensamento, os pensamentos retomam idéias inscritas na visibilidade.

### III

Para fazer contraponto com a noção merleau-pontyana da reversibilidade, Miller recorre a uma experiência subjetiva descrita por Freud (1976) em um pequeno texto de 1936, intitulado “Um distúrbio de memória na Acrópole”. Já no título Miller identifica um termo que coloca o leitor no outro extremo da suposta harmonia paradisíaca de Merleau-Ponty, a saber, o termo distúrbio (*Störung*), o qual designa aquilo que não funciona bem, algo desarmonioso. Nesse sentido, distúrbio não se presta a caracterizar sujeitos bizarros, ou distúrbios da percepção e da linguagem, como fazem os psicólogos alemães citados por Merleau-Ponty, ironiza Miller (1994-5, p. 296). Na acepção freudiana do termo, distúrbio significa a monstruosidade que cada qual pode reconhecer em si, afinal, conforme Miller, “em psicanálise, os monstros somos nós!” (1994-5, p. 296). E eis em que sentido, em uma carta escrita aos 80 anos e destinada a Romain Rolland, por ocasião de 70º aniversário deste, Freud surpreende-se com algo que somente por ocasião da escritura dessa carta veio a se revelar: o desconforto de uma experiência que envolveu alguém também 10 anos mais novo, a saber, seu próprio irmão caçula.

Quando Freud a relata, a experiência já está distante. Ela se passara em 1904, quando Freud tinha 48 anos, 10 há mais que seu irmão mais jovem, com quem, naquela época, costumava viajar à Itália, nos meses de agosto ou princípios de setembro. Em 1904, todavia, os irmãos não tinham mais que uma semana para viajarem, haja vista à agenda de negócios do caçula. Estavam em Trieste e pensaram em ir à ilha de Corfu, quando um amigo do irmão lhes disse: “Que é que os leva a pensar em ir lá, nesta época do ano? (...) Melhor seria se, em vez disso, fossem a Atenas” (Freud 1976, p. 294). Eles nunca tinham ido à Atenas, mas a reconheciam como um lugar de espírito elevado, o que não impediu que fossem acometidos por um curioso “afeto” de “mau humor”, devidamente registrado por Freud. No momento de entrarem na fila para aquisição dos bilhetes e, especialmente, na chegada à Acrópole, uma estranha idéia vem a Freud – *merkwürdige Gedanke* –, desconcertante, surpreendente, notável. Não apenas isso, no momento seguinte, uma constatação confirmatória se estabelece, mas num tom decepcionante: “Então, tudo isto realmente existe *mesmo*, tal como aprendemos no colégio!” (Freud 1976, p. 295).

Não se trata aqui de fazer o comentário da auto-análise estabelecida por Freud, ou da retomada desse processo por Miller. Cabe apenas pontuar que, conforme Miller, no fundo, a dúvida era: “Realmente, eu não poderia ter imaginado ser possível que me fosse dado ver Atenas em meus próprios olhos” (Freud 1976, p. 297). Mas o fato é que “(p)ela evidência dos meus sentidos, estou agora na Acrópole, mas não consigo acreditar nisso” (Freud 1976, p. 298). Freud estava diante da Acrópole e isso era, para ele, inacreditável. A Acrópole existia realmente como dizia o Outro. Nesse sentido, “(é) bom demais, para mim, poder vir a realizar meu desejo de ver a Acrópole” (Freud 1976, p. 296). Para Freud, é como se a vivência de percepção da Acrópole não fosse suficiente para vencer a “recusa em

crer”, a “descrença” que persistiu como mal-estar. O que o teria levado a dizer que “(o) que estou vendo aqui não é real” (Freud 1976, p. 299): eis aqui o distúrbio de percepção. Ora, mas o que se articula, exatamente, nesse distúrbio?

Para Miller, o que se passa com Freud é uma dupla defesa, ou uma defesa ao quadrado. “Pensar que alguma coisa não é real, quando a temos sob os olhos, já é uma defesa”. Mas, há uma outra defesa, que tem a ver com o fato de que, ao tornar irreal algo presente, é ao próprio passado que Freud falsifica. Passado esse que põe em jogo a interdição paterna em relação ao desejo de Freud, então com 10 anos e motivado pelo interesse de viajar à Itália para conhecer a Acrópole, mas impossibilitado pela condição econômica da família, agora onerada pelo nascimento do irmão mais novo. Freud não apenas nega o que vê. Freud também nega que isso que ele vê tem relação com um desejo que não se pode cumprir, pois, conforme o dito de Napoleão I ao seu irmão mais velho, no dia da coroação daquele: “o que *Monsieur notre Père* teria dito disto, se ele pudesse ter estado aqui, no dia de hoje?”, em passagem mencionada pelo próprio Freud em sua carta a Romain Rolland (Freud 1976, p. 302). Mais do que a percepção, com a visita à Acrópole, é a lei do pai que é desafiada. Por isso, a Acrópole não pode ser real.

A Miller importa mostrar essa emergência do olhar do Outro, no caso, como Lei do Pai, que não pode ser metabolizada, suprimida. “Foi no momento em que ele, Freud, estava na Acrópole com o irmão que esse olhar do pai foi convocado, o olhar carregado de reprovações, de natureza a inspirar-lhe: o que vejo aí não é real, contra o que Freud se defendeu com o distúrbio de memória.” (Miller 1994-5, p. 301). Ainda conforme Miller (1994-5, p. 302):

Para além do que é velado, do pouquinho de horror descoberto por Freud, está o horror da castração que paira sobre esse pequeno escrito. É a impotência do pai que nunca pôde ir a Atenas, nem permitir que seus filhos fossem. É, sobretudo, a impotência do próprio Freud, porque é assim que ele próprio se apresenta no preâmbulo a Romain Rolland: “um homem empobrecido, cuja produção está exaurida...”

Mas, até que ponto, seria o caso de perguntar, a “experiência subjetiva” de Freud vem confirmar a leitura que Miller faz de Merleau-Ponty? Em que sentido o distúrbio descrito por Freud atesta a presença de algo com que a teoria merleau-pontyana não pode operar? Antes de uma decisão sobre essa matéria, convém precisar o sentido com o qual Miller, a partir de Lacan, está a introduzir as noções de sujeito e de Outro, o que nos possibilitará cotejá-las de maneira mais sistemática com as noções merleau-pontyanas.

#### IV

Em Lacan (1979), a proposição de um Outro está intimamente ligada à discussão sobre as duas grandes operações de constituição do sujeito, tais como as podemos encontrar no seminário XI. Para dizê-las de modo sintético, são elas as operações de alienação e separação: em ambas trata-se de descrever o advento do sujeito enquanto duplo efeito de “falta” gerado pela sobreposição de dois campos distintos: o campo do ser (ou das pulsões parciais) e o campo do significante (em que propriamente encontramos a teoria lacaniana do grande Outro).

Com a noção de alienação, Lacan se propõe descrever o processo de formação do sujeito visado pela psicanálise, processo esse que coincide com a descrição da entrada da criança no mundo da linguagem. Para um infante, que ainda não “sabe” nada de si, a fome, por exemplo, não tem sentido determinado. Ela não tem correspondência com um tipo específico de alimento ou demanda intersubjetiva. Tal só vai acontecer à medida que o infante for sendo “atravessado” pela linguagem. Num primeiro “estádio”, o infante

encontra, junto ao corpo daquele que lhe fala, o anteparo imaginário, na mediação do qual ela vai se constituir como um significante de sua própria unidade, de sua própria forme. Logo a seguir, entretanto, o significante dessa fome vai ser subsumido por Outro falante que, mais do que como um corpo especular, apresenta-se como um cardápio de significantes. Na mediação desse cardápio, o significante da fome adquirirá o status de finalidade, meta, enfim, sujeito. De onde se segue, para Lacan, que o sujeito é sempre um efeito da linguagem, a alienação do infante na e pela linguagem. Nas palavras de Lacan (1979, p. 187), “(o) sujeito nasce no que, no campo do Outro, surge o significante. Mas, por este fato mesmo, isto – que antes não era nada senão sujeito por vir – se coagula em significante.” A linguagem, a sua vez, é para Lacan, a primeira forma de apresentação do que seja o Outro: esse lugar em que se situa “a cadeia significante que comanda tudo o que vai poder presentificar-se como sujeito” (1979, p. 193-4).

Isso não significa que o sujeito assim parido (assim falado ou, seria o caso de dizer, assim falido) corresponda ao ser do infante. Enquanto efeito da captura do infante pelo discurso, o sujeito não coincide com o próprio ser do infante. Este resta separado, perdido, como aquilo que não pode ser significado pelo Outro. Razão pela qual, vai dizer Lacan, “a relação do sujeito com seu próprio discurso sustenta-se, portanto, em um efeito singular: o sujeito só está ali presentificado ao preço de mostrar-se ausente em seu ser” (Lacan 1979, p. 178). Alienado na e pela linguagem, o sujeito experimenta-se como sentido, como uma interrogação para a qual o Outro pode ter uma resposta. Mas, também, experimenta-se como radicalmente inessencial, porquanto as respostas não coincidem com seu ser. No Seminário 5, que versa sobre a Ética da Psicanálise, numa passagem em que se ocupa de dissertar sobre algo estranho que fura a consistência imaginária do amor cortês, Lacan emprega o neologismo “extimidade” para designar essa experiência que o sujeito tem de sua própria inessencialidade (LACAN, 1986, p. 188). Lacan 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 (...)” (1976, p. 173). Trata-se, para o sujeito, de algo simultaneamente íntimo e exterior, que não obstante haver ficado de fora da identidade linguageira, continua presente, pelo lado de fora, como um mal-estar. 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. De onde se segue que, sob a forma da alienação, urge um sujeito dividido, por um lado marcado por um significante (que vem do Outro e que, no Outro, sempre pode se renovar), mas também perdido, desprovido de ser, sujeito “falta-a-ser”, às voltas com sua “extimidade”. A bem da verdade “(d)uas faltas aqui se recobrem”, diz Lacan no Seminário XI (1979, p. 194-5): uma “é da alçada do defeito central em torno do qual gira a dialética do advento do sujeito a seu próprio ser em relação ao OUTRO – pelo fato de que o sujeito depende do significante e de que o significante está primeiro no campo do Outro. Esta falta vem retomar a outra, que é falta real, anterior, a situar no advento do vivo, quer dizer, na reprodução sexual”.

Essa divisão, entretanto, abre a possibilidade para a segunda operação descrita por Lacan, a saber, a separação. Nela, não se trata mais de mostrar os efeitos da alienação (o sujeito e seu resto). Trata-se de fazer ver como o sujeito, não obstante persistir atrelado aos laços significantes estabelecidos no seio do grande Outro, ainda assim pode operar com esse Outro desde outro lugar, desde um lugar separado precisamente: o lugar da falta, o lugar da “falta-a-ser”. Para tal, o sujeito faz da sua falta um objeto (o objeto “pequeno a”), que assim é oferecido ao Outro como aquilo que o Outro não pode ter, desencadeando, nesse Outro, uma falta correlata. Dessa forma o sujeito não só faz de sua própria falta um objeto, quanto a reencontra no Outro, como aquilo que o Outro não pode ter. Eis aqui o desejo, que é esse comércio impossível, em que ofereço ao Outro a minha falta, para ter

dele a sua falta. De onde se segue a consequência de que, agora, o Outro já não é mais o cardápio, o tesouro de significantes a partir do qual o sujeito emerge como “falta-a-ser”. O Outro é também ele um faltante. Tal como o sujeito, também o Outro é barrado. Nas palavras de Colette Soler (1977, p. 63), “(o) Outro implicado na separação não é o Outro implicado na alienação. É um outro aspecto do Outro, não o Outro cheio de significantes, mas ao contrário, um Outro a que falta alguma coisa”.

Esse operar com a falta, que define o sujeito na separação, não significa que Lacan aposte em algum tipo de familiaridade negativa, às avessas, entre o sujeito e seu ser, ou entre o sujeito e o ser do outro semelhante. Não se trata de ressuscitar, às avessas, o mito de Aristófanes, como se o sujeito sempre pudesse encontrar sua metade na metade do outro semelhante. Essa fantasia é apenas um efeito da cadeia simbólica em que o sujeito está alienado. Trata-se da ilusão de que possa haver um significante outro que recupere, represente, signifique aquilo que falta. Todavia, do ponto de vista daquilo que é real, daquilo que se apresenta nas pulsões parciais, o desejo é sempre um desejo de falta e o amor, uma relação impossível. Não há familiaridade entre o sujeito e o semelhante, o que talvez explique em que sentido, para Miller, a tese merleau-pontyana do co-pertencimento do sujeito e do próximo ao mesmo ser de indivisão constitua o antípoda da tese lacaniana. Em certo sentido, para Miller, a teoria merleau-pontyana da reversibilidade e a mitologia de Aristófanes compartilham o mesmo ímpeto imaginário que faz da relação intersubjetiva o emblema de nossa comunhão com a natureza.

## V

O núcleo da análise que Miller faz da ontologia merleau-pontyana é a pontuação de que, especialmente nas obras em que propõe a idéia de carne como ser de indivisão, Merleau-Ponty estabelece o nivelamento do eu e o do próximo, como se ambos fossem dimensões de uma só substancialidade; o que aniquila qualquer possibilidade de reconhecimento da vigência de um olhar Outro, desencadeador de um estranhamento. Mas será, de fato, assim?

Ao descrever a noção de carne como ser de indivisão, Merleau-Ponty não fala de substância: o ser de indivisão não é um subsistente e não subsume, como categorias ou predicados seus, as noções de eu e de semelhante. O ser de indivisão designa, sim, a generalização daquela constatação advinda, primeiramente, da experiência perceptiva, mas não exclusivamente dela, e segundo a qual: não posso perceber senão aquilo “onde”, em certa medida, eu mesmo já esteja situado: o que faz de mim um sensível como o mundo e como os outros, mas também um estranho, porquanto, onde estou situado, não posso me sentir sentindo, assim como não posso sentir o que os semelhantes sentem de mim.

Para Merleau-Ponty, de fato, se é verdade que “meu corpo como coisa visível está contido no grande espetáculo”, se é verdade, da mesma forma, que há um “corpo vidente” que “subtende esse corpo visível e todos os visíveis”, havendo “recíproca inserção e entrelaçamento de um no outro”, a ponto de podermos dizer que os dois são como “dois círculos, ou dois turbilhões, ou duas esferas concêntricas quando vivo ingenuamente e, desde que me interrogue, levemente descentrados um em relação ao outro” (1964a, 182), também é verdade, por outro lado, que essa recíproca inserção e entrelaçamento configuram uma sorte de “reversibilidade sempre iminente e nunca realizada de fato.” (1964a, p. 194). Ao mesmo tempo em que participo do mundo visível, sou dotado de uma invisibilidade que me impede de ser coincidência comigo mesmo e com o mundo. Não obstante minha generalidade sensível, subsiste uma impossibilidade de fato, uma alteridade radical, que é a forma como Merleau-Ponty fala do estranho: invisibilidade de mim e do próximo como videntes, invisibilidade do mundo como origem.

É preciso compreender bem esse possível correlativo merleau-pontyano da noção freudiana de estranhamento (*Unheimlichkeit*), que é a invisibilidade. Não se trata de algo que, em algum momento, foi visto e deixou de ser. Não se trata, portanto, de uma invisibilidade objetiva, de uma visibilidade provisória ofuscada por outra imagem visível. “Princípio: não considerar o invisível como *outro visível* “possível”, ou um “possível” visível para outro” (1964a, p. 282). Conforme Merleau-Ponty (1964a, p. 300):

Quando digo que todo visível é invisível, que a percepção é impercepção, que a consciência tem um “*punctum caecum*”, que ver é sempre ver mais do que se vê – é preciso não compreender isso no sentido de contradição: - É preciso não imaginar que ajunto ao visível perfeitamente definido como em-Si um não-visível (que seria apenas ausência objetiva) isto é, presença objetiva *albures*, num *albures* em si) – É preciso compreender que é a visibilidade mesma quem comporta uma não-visibilidade.

As coisas visíveis, assim como minha própria existência visível estão impregnadas de uma não-visibilidade que, a sua vez:

não ocorre porque eu seja espírito, uma ‘consciência’, uma espiritualidade *positivas*, existência como consciência (isto é, como puro *aparecer-se*), mas porque sou aquele que 1) tem um mundo visível, i. e., um corpo dimensional e participável, 2) i. e., um corpo visível para si próprio, 3) e portanto, finalmente, uma presença a si que é ausência de si. (1964a, p. 303)

Vivo, na minha intimidade, “uma transcendência sem máscara ôptica” (1964a, p. 282-3), um distanciamento sem medida objetiva, que faz de mim um estranho para mim, uma ausência que conta. Tal ausência jamais se sobrepõe à visibilidade de meu corpo, e vice-versa; o que me torna comparável ao mundo e aos outros homens, em quem sempre reencontro essa comunidade ambígua, sempre prometida, mas jamais realizada objetivamente, entre o visível e o invisível. As coisas e muito especialmente os outros homens exprimem essa mesma ambigüidade, de modo que eu me sinta, como eles, um ser ao mesmo tempo visível e invisível, o que, por fim, impede qualquer forma de síntese ou identidade.

Não há coincidência entre o vidente e o visível. Mas um empresta do outro, toma ou invade o outro, cruza-se com ele, está em quiasma com o outro. (1964a, p. 314)

O que significa apenas dizer “que toda percepção é forrada por uma contrapercepção (...), é ato de duas faces, não mais se sabe quem fala e quem escuta.” (1964a, p. 318). Eis por que razão, para Merleau-Ponty, o ser se comunica, paradoxalmente, com o nada. “O sensível, o visível deve ser para mim a ocasião de dizer o que é o nada – O nada não é nada mais (nem nada menos) que o invisível.” (1964a, p. 311), essa forma de apresentação da alteridade que não faz concessões aos modelos objetivos, que está mais além deles, porquanto não toma o outro a partir de uma fórmula natural ou antropológica.

No coração do ser carnal, encontramos uma ambigüidade que consiste no fato de a percepção ser, ao mesmo tempo, familiaridade e estranhamento, identificação e diferença. Tal permite compreender qual é, enfim, a indivisão de que fala Merleau-Ponty, precisamente: a indivisão entre o idêntico e o diferente, entre o sensível e não sensível, entre o presente e o ausente, enfim, entre o “visível” e o “invisível”. Há entre eles múltiplas “possibilidades” de quiasma, uma sorte de implicação formal (*Gestalthaft*), mas, jamais, coincidência.



Em que sentido esses múltiplos quiasmas não fazem mais do que um só: não no sentido da síntese, da unidade originariamente sintética, mas sempre no sentido de *Uebertragung* [transposição], da imbricação, da irradiação do ser (...): mesmo não no sentido da idealidade nem da identidade real. O mesmo no sentido estrutural: mesma membrura, mesma *Gestalthaft*, o mesmo no sentido de abertura de outra dimensão do “mesmo” ser (...): daí no total um mundo que não é nem *um* nem 2 no sentido objetivo – que é pré-individual, generalidade – (1964a, p. 314-15).

Portanto, em momento algum, com a noção de carne como ser de indivisão, Merleau-Ponty propõe a coincidência entre o “visível” e o “invisível”, entre o corpo visível de meu próximo e o poder vidente que habita o meu. Trata-se apenas de mostrar como, na extremidade de meu corpo, se pode haver alguém assim como um outro vidente, é porque a visibilidade do próximo também é a minha, a de meu corpo; assim como sua invisibilidade, ela acomete também a mim, que não posso me ver vendo. Nesse sentido, se Miller tem razão em dizer que há, em Merleau-Ponty, uma generalidade de mim e do outro como próximo, de nós dois e do mundo, isso não autoriza conceber um momento privilegiado de familiaridade plena, em que tudo estivesse reduzido à transparência de um ser sem fissuras. É preciso acrescentar, às análises de Miller, que aquilo que está generalizado comporta uma ambivalência, uma invisibilidade que reencontro em cada setor de minha existência mundana e intersubjetiva. No coração da comunidade formada por mim, pelo mundo e pelo próximo, há que se admitir uma alteridade radical, a vigência de um outro não objetivo: que é a invisibilidade de nós mesmos como videntes, a invisibilidade de um olhar outro que me atinge sem que eu tenha condições de dizer de onde tenha partido, a ponto de certos pintores, conforme a citação de Merleau-Ponty retomada por Miller, confessarem se sentirem olhados pela natureza.

Por isso é preciso dizer, contra Miller, que carne como ser de indivisão não designa um valor imaginário. Ao descrevê-la, Merleau-Ponty não quer caracterizar a substância ou a operação a partir da qual se pode compreender a emergência do eu e do semelhante. Ele quer assinalar a impossibilidade dessa gênese e assumir, como elementos constitutivos da definição do eu e do próximo, essa cumplicidade no indeterminado. Há, nesse sentido, uma estranheza fundamental na origem de minha existência, estranheza essa à qual meu próximo vem sempre retomar, porquanto exprime algo que me é próprio, uma presença à qual sou capaz de perceber, mas que ainda assim não se reduz a mim.

## VI

Conforme Merleau-Ponty, a percepção do próximo é muito mais do que o ato de desvelar, num corpo que está diante de mim, a presença de um homem, a presença de um valor positivo em meu universo antropológico. O próximo assim visado é apenas um “objeto”, um “lugar” que “meu olhar esmaga e esvazia de todo ‘interior’” (Merleau-Ponty, 1968, p. 186). Sem dúvida, o corpo dele está diante de mim, “mas, quanto a ele, leva uma singular existência: *entre* mim que penso e esse corpo, ou melhor, junto a mim, a meu lado, ele é como uma réplica de mim mesmo, um duplo errante, ele antes frequenta meus arredores do que neles aparece (...)” (Merleau-Ponty 1968, p. 186). Se eu tento fixá-lo, ele desaparece, escoo para um lugar ignorado, sem cessar de existir para mim. Por isso, meu próximo não é simplesmente alguém; para além de sua eventual pessoalidade, ele é uma presença impessoal, que participa de meu mundo, sem que eu possa dizer que ele seja meu. Há nele uma alteridade radical, que faz dele, mais do que minha réplica, “outrem”.

A apresentação do invisível como “outrem” constitui o capítulo mais importante da filosofia da intersubjetividade proposta por Merleau-Ponty a partir dos anos 50. Por meio dela, Merleau-Ponty tenta esclarecer em que sentido o próximo pode coexistir comigo sem

se reduzir a uma formulação minha. Enquanto outrem, o próximo é diferente de mim, é invisível para mim, e sempre o será. Mas essa alteridade radical só é alteridade porquanto se manifesta em um visível como eu, em um corpo habitante de um mesmo mundo sensível. Eis em que sentido, dirá Merleau-Ponty, não devemos entender “outrem” como uma consciência, mas como o “habitante de um corpo, e através dele, do mundo” (1964a, p. 263). Ora, se pergunta Merleau-Ponty, “onde está o outro neste corpo que vejo?” (1964a, p. 263). Ao que responde:

Ele é (como o sentido da frase) imanente ao corpo (não se pode destacá-lo para pô-lo à parte) e, contudo, é mais do que a soma dos signos ou significações por ela veiculados. É aquilo de que as significações são sempre imagem parcial e não exaustiva, - e que contudo atesta estar presente por inteiro em cada uma delas. Encarnação inacabada sempre em curso. (1964a, 263)

Enquanto horizonte invisível desse corpo que percebo, outrem não é uma ocorrência objetiva, mas uma Gestalt. O que significa dizer que ele é um “princípio de distribuição, o pivô de um sistema de equivalências”, o “fundo falso do vivido”, por cujo meio me transporto para outras possibilidades, sem jamais atingi-lo (1964a, p. 258-9). Nesse particular, Merleau-Ponty ilustra a experiência de “outrem” com a experiência da comunicação linguageira. Mesmo na *Fenomenologia da percepção* (1945), a linguagem nunca foi para Merleau-Ponty uma vivência de coincidência. Ao contrário, ela é a própria ambivalência do processo de diferenciação estabelecido por cada gesto. Se os gestos funcionam como meio de comunicação, tal não se deve a que estabilizem a presença do interlocutor: se deve antes a que possam marcar uma diferença, um Outro que não pode ser alcançado, mas que estabelece a ocasião do próximo gesto, da próxima tentativa. Há, nesse sentido, uma espontaneidade no campo linguageiro, a qual consiste: na abertura que cada tentativa de fechamento exprime, na ausência que cada gesto atualiza, na possibilidade que cada ato inaugura.

No texto “A percepção do outro e o diálogo”, incluído na publicação póstuma “A prosa do mundo” (1968), Merleau-Ponty se esforça para mostrar que essa espontaneidade que não vem de mim já esta preparada para mim desde que eu comecei a existir, no campo amplo de minha percepção. E aqui é o momento de se enfrentar Miller mais uma vez e dizer que a reversibilidade é muito mais (ou muito menos) que o consórcio entre irmãos. Trata-se da paradoxal vivência de um negativo, de uma ausência, de um duplo errante. Não posso localizar esse negativo em lugar algum, nem dentro, nem fora, nem à frente ou atrás. Ainda assim, posso experimentá-lo como uma sorte de descentramento, decaída do meu ser em um domínio de generalidade onde não há mais centro. Se Merleau-Ponty ainda fala aqui de uma familiaridade, trata-se de uma familiaridade estranha, em que estou destituído de minha posição central. E já não se trata aqui apenas do lugar da visão. Não há, de fato, harmonia ou desarmonia de princípio. Se Merleau-Ponty fala de uma significação transferível, de uma situação comum, não se trata de uma consideração objetiva a cerca de si, do próximo ou do mundo. Ao contrário, o que se transfere é justamente a vivência de estranhamento, o paradoxo de um mundo que não é só meu, mas que nem por isso me torna outro.

A fórmula de Merleau-Ponty é: “eu e o outro somos como dois círculos quase concêntricos, e que se distinguem por uma leve e misteriosa diferença.” (1968, 186) Esse parentesco – note-se bem, parentesco investido de uma leve diferença – “é o que nos permitirá compreender a relação com o outro, que de outra forma é inconcebível se procuro abordar o outro de frente e por seu lado escarpado.” (1968, p.187-8) Ora, o outro a que Merleau-Ponty se refere não é o outro imaginário, objetivado. É, antes, o outro que “não está em parte alguma no ser” (1968, p. 190). Mais do que isso, é o outro eu-mesmo, e

que, nesse sentido, exprime um eu que é outro: um eu que é generalizado e que encontro toda vez que me ocupo de meu corpo ou presto atenção nos meus próprios paradoxos. Trata-se, novamente aqui, do invisível, agora apresentado como “outrem”: “quando digo que vejo o outro, acontece sobretudo que objetivo meu corpo, outrem é o horizonte ou o outro lado dessa experiência – é assim que se fala ao ‘outro’, embora só se tenha relação consigo” (1964a, p. 278).

Com esse tipo de proposição, Merleau-Ponty não está querendo fazer a apologia do solipsismo. Aliás, ele sequer está tratando do problema da solidão da autoconsciência. Se eu percebo, junto ao meu próximo, uma intenção que me atinge, então já não se pode mais falar de solidão. Razão pela qual, com a proposição da noção de outrem, Merleau-Ponty visa, sim, uma “transformação do problema” da vivência da alteridade. Merleau-Ponty se propõe deslocar essa discussão de um plano antropológico para um plano ontológico. Por isso, vai dizer: é preciso compreender que “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 no circuito que nos liga a nós” (1964a, p. 322). Tão verdadeiro quanto o fato de o próximo revelar a existência de outrem com o qual não posso coincidir, é o fato de que essa alteridade radical é alteridade em meu mundo, em meu campo de possibilidades existenciais. Razão pela qual, a noção de outrem nos faz perceber a existência de um “mundo que nos é comum”, que é “intermundo”. Nesse sentido, frente ao próximo e às coisas, compreendo que “há transitivismo por generalidade – e mesmo a liberdade tem sua generalidade” (1964a, p. 323). Eis por que Merleau-Ponty pode dizer, numa passagem em que estabelece uma espécie de inventário de sua filosofia da intersubjetividade: “o que trago de novo ao problema do mesmo e do outro? Isso: que o mesmo seja o outro do outro, e a identidade diferença da diferença.” (1964a, p. 318).

Se, ao ler Merleau-Ponty, Miller não pôde reconhecer a estranheza do ser bruto, talvez isso tenha menos a ver com o estilo plástico, biológico, monadológico ou panteísta, supostamente adotado por Merleau-Ponty e, sim, com o fato de Miller não perceber o que esse estilo justamente punha a perder, precisamente: a autonomia ou independência do sujeito. Com seu recurso às metáforas biológicas Merleau-Ponty quer menos descrever o paraíso do que pontuar que algo se articula fora do centro, fora do eixo imaginário que contrastaria meu olhar a meus objetos, meus significantes aos significantes do outro. É justamente isso que a noção de descentramento urde: a inexorabilidade de uma generalidade que minha filosofia não pode absorver ou solapar e que, justamente por isso, me permite a comunicação com esse duplo que, tampouco, eu posso aprisionar.

## VII

Se a comunidade entre o eu e o próximo, em Merleau-Ponty, não é o indicativo de uma unidade prevalente, mas de uma condição sempre iminente, precisamente, a reversibilidade entre aquilo que, em cada qual, é visível e invisível, presente e ausente, próprio e “outrem”; se a comunidade entre o eu e o próximo não revela senão nossa cumplicidade em torno dessas ambivalências, até que ponto haveremos de reconhecer, no pensamento de Merleau-Ponty, o antípoda daquilo que se depreende da teoria lacaniana do Outro, precisamente, o sujeito-falta-em-ser? Por outras palavras: se nós analisarmos o modo como Merleau-Ponty distingue aquele “eu” atravessado por seu “outro” (e que nesse sentido não é apenas um “eu”, mas um “sujeito”) do “eu” cartesiano (marcado pelo signo da transparência), não seria o caso de admitir um parentesco com a noção lacaniana de sujeito como dupla relação de falta-a-ser?

O primeiro passo para conseguirmos responder às nossas próprias questões talvez seja esclarecer o sentido específico dos termos empregados por Merleau-Ponty, a começar pela noção de “eu”. Merleau-Ponty distingue o “eu” marcado pelo signo da transparência do “eu” tal como este é descentrado de si mesmo em sua relação com o semelhante. O “eu” da relação não é transparente para si. Ao contrário, por conta dessa relação de descentramento, ele se descobre acompanhado, desde o princípio, por aquilo que ele não entende nele mesmo e que retorna a si vindo do semelhante: o outro. O “eu”, nesse sentido, é um sujeito, um enigma, a própria relação de reversibilidade que podemos experimentar entre nós-mesmos e o que em-nós-mesmos (ou a partir de nossos semelhantes) é outro. Eis por que razão, ao falar do “sujeito”, Merleau-Ponty se apressa em distingui-lo do sujeito reflexivo da tradição cartesiana. “É preciso compreender a reflexividade através do corpo, pela relação a si do corpo, da fala. A dualidade falar-ouvir, permanece no âmago do Eu, a sua negatividade não é senão o *vazio* entre falar e ouvir, o ponto em que se processa a sua equivalência – A dualidade negativo-corpo ou negativo-linguagem é o sujeito” (1964a, p. 299). Para Merleau-Ponty, o sujeito não é o que reúne, numa síntese intelectual, as várias dimensões da experiência. Ele é, quando muito, a experiência da diferença, a passagem de uma dimensão a outra. O que talvez nos permita estabelecer a aproximação com a noção lacaniana de sujeito falta-a-ser. Afinal, também no Lacan dos anos 1960, o sujeito não designa algum subsistente, mas marca esse lugar social de diferenciação simbólica no campo do Outro. Mais do que isso, o sujeito falta-a-ser designa a capacidade ativa dos significantes de significarem a falta do ser no campo do Outro e, assim, estabelecerem um efeito de falta na cadeia em que estão alienados. O sujeito-falta-a-ser é, simultaneamente; a presença de uma ausência; uma coisa que mostra outra coisa; um significante instituído pelo saber do outro, mas indicativo de um outro saber, de uma extimidade.

É preciso aqui frisar que, ainda que Merleau-Ponty não postule a idéia de um sujeito como efeito do laço social, preferindo a figura de um eu genérico, mais antigo que as representações egológicas sedimentadas na cultura, trata-se de um eu desde sempre acompanhado, descentrado pelo turbilhão de intenções advindas de um eu que é outro, invisível. É a esse “eu”, desde o princípio descentrado, que Merleau-Ponty denomina de “sujeito”. Trata-se de um sujeito sempre às voltas com um “narcisismo fundamental”, na forma do qual experimenta uma ausência de si para si, uma invisibilidade radical, por onde brota uma espontaneidade impessoal, estranha; o que faz lembrar senão o desejo desencadeado no processo de separação ao menos a noção de “extimidade”: esse estranho saber do qual o sujeito – à medida que é alienado no Outro como linguagem – não quer saber, mas que retorna fazendo furo na consistência imaginária que o sujeito busca encontrar no saber do Outro. Ora, também para Merleau-Ponty, o sujeito – enquanto eu surpreendido por isso que para ele próprio é outro – consiste numa intimidade estranha, de princípio atravessada pela presença daquilo que não se reduz ao eu, uma vez se tratar de um outro-eu-mesmo.

Mas o que é, então, para Merleau-Ponty esse outro-eu-mesmo? E é chegado o momento de se dizer que este outro não tem relação com o semelhante, com o próximo, tal como eles são significados no campo da linguagem já instituída, no campo do Outro como preferiria Lacan. Não é ao Grande Outro que o outro merleau-pontyano deve ser comparado. E talvez esteja aqui a raiz do equívoco cometido por Miller. Como equivalente da noção lacaniana de Grande Outro, talvez pudéssemos reclamar a noção merleau-pontyana de “visibilidade”: visibilidade empírica dos corpos e das coisas no mundo da vida, visibilidade semântica dos significados no corpo dos significantes compartilhados no diálogo. É verdade que Merleau-Ponty não atribui, ao visível, qualquer sorte de função positiva, por cujo meio alcançaríamos algo assim como um efeito (enquanto sujeito) e seu resto (o objeto pequeno “a”). O visível não é metonímico ou metafórico, não está

estruturado como linguagem. Tampouco minha visibilidade é o significante da clivagem de meu ser, do anátema de minha própria invisibilidade. Se se pode reconhecer uma estrutura – no sentido em que se diz que uma Gestalt é uma estrutura –, ela não vive no interior do visível ou do invisível, mas entre eles, como uma espécie de espontaneidade: que não é senão o movimento de reversibilidade, por cujo meio o visível e o invisível se interpenetram como figura e fundo um do outro, tal como o significado é fundo para a corporeidade do significante e vice-versa. Eis por que Merleau-Ponty afirma que é “a própria visão, o próprio pensamento” que são “estruturados como uma linguagem” (1964a, p. 168), e não o invisível, a alteridade radical de nós mesmos ou o inconsciente, como reclama Miller.<sup>1</sup>

De toda sorte, cabe salientar que, segundo nossa leitura, o “outro” merleau-pontyano não tem relação com a noção de grande Outro. Tem relação sim com a divisão do próprio eu, com a vivência de um eu-que-é-outro, estabeleça-se tal vivência a partir do corpo próprio ou do corpo do semelhante. O outro, nesse sentido, é o que é estranho para o sujeito. Ele é antes a falta que eu experimento de princípio à medida que frequento o mundo em que se situa, além de mim, o meu semelhante; falta essa que, ademais, retorna a mim a partir do olhar de meu semelhante. Nesse sentido, o outro, em Merleau-Ponty, é antes comparável ao “objeto pequeno a”, ao retorno do corpo pulsional como extimidade e seu efeito de desejo desencadeado junto ao semelhante. Merleau-Ponty recorre à fenomenologia para caracterizar essa vivência ambígua do outro, a qual, na esteira de Husserl, denomina de “fenômeno de emparelhamento” ou de “transgressão intencional” (1960, p. 117-8):

(h)á certos espetáculos – os outros corpos humanos e, por extensão, animais – diante dos quais meu olhar tropeça, fica circundado. Sou investido por eles quando acreditava investi-los. Vejo desenhar-se no espaço uma figura que desperta e convoca as possibilidades de meu corpo como se se tratasse de gestos ou comportamentos meus. Tudo se passa como se as funções da intencionalidade e do objeto intencional se encontrassem paradoxalmente permutadas. O espetáculo convida-me a tornar-me espectador adequado, como se um outro espírito que não o meu viesse repentinamente habitar meu corpo, ou melhor, como se meu espírito fosse atraído para lá e emigrasse no espetáculo que estava oferecendo para si mesmo. Sou abocanhado por um segundo eu-próprio fora de mim – percebo outrem ...” (1960, p. 118)

É precisamente aqui, nesse quiasma espontâneo e impessoal entre minha existência anônima e minha existência pessoal, que Merleau-Ponty introduz o tema do desejo: essa distância sempre a cumprir, que faz de mim, do próximo e do mundo, cúmplices de uma mesma virtualidade, de uma mesma impossibilidade, que é a coincidência. Mas o desejo, aqui, não é, como para Lacan, um efeito produzido pelo sujeito-falta-em-ser, não é o retorno do estranho ao campo do Outro. O desejo é o próprio sujeito, a condição ontológica da carne, o movimento de quiasma em que minha invisibilidade é arrastada e por cujo meio é confundida com o mundo visível, sem com este coincidir. O desejo, assim posto, é uma outra forma de falar da indivisão carnal entre o vidente sua visibilidade, entre a visibilidade do mundo e a invisibilidade da sua testemunha, e que faz, de cada qual, um outro do outro, uma diferença da diferença. O desejo, enfim, é a própria reversibilidade entre minha existência visível e a invisibilidade de mim mesmo, ou entre a invisibilidade de mim e as formas visíveis em que me polarizo. Minha consciência reflexiva e minhas objetivações são tentativas de fixação desse quiasma. São antecipações imaginárias desse que é, de fato, o horizonte permanente dessa reversibilidade do invisível no visível e vice-versa, a saber, a morte.

Por fim, é preciso confessar nosso mal-estar ao propormos essa aproximação entre Lacan e Merleau-Ponty. Afinal, é sempre uma boa questão perguntarmo-nos: até que

ponto, para Lacan, o sujeito falta-a-ser pode ser pensado mais além dos limites da experiência clínica? Merleau-Ponty, a sua vez, não está preocupado com a instituição de uma clínica. Não se trata para ele de marcar uma posição, trata-se de descrever um processo. Por isso, mais importante que assinalar a inconsistência ontológica do eu, mais importante do que mostrar sua divisão ou ambigüidade, para Merleau-Ponty importa mostrar que: nos termos dessa ambivalência, articula-se uma “espontaneidade” impessoal, sem “autor”, que é o quiasma entre o anônimo de minha existência e minha existência pessoal, localizada no plano de minhas relações objetivas com o semelhante. Merleau-Ponty propõe um discurso capaz de assumir essa ambivalência de princípio, extraindo do fenômeno do emparelhamento as conseqüências ontológicas que se fizerem necessárias, como por exemplo, a que destitui o primado de um sujeito transparente para si, ou da alteridade como um valor em si. E talvez a outra questão, com a qual damos um ponto de basta ao nosso esforço empreendido até aqui, seja: em que medida o discurso merleau-pontyano pode nos ajudar a pensar a clínica?

### Referências Bibliográficas

- FREUD, Sigmund. (1976) “Um pequeno distúrbio na Acrópole”, In: \_\_\_\_\_. *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. Jayme Salomão, RJ: Imago. (Vol. XXII)
- HEGEL, F. G. (1992) *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Menezes, Petrópolis: Vozes, (Vol I)
- LACAN, Jacques. (1986) *O seminário – livro 7. A ética da psicanálise*. Versão de M. D. Magno – 2.ed. – RJ: Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1979) *O seminário – livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Versão de M. D. Magno – 2.ed. – RJ: Zahar.
- MILLER, Jacques-Alain (1994-5). *Silet – Os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. Trad. Celso Rennó Lima: texto estabelecido por Angelina Harari e Jésus Santiago – RJ: Jorge Zahar, 2005.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1942). *La Structure du comportement*. - Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1994) *Fenomenologia da percepção*. Trad. C. A. R. de Moura. SP: Martins Fontes, 1994.
- \_\_\_\_\_. (1960) *Signes*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1964a) . *Le visible et l'invisible*. - Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1992) *O visível e o invisível*. Trad. J. A. Gianotti. SP: Perspectiva
- \_\_\_\_\_. (1964b) . *L'oeil et l'esprit*. - Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2004) *O olho e o espírito*. Trad. Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. SP: Cosac & Naify.
- \_\_\_\_\_. (1969) . *La Prose du monde*. - Paris: Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul. (1943) *Entre quatro paredes*. SP: Abril Cultural e Industrial.
- SOLLER, Colette. (1977). O sujeito e o Outro I e II, in: FELDSTEIN, Richard, FINK, Bruce, JAANUS, Maire (orgs). *Para Ler o Seminário 11*. Trad. Dulce Duque Estrada. RJ: Jorge Zahar, 1977.

### Notas

<sup>1</sup> Embora não seja esse o lugar para aprofundarmos a compreensão merleau-pontyana sobre o que seja a estrutura lingüística da carne, ela nos abre a possibilidade de discutir a proximidade entre a noção merleau-pontyana de linguagem e a noção lacanianiana de *façasse*, porquanto, na década de 1970, é tal noção que passa a capitanear o

esforço de Lacan para pensar um sujeito dessubstancializado, mas ainda assim vivo. Esse sujeito é o corpo, na medida em que ele é afetado por uma *alíngua*, que o perfura e, dessa maneira, introduz para ele a dimensão do gozo, do gozo da fala que faz do corpo um *falasser*. Ora, em alguma medida, a reversibilidade entre o visível e o invisível é a inscrição de uma linguagem, em que um invisível fura o visível tal qual alíngua a um corpo. O sujeito – enquanto reversibilidade – não seria senão o gozo que aí se inscreve, a própria realização do furo.

Recebido em 12/05/2008

Aprovado em 15/05/2000