

Uma libra de carne:
a leitura lacaniana d'*O visível e o invisível*

Charles Shepherson

Professor de Humanidades na State University
of New York (Albany)

Tradução: Ronaldo Manzi Filho

Uma libra de carne: a leitura lacaniana d'*O visível e o invisível*

Trata-se de reconstruir o lugar e os usos que Jacques Lacan faz, no seu seminário sobre *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, de *O visível e o invisível*, de Merleau-Ponty. Isto implica, fundamentalmente, em compreender como Lacan procura repensar o conceito psicanalítico de pulsão a partir de certas considerações de Merleau-Ponty a respeito da estrutura do olhar.

Palavras-chave: olhar, pulsão, inconsciente, Jacques Lacan, Merleau-Ponty

A pound of flesh – Lacan's reading of *The visible and the invisible*

This paper deals with Lacan's reading of *The visible and the invisible* in his seminal *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* in order to study the terms in which he reconsiders the psychoanalytical conception of *instinct* or *drive* according to Merleau-Ponty's analysis of the structure of sight.

Key words: sight, instinct or drive, unconscious, Lacan, Merleau-Ponty

Este corte da cadeia significante é único para verificar a estrutura do sujeito como descontinuidade no real.

Lacan, *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*

Este momento de corte é dominado pela forma dum retalho sangrento: a libra de carne que paga a vida para fazê-la o significante dos significantes, como tal, impossível de restituir ao corpo imaginário.

Lacan, *A direção da cura e os princípios de seu poder*

Uma filosofia da carne é condição sem a qual a psicanálise permanece antropologia.
Merleau-Ponty, *O visível e o invisível*

O limite da linguagem*

Quando *O visível e o invisível* (*Le visible et l'invisible*) foi publicado em 1964, Lacan estava ensinando pela primeira vez na École norma-

* Este texto (*A pound of flesh – Lacan's reading of The visible and the invisible*) foi preparado por convite como uma conferência para o encontro do Círculo sobre Merleau-Ponty de 1996 na University of Memphis. Procurou-se introduzir a perspectiva de Lacan numa comunidade já bem fundada em Merleau-Ponty; esse texto sem dúvida por isso, leva as marcas de uma apresentação oral que, para esta ocasião em especial, não tentei ocultar. Eu gostaria de agradecer aos diretores da conferência, Leonard Lawlor e Theodore Tadvine, por esse convite para discutir a relação entre esses dois pensadores, e por sua hospitalidade. Gostaria também de expressar minha gratidão pelo apoio e amabilidade de Elizabeth Weed e Ellen Rooney, do Pembroke Center for Teaching and Research on Women na Brown University, onde fui companheiro de Arthur e Martha Joukowsky em 1996-7.

le supérieure. No outono de 1963, no semestre anterior, a Sociedade Francesa de Psicanálise tinha excluído Lacan de sua lista de analistas em treinamento aprovados, o que também significou sua rejeição da sociedade fundada pelo próprio Freud, a Associação Internacional de Psicanálise¹. Como resultado, Lacan cancelou seu seminário no Hospital Sainte-Anne, onde realizava cursos há dez anos e onde começou a ensinar pela primeira vez antes de uma audiência universitária (convidado por Fernand Braudel, Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser e outros que colaboraram para que continuasse a ensinar). Claro que filósofos como Jean Wahl e Jean Hyppolite tinham se interessado por seu trabalho há muitos anos, mas essa foi a primeira vez em que os participantes de seu seminário não precisavam mais de credenciais especiais para entrar na clínica psiquiátrica do hospital pedagógico. O seminário era agora aberto ao público, considera-

¹ Esta foi a segunda maior ruptura no mundo psicanalítico francês; a primeira ocorreu quando o seminário de Lacan começou. Para informações adicionais sobre fundo histórico desse momento do trabalho de Lacan, ver Roudinesco (24)/30. Ver também Turkle, que notou que no período anterior que levaria ao primeiro seminário de Lacan “os analistas franceses ‘oficiais’ eram poucos em número (na véspera da Segunda Guerra Mundial, havia apenas vinte e quatro)” e mesmo estes eram distinguidos por “sua marginalidade ao estatuto de psiquiatria da França e do estatuto da psicanálise de Freud” (*ibid.*, p. 101). Foram ainda piores as condições após a guerra; ela diz: “os anos de Vichy e a ocupação nazista dizimaram a Sociedade Psicanalítica de Paris: havia mortes, uma resignação, os analistas suíços que estavam trabalhando em Paris foram para Gênova, e Loewenstein (o analista de Lacan) mudou-se definitivamente para Nova York. Em 1945, a Sociedade Psicanalítica de Paris tinha ao todo onze membros... A Sociedade parisiense respondeu ao seu despovoamento com recrutamento agressivo de candidatos e empenhando-se para expandir. Por volta de 1951-52, ela tinha setenta novos analistas em treinamento” (*ibid.*, p. 103). Essa expansão era o contexto para a ruptura que ocorreu quando o seminário de Lacan começou, e dizia respeito, em parte, à questão da configuração da análise, com Sasha Nacht, que presidia e estava de saída, insistindo que todos os analistas fossem médicos, contra a política duradoura do grupo francês – cujos estatutos de treinamento foram escritos por Lacan. A segunda divisão ocorreu dez anos depois, em 1963, quando o grupo, que se formou durante a primeira divisão, excluiu Lacan de sua lista de analistas em treinamento autorizados, principalmente como parte de seu esforço para obter reconhecimento oficial da Associação Psicanalítica Internacional. Este era o momento do Seminário XI.

velmente maior do que já havia sido até então, e seus participantes eram principalmente da universidade. Lacan era agora obrigado a apresentar seu trabalho diante do mundo acadêmico.

O seminário que ele havia planejado para aquele ano era denominado *Os nomes do pai* (*Les noms-du-père*), mas apenas uma sessão foi realizada². Quando mudou de Sainte-Anne para a École normale, Lacan ofereceu um curso diferente, que foi publicado como *Seminário XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (*Le séminaire XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* originalmente intitulado *Os fundamentos da psicanálise* (*Les fondements de la psychanalyse*)). Está claro, portanto, que esse seminário constitui um novo começo, um retorno aos princípios fundamentais.

Se começamos com esses detalhes históricos, não é devido à sua importância intrínseca ou porque um texto teórico pode ser reduzido ao seu meio histórico, mas porque as observações de Lacan sobre *O visível e o invisível* só podem ser compreendidas se reconhecermos as específicas preocupações que lhe ocuparam durante esse curso³.

Entretanto, antes de nos voltarmos a ele, esboçemos seu horizonte de maneira mais precisa. A infortunada sessão do seminário *Os nomes do pai*, publicada na edição inglesa de *Télévision* (mas não na francesa), contém uma análise da “voz” que é muito próxima à descrição do “olhar” que organiza sua discussão sobre Merleau-Ponty (ver Salecl e Žižek 26). A sessão sobre a “voz” se desenvolve através de uma leitura bíblica da narrativa de Abraão e Isaac (ver Derrida 2), que é elaborada por sua vez com referência à pintura do sacrifício de Isaac de Caravaggio e de *Temor e tremor* (*Frygt og Bæven*) de Kierkegaard. Toda a sessão dá um breve sumário do curso de Lacan sobre a angústia, do seminário anterior (o Seminário X, *L'angoisse*, 1962-3),

² Ver Lacan (9). O título *Les noms du père* foi reformulado posteriormente, no não publicado Seminário XXI (1973-74), como *Les non-dupes errent*.

³ Ver Miller. (19) Este é o melhor volume em inglês para entender a preocupação específica da qual se ocupava Lacan nesse seminário e, especialmente, o conceito de “pulsão”.

do qual Heidegger nunca está longe⁴. O contexto de sua discussão sobre Merleau-Ponty é, portanto, extremamente complexo e sobre-determinado, abrindo-se em várias direções, mas ao mesmo tempo é extremamente preciso, pois o objetivo de Lacan em explorar esses materiais não é primordialmente filosófico, mas diz respeito a um desenvolvimento bastante restrito e de um ponto técnico no interior da teoria psicanalítica, a saber, o problema da pulsão⁵.

Temos assim uma orientação inicial: como objetos da pulsão, a “voz” e o “olhar” não são propriedades do sujeito (o poder de falar ou de ver); como resultado há uma considerável diferença entre “o olhar”, como funciona em alguma teoria pelicular, e o olhar como um objeto da pulsão escópica (ver Saper 25). A discussão de Lacan no Seminário XI a respeito das considerações de Sartre sobre o olhar (na qual o sujeito *voyer* é subitamente surpreendido pelo olhar do outro) é desenvolvida para esboçar uma clara distinção entre a estrutura sartreana, da qual se deve fazer justiça ao modo peculiar com que a relação entre dois sujeitos pode vacilar entre “objetivação” e “intersubjetividade”, e a consideração freudiana da pulsão e seus objetos. Isto sugere que, se Lacan vai de Sartre a Merleau-Ponty, é porque Merleau-Ponty caminhou para além da intersubjetividade em direção à constituição de uma “invisibilidade” no coração do visível. Porém isto apenas acentua a questão de por que Lacan, por sua vez, discorda de Merleau-Ponty.

Recordemos então os quatro conceitos tratados por Lacan no Seminário XI: o inconsciente, a repetição, a transferência e a pulsão (ver Lacan 8, p. 16/12)⁶. A divisão editorial fragmenta o seminário em qua-

⁴ Para algumas observações sobre o seminário da angústia, ver Weber, (31, pp. 152-67).

⁵ Para um sumário mais amplo da relação entre Lacan e Merleau-Ponty durante os trinta anos nos quais um lê e comenta o trabalho do outro (começando com suas participações nas leituras de Kojève), ver Phillips 21.

⁶ As citações das obras de Lacan e Merleau-Ponty foram traduzidas da edição francesa. Indicamos por isso duas paginações, assim como Shepherdson o fez: primeiro da edição francesa e outra, da americana. Quanto a *Les relations avec autrui chez l'enfant in Parcours* (14) e *L'Œil et l'Esprit* (15), o autor preferiu indicar apenas pela paginação americana. Seguimos a edição da Cynara/Verdier (1988) e da Gallimard (2004) respectivamente.

tro seções e a uma curta conclusão. A primeira seção é denominada “O inconsciente e a repetição” (*L'inconscient et la répétition*), e a terceira, “A transferência e a pulsão” (*Le transfert et la pulsion*). Essas duas seções poderiam, então ser vistas como os quatro tópicos principais que abrangeriam todo o seminário. Restam duas seções. A segunda contém as observações de Lacan sobre Merleau-Ponty (que se estendem por quatro capítulos). Os comentários sobre Merleau-Ponty até este ponto interrompem o seminário, suspendendo-o em seu âmago, separando o primeiro par, dos “conceitos fundamentais”, do segundo. A discussão de Lacan sobre *O visível e o invisível*, por assim dizer, como que provocando um modo de junção ou um ponto de suspensão, particularmente entre a consideração do “inconsciente” e da “pulsão”.

Quanto à quarta seção, não irei desenvolver aqui, embora ela tenha um aspecto crucial na sua análise de Merleau-Ponty e que possa ser considerada a mais importante contribuição de Lacan neste seminário, um passo fundamental em relação aos seus primeiros trabalhos⁷. Digamos apenas isto: ela nos apresenta como consolidação do trabalho de Lacan nos dois ou três anos precedentes sobre a sua recusa do valor do inconsciente como um fenômeno exclusivamente “simbólico”. É o notório conceito “simbólico” do sujeito que Lacan quer agora complicar ou modificar, acentuando a categoria do real de um modo não precedente até então⁸. E é essa ênfase no real que

As outras edições francesas, nós seguimos as indicadas pelo próprio autor nas referências bibliográficas. Shepherdson ainda acrescenta em nota uma indicação para se buscar tanto os títulos originais franceses das obras de Lacan como informações adicionais de seu *background* no trabalho de Marini 13. N.T.

⁷ Esta questão pode ser caracterizada em termos da distinção entre “alienação” e “separação” que Lacan apresenta explicitamente como um novo desenvolvimento em seu pensamento (ver Laurent 12).

⁸ Essa mudança para uma nova concepção do “real”, que leva Lacan a questionar os limites do conceito do sujeito “simbólico”, tem sido datada em vários momentos de seu trabalho. Jacques-Alain Miller localiza esse momento entre os Seminários VII e VIII, do seminário *d'A ética da psicanálise (L'éthique de la psychanalyse)* ao *d'A transferência (Le transfert)* (ver Miller 20). Nestor Braunstein data isto um pouco antes, aproximadamente

vai dirigir seu interesse no desenvolvimento do *objet petit a*, o objeto da pulsão. “Para avançar esta formulação”, diz Lacan,

eu me encontro 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. (Lacan 8, p. 137/149)

Essa dimensão transferencial introduz um problema, porque Lacan insistiu, nesse seminário, numa nova definição de transferência, a saber: “a transferência é a colocação em ato da realidade do inconsciente” (Lacan 8, p. 137/149, em itálico no original). Nós poderá pensar na transferência em termos puramente “simbólicos”, como um processo da fala que permite ao inconsciente mostrar-se através do significante: na forma clássica do sonho, no lapso ou ato falho, ou em qualquer dessas formações verbais que se apresentam no “pensamento inconsciente” do sujeito, revelando em forma simbólica o que o ego não gostaria de dizer. Entretanto se a transferência é definida como uma colocação em ato *da realidade do inconsciente*, somos forçados a concluir que o inconsciente não é reduzível a um fenômeno puramente “simbólico”. Isto está de acordo com as asserções de Freud, e Lacan imediatamente aponta esse fato, acrescentando: “A realidade do inconsciente é (...) a realidade sexual” (Lacan 8, p. 138/150). Seja o que for 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

em 1958 (ver Braunstein, 1). Philippe Julien data num momento posterior: “de 1964 em diante, Lacan distanciou-se do período da década de cinqüenta. Cada vez mais ele veio duvidar do poder criativo da fala, declarando finalmente em 1980 que este inexistia” (Julien 6, p. 63) E novamente: “Tal se deu quando Lacan dava aulas sobre a transferência e o término da análise, em 1960-1. Notemos que tudo depende da precisa relação entre a dimensão simbólica e imaginária. E o real? Lacan usou o termo até 1953 mas sem ainda ter introduzido o real tal como naquelas aulas. Ele fez isto em 1964” (*ibid.*, p. 102).

puramente “simbólicos” (ver Shepherdson, *Vital Signs*). Como veremos, este novo desenvolvimento tem uma decisiva postura em sua discussão sobre Merleau-Ponty e no conceito de “olhar”.

A mesma dificuldade está presente logo no começo do seminário, num capítulo intitulado “O inconsciente freudiano e o nosso” (*L'inconscient freudien et le nôtre*). “A maioria nesta assembléia tem alguma noção do que adiantei aqui – *o inconsciente é estruturado como uma linguagem*”, ele escreveu (Lacan 8, p. 23/20).

É ela [esta estrutura que dá seu estatuto à inconsciência], em todo caso, que nos assegura que haja sob o termo de inconsciente alguma coisa de qualificável, de acessível e de objetivável. Mas quando eu incito os psicanalistas a não ignorarem este terreno”

[...]“isto significa que eu penso me ater aos conceitos introduzidos historicamente por Freud nesta estrutura lingüística? Podemos manter que o inconsciente (ou “realidade sexual”) é *reduzível* ao fenômeno simbólico? Pois bem, não! Eu não penso assim. O inconsciente, conceito freudiano, é outra coisa, que eu gostaria de tentar lhes fazer apreender hoje (Lacan 8, p. 24/21)

Desta vez, não vamos desenvolver este pensamento de Lacan. É suficiente reconhecer que o “olhar” introduz uma dimensão que está localizada no exato limite da ordem simbólica, no sentido de que o “olhar” marca os “limites de formalização”, o ponto em que a estrutura simbólica é incompleta. Como tal, o olhar pertence à categoria do real, que não é nem simbólico nem imaginário, mas está, ao contrário, ligado ao conceito de falta, um conceito que começa a desempenhar um novo e decisivo papel no pensamento lacaniano e que nos mostra um desenvolvimento radical na sua concepção do sujeito. Podemos resumir esse desenvolvimento pela epígrafe escolhida de seu ensaio *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (*Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*), que fala de um certo rompimento no campo

lingüístico, uma ruptura na cadeia significativa: “Este corte da cadeia significativa é único para verificar a estrutura do sujeito *como descontinuidade no real*” (E, p. 801/229, grifo meu)⁹.

Tendo em mente a orientação básica de seu trabalho nesse seminário, voltemo-nos à discussão da segunda sessão, que trata diretamente de Merleau-Ponty, focalizando particularmente os dois primeiros capítulos dos quatro que tratam d’*O visível e o invisível*. A questão que iremos propor é: como a concepção do sujeito como “descontinuidade no real” é ligada por Lacan à questão do corpo e, em particular, ao problema da pulsão.

O “olhar” como objeto

Em 19 de fevereiro de 1964, Lacan entrou em seu seminário e anunciou: “Não é aqui por simples acaso (...) que foi nesta semana que veio ao alcance de vocês, por sua publicação, o livro póstumo de

⁹ Poder-se-ia reconhecer que este desenvolvimento no conceito do sujeito também se vincula a um re-pensamento substancial da categoria do real como Julien (6) e outros demonstraram. Se nos primeiros trabalhos é possível dizer que o real é “pleno” e que “nada está faltando no real”, o trabalho posterior não irá sustentar tal concepção: o *status* “traumático” do real, sua conexão com o “impossível” e com o que está “faltando” no campo de representação, deve agora ser entendido *como* um efeito da representação. Se os primeiros trabalhos consideravam o real como um domínio “pré-lingüístico” da existência que nunca é capturado adequadamente pela representação imaginária e simbólica, um domínio de “imediatividade” que se perde sempre que é mediado por representação, no trabalho posterior, ele se apresenta a nós com uma mudança abrupta: o real só pode ser entendido num modo “pós-simbólico”, não como uma realidade pré-simbólica “plena” que foge da representação, mas como “falta” que emerge como o efeito excessivo da representação, um “produto” peculiar que não pode ser entendido em termos de uma concepção pré-simbólica do real. É por isso que os seus trabalhos posteriores desenvolvem uma série de elos entre o real, a *jouissance* e o objeto a – não como referência a um domínio pré-lingüístico, mas precisamente como um esforço para agarrar as conseqüências corpóreas da insuficiência da lei simbólica. Para mais observações, ver Shepherdson, 27.

nosso amigo Maurice Merleau-Ponty (...)” (Lacan 8, p. 68/71). Não é um simples acaso porque esse texto remete a um problema que o próprio Lacan estava tentando resolver, mesmo que os dois pensadores formulassem tal problema de modos bem distintos. Lacan dedicou a sessão inteira de seu seminário, e as três semanas posteriores, a *O visível e o invisível*, colocando questões que, mesmo não constituindo uma análise filosófica rigorosa do trabalho de Merleau-Ponty, o trazem de volta constantemente a esse notável texto.

Seus comentários não são simples de entender. *O visível e o invisível* é um texto particularmente obscuro e difícil, mas este não é o único problema. As referências de Lacan aos trabalhos filosóficos jamais são bem desenvolvidas, e suas considerações sobre Merleau-Ponty não são uma exceção. Quando ele fala sobre Hegel ou Aristóteles, é sempre no esforço de clarificar algum detalhe da teoria freudiana, e não por razões estritamente filosóficas. Além disso, suas referências são normalmente combinadas com alusões a vários outros textos, de tal modo que nunca se tem certeza do quanto ele realmente sabe sobre o material em questão, ou quanto precisa sua análise intenta ser. E mesmo quando ele fala sobre detalhes particulares, como o conceito de acaso (*tuche*) em Aristóteles, ou a lei moral na teoria ética de Kant, não se sabe qual a versão do filósofo que ele tem em mente, qual escola de pensamento ou estrutura interpretativa ele está pressupondo. Ele não elabora suficientemente o texto filosófico para nos mostrar exatamente o que entende estar dizendo o autor, e isto dificulta ver o que Lacan está criticando quando objeta, e o que aprova quando concorda. Deve-se, assim, reconhecer de início que não podemos encontrar nada como uma descrição propriamente filosófica de Merleau-Ponty ou uma exegese responsável nos quatro capítulos que tratam d’*O visível e o invisível*. Nem se pode dizer que ele faz justiça a essa obra ou que ele nos leva longe em sua intrincada estrutura tecida.

Há razões pelas quais Lacan dedica sua atenção a *O visível e o invisível*, reconhecendo sua importância, mas demarcando o que ele toma como sendo as limitações de seu trabalho. É possível, então isolar algumas proposições e apreender os traços essenciais no encontro de Lacan com Merleau-Ponty. Se ele está preocupado, como sempre, com a teoria freudiana mais do que com a tradição filosófica, pode ser possível apreender o que na psicanálise o conduz a fazer a específica reivindicação a Merleau-Ponty que encontramos no Seminário XI.

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, sensação ou experiência visual. Mas não é isso que interessa Lacan em 1964. Poderíamos esperar dele uma acentuação da ordem simbólica, e mesmo que celebrasse a aproximação de Merleau-Ponty a Saussure ou o criticasse por abordar a questão da linguagem sem dar atenção suficiente ao inconsciente. Mas não é isso o que encontramos em sua análise de *O visível e o invisível*. Poderíamos esperar, finalmente, que ele levasse em conta a mais importante realização de Merleau-Ponty, que é sua marcante análise da relação entre o visual e o verbal – a complexa interação entre linguagem e percepção que nós encontramos no capítulo sobre o quiasma (*le chiasme*), no ensaio *O olho e o espírito* (*L'oeil et l'Esprit*), ou no impressionante trabalho sobre a pintura, no qual Merleau-Ponty mostra como cor, textura e o arranjo material da pintura já têm um ritmo, uma harmonia, uma linguagem e um sistema que contêm sua própria lógica, seu próprio modo de idealidade, sua própria estrutura de memória e rigorosa abstração¹⁰.

¹⁰ Alphonso Lingis nos lembra que o interesse de Merleau-Ponty na linguagem jamais era realmente limitado à perspectiva da lingüística estrutural, mesmo que isto complicasse seu primeiro trabalho sobre a *Gestalt* introduzindo um nível novo de estrutura. Assim como na *Fenomenologia da percepção* (*Phénoménologie de la perception*) Merleau-Ponty já focalizava não a linguagem que é discutida pela lingüística – aquele objeto da ciência lingüística que pode revelar um conjunto de regras formais – mas antes a linguagem

“Desde que este estranho sistema de trocas é dado”, Merleau-Ponty escreve n’*O olho e o espírito*, “todos os problemas da pintura estão aí” (Merleau-Ponty 15, p.21/164). E novamente, no capítulo sobre o quiasma, ele escreve:

(...) ela [a idealidade “pura”] funde-se já à articulação do corpo estesiológico, aos contornos das coisas sensíveis (...) É como se a visibilidade que anima o mundo sensível emigrasse, não para fora de todo corpo, mas dentro de um outro corpo menos pesado, mais transparente, como se ela mudasse de carne, abandonando aquela do corpo para aquela da linguagem (...) (Merleau-Ponty 18, p. 200/152-3)

A “idealidade”, seria, então dada não como um sistema lógico da filosofia tradicional, mas por aquele nível de abstração que está agarrada ao olho e à mão do pintor, esse processo de “emigração” que permite ao mundo visível habitar o domínio da linguagem. Lacan se envolveu por muitos anos com o problema da interação entre o imaginário e o simbólico, e talvez não haja outro pensador que tratou desse problema com mais cuidado e sensibilidade que Merleau-Ponty. Mas isto não é ainda o que interessa Lacan quando ele se volta ao último trabalho de Merleau-Ponty.

Em vez disso, vemos que suas notações são inteiramente focalizadas no conceito freudiano de pulsão; por isso, ele se volta às considerações sobre o “olhar” em Merleau-Ponty para alegar que o olhar não é uma questão da visão ou da percepção, nem mesmo uma questão do horizonte invisível de visibilidade, mas que, antes, ele deve ser

“operativa” da vida, a linguagem como é de fato usada (mesmo pelos lingüistas); então era sempre, quando chegou no problema da linguagem, uma questão de descobrimento da “lógica” evidente na língua atual, e que poderia ser estabelecida num “nível” diferente do esquema formal que se poderia elaborar na base do comportamento perceptivo-motor. Ver o prefácio do tradutor d’*O visível e o invisível* [no caso, *The visible and the invisible*], pp. xl-lxi, lii-liiii.

entendido como um *objeto* e mais precisamente como um objeto da pulsão. Em resumo, o “olhar” é uma versão do “objeto a” de Lacan, e por isso ele diz respeito à categoria do real, que não é nem simbólica nem imaginária. Como ele diz no capítulo intitulado “O que é um quadro?” (*Qu’est-ce qu’un tableau?*): “O objeto a no campo do visível é o olhar” (Lacan 8, p. 97/105) O “olhar” é, portanto colocado, por Lacan numa série de objetos, cada qual correspondendo a uma diferente dimensão corporal, a um diferente aspecto do corpo. Como sabemos, Freud distingue diferentes formas de pulsão, e nós encontramos em seu trabalho uma série de objetos, o “seio”, as “fezes”, o “falo” e assim por diante, objetos que correspondem às fases oral, anal e fálica; Lacan acrescenta elementos à lista freudiana, dando especial atenção a dois outros objetos, o olhar e a voz – o primeiro sendo objeto da pulsão escópica, e o segundo sendo objeto do que ele chamou de pulsão vocativa. As considerações de Merleau-Ponty sobre o olhar são, assim, tomadas por Lacan em termos do objeto da pulsão escópica e, conseqüentemente, em termos de um momento bem específico na constituição do sujeito. Isto o leva a uma série de questões que são inteiramente afastadas do que Merleau-Ponty questionava em seu trabalho final. Essa diferença de orientação é considerável e não deveria ser esquecida, pois mostra, como Lacan veio a encontrar os seus próprios interesses já presentes, de modo velado ou indireto, em Merleau-Ponty.

Além da “intencionalidade”: O olhar e o supereu

Nós podemos distinguir três momentos distintos nas considerações de Lacan em *O visível e o invisível*: uma que designa o contínuo caminho do trabalho de Merleau-Ponty, outra que destaca o que é novo em seu último escrito e, finalmente, um momento no qual La-

can afasta-se de Merleau-Ponty. Esses três momentos são acentuados em várias ocasiões por Lacan, e merecem melhor elaboração.

No *Seminário XI*, no capítulo denominado “A esquizo do olho e do olhar” (*La schize de l’oeil et du regard*), Lacan escreve: “*O visível e o invisível* pode nos apontar o momento de chegada da tradição filosófica (...) Nessa obra, ao mesmo tempo terminal e inaugural, vocês descobrirão uma lembrança e um passo à frente” em relação à *Fenomenologia da percepção* (*Phénoménologie de la perception*) (Lacan 8, p. 68/71). Ele elabora essa lembrança como se segue:

Ali se encontra, com efeito, lembrada a função regulatória da forma (...) à qual preside, não somente o olho do sujeito, mas toda sua atenção, seu movimento, sua tomada, sua emoção muscular e também visceral – logo, sua presença constitutiva, apontada naquilo que se denomina sua intencionalidade total. (Lacan 8, p. 68-9/71)

Como sempre, essa atenção à forma e ao poder formativo da vida encarnada é posta para evitar a alternativa entre o idealismo e o empirismo. Começando com o movimento gradual, quase-dialético¹¹, no qual o mundo toma forma e é compreendido pela experiência atual, provendo assim o sujeito com o horizonte finito, material de sua própria existência corporal e de atividade cognitiva, a atenção de Merleau-Ponty para a forma tenta evitar a divisão entre sujeito e objeto, ou seja, a alternativa que nos força a escolher entre: 1) o sujeito tradicional, constituinte cujas representações poderiam servir como a origem transcendental das coisas e 2) o domínio da positividade empírica que precederia a consciência e existiria independentemente, esperando com paciência a exploração do sujeito. Essa concepção de forma também possibilita uma análise mais cuidadosa do corpo. O corpo nos proporciona um ponto de acesso às coisas, mas partici-

¹¹ Sobre a questão do alcance pela qual o trabalho de Merleau-Ponty seja propriamente dialético em vários momentos, ver Terminax (27).

pa também *das coisas em si mesmas*: sua carne é a carne do mundo. “Certamente”, Merleau-Ponty diz no capítulo sobre o quiasma,

pode-se responder que existe (...) o abismo que separa o Em-si do Para-si. (...) Mas aqui, procurando formar os nossos primeiros conceitos de modo a evitar os impasses clássicos, nós não temos que dar preferência às dificuldades que eles podem oferecer (...) (Merleau-Ponty 18, p. 180/136-47).

Como o conceito de forma, a questão do corpo, continua a proporcionar a Merleau-Ponty um ponto de partida propriamente fenomenológico que corrigiria as deficiências e contradições da tradição filosófica¹². Lacan começa reconhecendo a continuidade entre esse novo vocabulário da “carne” e os trabalhos anteriores de Merleau-Ponty, notando que a relação entre aquele que olha e aquilo que é visto, entre aquele que toca e que é tocado, é, em alguns aspectos, uma reformulação de considerações anteriores.

Em adição a essa recapitulação, contudo, nós também encontramos algo novo: “Merleau-Ponty dá agora um passo à frente forçando os limites desta fenomenologia” (Lacan 8, p. 69/71-2). Como Lacan caracteriza esse “passo à frente” e o que lhe permite ver isto como marcando os “limites da (...) fenomenologia”? Lacan adverte que devemos entender o “passo adiante” de Merleau-Ponty através do conceito de *invisible*, um conceito que Lacan especifica em termos das

¹² Como Foucault diz: “Um papel tão complexo, tão sobredeterminado e tão necessário tem sido realizado no pensamento moderno por uma análise do vivido. O vivido, com efeito, é ao mesmo tempo o espaço onde todos os conteúdos empíricos são dados à experiência, e é também a forma originária que os torna em geral possíveis e designa seu enraizamento primeiro; ele estabelece, na verdade, comunicação do espaço do corpo com o tempo da cultura, das determinações da natureza com o peso da história, na condição, entretanto, que o corpo, e através dele a natureza, sejam primeiramente dados na experiência de uma espacialidade irreduzível, e que a cultura, portadora da história, seja primeiramente experimentada na imediatez das significações sedimentadas” (Foucault 4, p.321).

considerações do olhar em Merleau-Ponty e, mais precisamente, em termos da divisão entre o olho e o olhar. Com o conceito de “invisible”, Merleau-Ponty chama nossa atenção para o que podemos chamar de dependência do visível para com o olhar que o precede, um olhar que *abre* o domínio da visibilidade. Como Merleau-Ponty diz, “É como se a nossa visão se formasse no seu coração [do visível]”. Ele elabora:

O que há então, não são as coisas idênticas a elas mesmas que, em seguida, se ofereceriam ao vidente [au voyant], e não é um vidente vazio antes de tudo que, em seguida, se ofereceria a elas, mas alguma coisa de que não poderíamos estar mais perto senão lhe apalpando com o olhar [en le palpant du regard], porque o olhar mesmo as envolve, as veste com sua carne. De onde vem que, fazendo isto, ele as deixa em seu lugar, que a visão [la vision] que nós as tomamos nos parece vir delas (...)? (Merleau-Ponty 18, p. 173/131, grifo meu)

Nós devemos sublinhar esta frase final, porque é tal independência peculiar do mundo visível que interessa a Lacan – não a existência autônoma das coisas empíricas (um tema clássico da filosofia), mas o modo peculiar através do qual a visão ocorre apenas sob a soberania e a experiência penetrante do olhar que vem *das coisas em si mesmas*, um olhar que prolonga a si no ato mesmo da experiência sensorial de alguém. “Qual é este talismã da cor”, Merleau-Ponty escreve,

é esta virtude singular do visível que faz com que, mantido no término do olhar, ele seja entretanto bem mais que um correlativo de minha visão, sendo ele que *me a mim e a minha visão impõe* como uma seqüência de sua existência soberana? (Merleau-Ponty 18, p. 173/131, grifo meu)

E novamente, numa outra passagem, Merleau-Ponty escreve:

(...) é preciso que aquele que olha não seja ele mesmo estrangeiro ao mundo que ele olha. (...) É necessário (...) que a visão seja duplicada por uma

visão complementar ou por uma outra visão: eu mesmo visto de fora, tal como um outro me veria, instalado no meio do visível (...)” (Merleau-Ponty 18, p. 177/134)

É essa imposição (“que me [a mim e a minha visão] impõe”), essa invisibilidade soberana do olhar que precede todo o nosso ver, que permite a Merleau-Ponty reestruturar a totalidade da questão da “intencionalidade” e da relação sujeito-objeto.

O que Lacan toma dessa análise? Ele é claro: “O que se trata de circunscrever, pelas vias do caminho que ele nos indica, é a preexistência do olhar – eu vejo somente de um ponto, mas em minha existência eu sou visto por todos os lados” (Lacan 8, p. 69/72). Essa experiência de estar sob o olhar é o que constitui o “passo adiante” de Merleau-Ponty de acordo com Lacan: “Eu entendo, e Merleau-Ponty nos aponta, que nós somos os seres olhados no espetáculo do mundo” (Lacan 8, p. 71/74-5).

Chegamos assim no segundo estágio da leitura lacaniana, no ponto onde podemos compreender o que é novo no último trabalho de Merleau-Ponty. Por que, então, Lacan acha necessário reformular as considerações do “olhar” de Merleau-Ponty? Antes de tomarmos essa questão, abramos um parêntese – uma vez que, neste segundo estágio dos apontamentos de Lacan, é possível localizar uma certa convergência entre as observações de Merleau-Ponty e as considerações da teoria freudiana. Diante da análise de Merleau-Ponty e antes de qualquer divergência com Lacan, podemos nos perguntar o que o psicanalista irá fazer com o “olhar”. Como Lacan irá desenvolver a pretensão merleau-pontyana e o que ele vê como importante para nossa compreensão do sujeito? O “olhar” é um problema do imaginário ou do simbólico? Isto vai levar Lacan a refletir sobre o narcisismo ou seria antes uma questão do superego – um reflexo da punição e da presença obscuramente maléfica que parece nos observar de cima, invisível e onipresente, como um agente da lei que subitamente mostra sua face sádica? Alguns lem-

bram da última sentença do ensaio *As relações com outro na criança* (*Les relations avec autrui chez l'enfant*) de Merleau-Ponty:

Pode-se interrogar sobre a relação que se deve estabelecer entre a crise dos três anos da qual diz Wallon e a fase edipiana do desenvolvimento que alguns psicanalistas situam no mesmo momento com a qual se esboça o superego, a verdadeira relação ‘objetal’ e a ultrapassagem do narcisismo. (Merleau-Ponty 14, p. 229; PP, p.155, grifo meu)

Poderia ocorrer que, no momento mesmo que o narcisismo é aparentemente superado, no momento mesmo que o excesso do ego parece estar dominado e uma relação “objetal” madura com o mundo é estabelecida, paradoxalmente, nos depararíamos também com um momento no qual a dimensão mais não-natural do Outro é manifestada? Poderia ocorrer que a suposta transcendência do narcisismo se vincularia, de algum modo, à peculiar produção do olhar, o que significa dizer que o fato mesmo da visão, a experiência sensorial mais “natural”, seria assombrado por uma presença peculiar, invisível e tirânica, uma presença que não pode ser vista mas que nos olha e governa secretamente o movimento do corpo com sua própria malícia ou intenção estranha, solicitando nosso olhar, direcionando nossa visão como uma extensão de sua existência imperiosa? O que isto significa para Lacan e para a teoria do sujeito, quando Merleau-Ponty abre esta experiência na qual nós somos “(...) olhados no espetáculo do mundo” (, p. 71/74-5)? É uma questão do narcisismo ou algo que emerge precisamente no ultrapassamento do narcisismo?

Merleau-Ponty certamente parece considerar a primeira possibilidade quando escreve estas palavras no capítulo sobre o quiasma: “De modo que o vidente, estando preso no que vê [*le voyant étant pris*], é ainda ele mesmo que ele vê: há um narcisismo fundamental em toda visão”. E a passagem continua assim:

Pela mesma razão, a visão que ele exerce, ele a sofre também por parte das coisas, que, como dizem muitos pintores, eu me sinto olhado [je me sens regardé] pelas coisas, minha atividade é identicamente passividade – é este o sentido segundo e mais profundo do narcisismo: não ver por fora, como os outros o vêem, o contorno de um corpo que é habitado, mas sobretudo ser visto por ele, existir nele, emigrar para ele, ser seduzido, captado, alienado pelo fantasma, de modo que vidente e visível sejam recíprocos e não saiba mais quem vê e quem é visto [qui voit et qui est vu]. (Merleau-Ponty 18, p. 183/139, grifo meu)

Assim, o olhar no sentido merleau-pontyano só poderia parecer emergir no momento em que o narcisismo é ultrapassado, apenas quando o espelho *não mais me remete a mim mesmo* numa forma imaginária, apenas quando meu corpo não está mais em sua possessão, em sua unidade, mas está antes nessa abertura ao mundo na qual “vidente e visível são recíprocos e não sabemos mais quem vê e quem é visto”. Não levemos adiante essa questão. É suficiente ver o primeiro ponto de contato entre Merleau-Ponty e Freud, como Lacan parece lhes apresentar. Fechemos este parêntese e continuemos em nossa exegese.

O conceito do olhar é uma recapitulação, mas é também um “passo adiante” em relação às primeiras análises da forma e da *Gestalt*. E esse passo adiante poderia marcar o limite da fenomenologia, na medida em que ele abre uma certa invisibilidade no coração do visível, algo que não pode ser visto, que está além da “aparência” e do “fenômeno”, mas que olha para mim como eu olho para o mundo, com um olhar que solicita previamente minha visão, mesmo antes que eu comece a ver. E desde que isto seja uma questão de ser visto, de ser “olhado de todos os lados”, o olhar não é mais uma propriedade do sujeito, um poder de ver ou de especular, mas alguma coisa que vem *do mundo das coisas*. O olhar não é mais uma propriedade do sujeito, mas não é também uma propriedade dos objetos, um fenômeno natural, um traço do mundo empírico,

nem uma característica da luz, mas algo que precede o domínio do visível e se revela à nossa visão. Isto seria o passo de Merleau-Ponty para além da fenomenologia, como Lacan o apresenta: o olhar não pertence às coisas empíricas, mas designa uma dimensão da invisibilidade – não uma esfera transcendente, mas um domínio da experiência que é única ao animal humano, e isto captura a característica peculiar da *encarnação* humana, alguma coisa que não pode ser agarrada em termos de “sujeito” e “objeto”, percepção sensória e positividade externa.

N’O *olho e o espírito*, Merleau-Ponty não fala sobre a visibilidade, mas sobre o “solo do mundo sensível e do mundo cultivado”: “é preciso que o pensamento científico ele escreve,

torne a se colocar num “há” prévio, na paisagem, sobre o solo do mundo sensível e do mundo cultivado tal como é em nossa vida, para nosso corpo, não o corpo possível no qual é lícito sustentar que ele seja uma máquina de informação, mas este corpo atual que eu digo meu (...) [um corpo que só pode ser entendido em sua conjunção com] corpos associados (...), os “outros” (...) que me assediam e que eu assedio (...) como jamais os animais assediam aqueles de sua espécie (...) (Merleau-Ponty 15, pp 12-3; 16, pp 160-1)

É portanto uma questão do corpo, não como um organismo com sua capacidade sensorio-motora, suas memórias e expectativas, mas como um fenômeno humano exclusivo: não um corpo como “(...) um pedaço de espaço, um feixe de funções, mas um entrelaçado de visão e de movimento” (Merleau-Ponty 15, p. 16; 16, p. 162), o corpo sem o qual “(...) não haveria humanidade” (Merleau-Ponty 15, p. 20; 16, p. 163).

Em resumo, o olhar não é uma propriedade do sujeito, mas também não é uma propriedade das coisas, um traço do visível em si mesmo. Ele não tem uma imagem especular, mas é antes algo invisível, algo que não pode ser visto, mas que no entanto vem do

mundo das coisas, algo que, na linguagem de Lacan, *vem do Outro*, precedendo minha visão e solicitando-a a seguir, “que *me [a mim e a minha visão] impõe*” (Merleau-Ponty 18, p. 173/131), continuando a si no ato mesmo da minha visão, reduzindo a mais ativa exploração sensória a uma fundamental *passividade*, e na verdade ao ponto de podermos falar de *aniquilação do sujeito* (Lacan 8, pp. 78, 83/82, 88). O olhar é algo ao qual estou *assujeitado*. É isto que Lacan isola do último trabalho de Merleau-Ponty: “Esse *ver ao qual estou submetido* de um modo original – eis aí sem dúvida o que deve nos levar à ambição desta obra (...)” (ver Lacan 8, p. 69/72, grifo meu)¹³.

Negociação platônica: *chora ou sujeito?*

Assim, de acordo com Lacan, temos n’*O visível e o invisível* uma recapitulação dos temas anteriores e também um passo adiante, que consiste na elaboração do conceito do olhar. Finalmente, devemos destacar o ponto do qual Lacan se distancia de Merleau-Ponty, o ponto do qual sua análise do olhar toma uma direção diferente. Porque ele também escreve neste capítulo que “o campo que nos dá Maurice Merleau-Ponty (...) se apresenta por suas incidências mais factícias, senão as mais caducas” (Lacan 8, p. 69/72). Ele continua:

¹³ Dado esse “ser-olhado-por” primário e radical que Merleau-Ponty nos leva a considerar, pode-se também pensar no problema da “síntese passiva” e “constituição passiva” de que Husserl se ocupou em seus últimos trabalhos (ver Landgrebe, *The Problem...*, pp. 50-65; *The World as...*, pp. 122-48). Lacan também comenta esta aparente passividade. Ver Lacan 8, onde ele nota que a “passividade” aparente desse “estar-sendo-visto”, sendo um ser que é “olhado no espetáculo do mundo”, é de fato precisamente a atividade da pulsão: “mesmo na sua pretensa fase passiva, o exercício de uma pulsão, masoquista, por exemplo, exige que o masoquista se dê, se ouse me exprimir assim, um trabalho de cão” (Lacan 8, p. 182/200).

Mas não é entre o invisível e o visível que nós temos que passar. A esquize que nos interessa não é a distância que se mantém entre o que existe de formas impostas pelo mundo e aquilo contra o que a intencionalidade da experiência fenomenológica nos dirige (...). O olhar só se apresenta a nós sob a forma (...) da nossa experiência, a saber, a falta constitutiva da agonia da castração. O olho e o olhar, tal é para nós a esquize na qual se manifesta a pulsão no nível do campo escópico. (Lacan 8, pp. 69-70/72-3)

Nós distinguimos três momentos na análise de Lacan: primeiro, um reconhecimento daqueles elementos n’*O visível e o invisível* que se aprofundam e que dão seqüência à trajetória da totalidade filosófica de Merleau-Ponty; segundo, a introdução de um novo começo genuíno, o horizonte invisível da visibilidade; e, finalmente, uma divergência, na qual a análise de Merleau-Ponty seria deficiente, isto a partir de um ponto de vista freudiano.

No próximo capítulo, “A anamorfose” (*L’anamorphose*), nós encontramos os mesmos três passos. Esse capítulo fornece uma análise da pulsão escópica e Lacan retorna novamente a Merleau-Ponty, confessando que “(...) a função escópica se situa (...) na obra que acaba de ser publicada de Maurice Merleau-Ponty, *O visível e o invisível*” (Lacan 8, p. 75/79). Neste ponto, tendo introduzido o nome de Merleau-Ponty, Lacan lembra de algumas das maiores figuras da tradição filosófica e, em duas páginas, ele recorre a várias concepções do sujeito: 1) “(...) o caminho irreduzível do bispo Berkeley (...) que chega a reduzir o sujeito que percebe a meditação cartesiana a um poder de nadiificação”; 2) a revolução hegeliana que “(...) faz oscilar efetivamente o sujeito contra a ação histórica transformante (...)”; e, finalmente, 3) “quanto à meditação sobre o ser que chega a seu cume no pensamento de Heidegger, restituindo ao ser mesmo o poder de nadiificação (...)” (Lacan 8, p. 77/81). Isto não nos diz muito a respeito da tradição filosófica, mas nos permite ver como Lacan situa

o trabalho de Merleau-Ponty: “É bem aí que nos leva também Merleau-Ponty” (Lacan 8, p. 77/81). Aqui, novamente, de acordo com Lacan, nós temos uma continuação da tradição filosófica em sua reflexão a respeito do sujeito, assim como a respeito de certa “negatividade” no sujeito, algo que novamente é formulado de um modo a nos levar direto ao limite dessa tradição, à mais profunda investigação ontológica de Heidegger¹⁴. Nós estamos agora com a concepção de “carne” apresentada como o elemento no qual meu corpo é dado assim como as coisas em si mesmas. Como o próprio Merleau-Ponty diz:

É que a espessura da carne entre o vidente e a coisa é constitutiva de sua visibilidade a ela como de sua corporeidade a ele; isto não é um obstáculo entre eles, é seu modo de comunicação. (...) É a este título, e não como portador de um sujeito que conhece, que nosso corpo comanda para nós o visível, mas ele não o explica, não o esclarece, ele não faz senão concentrar o mistério de sua visibilidade esparsa; trata-se com razão de um paradoxo do Ser, e não um paradoxo do homem. (18, pp. 178-80/135-6)

Seguindo Merleau-Ponty e vendo seu trabalho como um caminho que nos leva direto ao limite da tradição, ao ponto em que a questão do sujeito não pode mais ser colocada em termos antropológicos, Lacan insiste, entretanto, que Merleau-Ponty não nos leva suficientemente longe, ao menos não tão longe para alcançar o que está em questão nas considerações psicanalíticas da função escópica, do olhar como um objeto da pulsão. Seguindo seu sumário da tradição e sua referência a Heidegger, Lacan escreve:

¹⁴ Em suas *Notas de trabalho* (*Notes de travail*), Merleau-Ponty destaca que devemos “fazer não uma psicanálise existencial, mas uma psicanálise *ontológica*” (18, p. 323/270) e acrescenta que “a filosofia de Freud não é uma filosofia do corpo mas da carne”. E ainda: “Uma filosofia da carne é condição sem a qual a psicanálise permanece antropológica” (18, p. 321/267).

É bem aí que nos leva (...) Merleau-Ponty. Mas, se vocês se reportarem ao texto, vocês verão que é neste ponto que ele escolhe recuar para nos propor retornar ao caminho da intuição concernente ao visível e ao invisível, de voltar ao que está antes de toda reflexão, tética ou não-tética, a fim de marcar o surgimento da visão mesma. Trata-se para ele de restaurar (...) a via pela qual, não do corpo, mas de alguma coisa que denomina de carne do mundo, pôde surgir o ponto original da visão. (Lacan 8, p. 77/81-2)

Por que Lacan vê a meditação merleau-pontyana como algo que de algum modo está em falta e se afasta diante de suas conseqüências mais radicais? Seria porque as considerações do olhar em Merleau-Ponty de algum modo ficam nos limites da tradição da metafísica ou são marcadas por um certo “platonismo”? Alguns escritores (particularmente os analistas lacanianos) reivindicaram precisamente isto, argumentando que, para Merleau-Ponty, há uma presença onividente, algo como um ser divino platônico que permanece inobservável, invisível, mas que olha para nós e que direciona nossa visão para o esplendor do mundo fenomenal (ver Quinet 22;23). Esta é uma consideração redutiva e errônea sobre a obra de Merleau-Ponty e o próprio Lacan não parece concordar com isto. Sem dúvida, é uma compreensão possível, um modo possível de se posicionar, ou talvez de cometer um engano a respeito dessa estranha experiência do olhar. Como Lacan diz: “O espetáculo do mundo, neste sentido, nos aparece como onividente. Está aí o fantasma que nós encontramos na perspectiva platônica, de um ser absoluto (...)” (Lacan 8, p. 71/75). Mas nós não temos que colocar essa fantasia de um ser absoluto no lugar do “fenômeno” (se se pode ainda utilizar este termo) que Merleau-Ponty descobriu para nós, mesmo que o fenômeno do olhar *também* possa explicar a fantasia que ele torna possível. Lacan escreve: “Não precisamos, de modo algum, nos reportar a qualquer que seja a suposição da existência de um vidente universal” (*ibidem*, p. 71/74).

Sejamos mais precisos neste ponto: Lacan parece se entreter por um momento com possibilidade de Merleau-Ponty realmente tornar-se ví-

tima da idéia de um vidente universal “platônico”, uma espécie de “substância” ou “elemento” primordial que poderia preceder o sujeito e servir como o lugar de seu nascimento, sua origem, *chora* e assim por diante. Referindo-se ao “olhar” que vem do mundo e que solicita nossa visão anterior, assim como ao conceito de “carne”, Lacan escreve:

Parece assim que, nessa obra inacabada, se esboça alguma coisa como a pesquisa de uma substância inominada de onde eu mesmo, o vidente, me extraio. Da armadilha [rets], ou do raio [rais] se vocês preferirem, de um brilho do qual antes de tudo sou uma parte, eu surjo como olho (...) (Lacan 8, p. 77/82)

Desse ponto de vista, o olhar seria algo que, na arena da visão, funciona como a *chora*, a substância primordial ou lugar que precederia o sujeito e do qual o sujeito emergiria. Mas isto não é o que Lacan pensa que Merleau-Ponty esteja fazendo¹⁵. Ele imediatamente acrescenta: “Mas era esse mesmo o caminho, portanto, que ele gostaria de tomar? Os traços que nos restam da parte por vir de suas meditações [i.e. as “notas de trabalho”] nos permite duvidar disto” (Lacan 8, p. 77/82). O que então Merleau-Ponty está fazendo, se ele não está se engajando no grande empreendimento especulativo da tradição metafísica, “a pesquisa de uma substância inominada”? Do ponto de vista de Lacan, ele “estaria talvez se dirigindo a uma pesquisa original em relação à tradição filosófica, a esta nova dimensão da meditação sobre o sujeito *que a análise permite, a nós, traçar*” (Lacan 8, pp. 77-78/82, grifo meu). É, portanto, uma nova meditação sobre o sujeito, e não uma especulação metafísica de uma substância primordial, que Lacan encontra no conceito do olhar.

¹⁵ Pode-se comparar aqui a leitura lacaniana d’*O visível e o invisível* com a de Luce Irigaray (5 pp. 143-71, pp. 151-84).

Sobre o sacrifício: o outro e o objeto

Então por que ele insiste que a psicanálise deve se afastar de Merleau-Ponty ou que nós encontraremos na psicanálise uma discussão mais precisa do olhar do que esta que encontramos em Merleau-Ponty? A resposta a tal questão é óbvia: enquanto Merleau-Ponty apresenta o olhar como alguma coisa que vem do mundo – não dos objetos no mundo, mas do mundo como um todo, o mundo num sentido fenomenológico e talvez até mesmo da experiência da mundanidade do mundo, este horizonte invisível no qual as coisas visíveis encontram seu lugar – em outras palavras, enquanto Merleau-Ponty apresenta o olhar como algo que, na linguagem lacaniana, vem do Outro, Lacan vê, ao contrário, o olhar como um objeto, não como uma coisa empírica, mas como uma forma específica do *objet petit a* e, mais precisamente, como o objeto da pulsão escópica. O que isso significa e qual é sua importância para nossa compreensão do sujeito?

A fim de clarificar este ponto final, retornemos à questão da passividade, retornemos ao ponto no qual Lacan fala sobre a experiência do olhar como alguma coisa “à qual eu estou assujeitado”, para então falarmos do “aniquilamento do sujeito”. Na experiência do olhar, “(...) nós somos os seres olhados no espetáculo do mundo” (Lacan 8, p. 71/74-5). Nosso olhar é solicitado anteriormente por um olhar que continua a si no próprio ato da minha percepção. Assim, na experiência do olhar, minha percepção é revelada em sua passividade fundamental – não uma passividade entendida como o familiar oposto de “atividade”, mantendo um dualismo simétrico e binário, mas

¹⁶ Como é bem conhecido, Merleau-Ponty diz que o conceito de “carne” que ele introduz n’*O visível e o invisível* requer um retorno ao antigo elemento primordial do mundo. “A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Precisar-se-ia, para designá-la, do velho termo ‘elemento’, no sentido que se empregava para falar de água, ar, terra e fogo (...). A carne é, neste sentido, um ‘elemento’ do Ser” (Merleau Ponty 18, p. 184/139).

outra, mais fundamental, uma passividade mais primordial, na base das quais ambas são possíveis: passividade e atividade. É uma questão da experiência *elementar* que precede a divisão entre sujeito e objeto e que torna ambas possíveis: minha recepção passiva do dado sensorial e minha atividade intencionalmente direcionada para a exploração do mundo¹⁶. A carne nos abre para uma fundamental passividade na qual atividade e passividade, sujeito e objeto, não mais mantêm seu sentido tradicional. Acentuando este ponto e destacando a riqueza notável da prosa de Merleau-Ponty e sua atmosfera de sensualidade luxuosa, Lacan formula a seguinte questão: “Não há satisfação de estar sob este olhar (...)?” (Lacan 8, p. 71/75). Por que Lacan foca a questão da “satisfação” precisamente nesse momento, precisamente nesse nível da estrutura do sujeito? Nós fomos levados por Merleau-Ponty a ver o modo notável com o qual nosso olhar já está dominado, já compelido a emigrar para além de si, a ser seduzido e cativado anteriormente pelo olhar do mundo, um olhar que continua a si em minha experiência da visão, como se minha visão fosse o implemento e o meio de um olhar que vem do Outro. “O que isto quer dizer”, Lacan pergunta, senão que “alguma forma de elisão do sujeito se mostra”? (*ibidem*, p. 72/75). Cem páginas depois, Lacan retoma este ponto alegando que é precisamente no embate com sua falta, com sua radical divisão, e como uma única tentativa de rodear esta divisão, que “(...) o sujeito *se faz o objeto* de uma outra vontade (...)” (*ibidem*, p. 168/185, grifo meu). “É o sujeito que determina a si mesmo como objeto em seu encontro com a divisão da subjetividade” (*ibidem*, p. 168/185). Nós vemos assim, mais claramente, a função do *objet petit a* em Lacan, como um paradoxo “objeto de falta”, uma localização de falta, uma “particularização” que permite que a falta no Outro seja velada no momento mesmo de sua manifestação – e velada de um modo inteiramente preciso, a saber, numa peculiar instância de *substituição* (metáfora), que Lacan considera como sacrificial, desde que o sujeito se oferece a si como o objeto que se mostra faltando no Outro, se identificando com a “Coisa” perdida

primordialmente que torna a ordem simbólica incompleta. É por isso que Lacan declara que a experiência do olhar se relaciona com a falta que constitui a “angústia de castração”: “O olho e o olhar, tal é para nós a esquizo na qual se manifesta a pulsão no nível da pulsão escópica” (*ibidem*, p. 70/72-3). “Neste nível, nós não somos forçados a entrar em nenhuma consideração da subjetivação do sujeito. O sujeito é um aparelho. Esse aparelho é alguma coisa de lacunar, e é na lacuna que o sujeito instaura a função de um certo objeto, enquanto objeto perdido” (*ibidem*, p. 168/185). Em resumo, na experiência do olhar é o sujeito que se identifica com o objeto que faria o Outro completo, desvanecendo ou desaparecendo num movimento sacrificial de identificação.

Em 1963, durante a única sessão do seminário que foi cancelada, *Os nomes do pai*, Lacan fornece uma consideração notável do sacrifício de Isaac e a relação simbólica que permite ao carneiro ser substituído pela criança, assim também definindo uma nova relação entre o povo judeu e o Outro, além dessa “libra de carne”, além do labor sacrificial que procura satisfazer a *jouissance* divina [o gozo divino]. Em face do enigma apresentado pelo inescrutável Outro, o vazio que é aberto por esta “questão de ser” (“O que o Outro quer de mim?”), o sujeito só pode ser impulsionado a uma angústia profunda e não-natural – uma angústia que traz consigo uma peculiar tentação: nas palavras de Lacan, “(...) oferecer-se aos obscuros deuses um objeto de sacrifício, eis algo a que poucos sujeitos podem não sucumbir, numa monstruosa captura” (*ibidem*, p. 246/275). O pacto simbólico de substituição representado pela mão do anjo, uma mão que está ao alcance de tocar a mão de Abraão, parando-a no instante mesmo do corte sacrificial, no exato limite da Lei, é portanto um novo modo de tocar, um novo modo de negociar a divisão, no campo do Outro, entre desejo e *jouissance*.

É aqui que encontramos a mais clara divisão entre Lacan e Merleau-Ponty: para Lacan, a análise de Merleau-Ponty nos mostra – talvez sem intentar fazer isto – o que Freud quis dizer quando falou

da *satisfação* da pulsão, que numa frase Lacan lembra perguntando: “Não há satisfação de estar sob este olhar (...)?” (*ibidem*, p. 71/75). Para Lacan, trata-se de uma questão relativa ao prazer peculiar com o qual vemos simultaneamente a aniquilação do sujeito, o desvanecimento ou o desaparecimento do sujeito, essa marca fundamental da morte na qual Freud insistiu quando escreveu que todas as pulsões são pulsões de morte. Para Lacan, é uma questão de distinção entre o prazer da pulsão, aquele prazer no qual o sujeito desaparece (que Lacan chama de *jouissance*) e, por contraste, a ordem do desejo no qual o sujeito encontra sua vida. De acordo com Lacan, esta é a antítese que Merleau-Ponty descobre, sem perseguir isto na direção que Freud nos exige tomar: a experiência de estar sob o olhar e, mais precisamente, a satisfação que acompanha isto, essa é precisamente a experiência da pulsão escópica, esta experiência primordial que é sempre uma possibilidade do sujeito, mas na qual o desejo é perdido e o sujeito se move para sua própria aniquilação.

Referências bibliográficas

1. BRAUNSTEIN, Nestor. *La jouissance: “un concept lacanien”*. Paris: Point Hors Ligne, 1990.
2. DERRIDA, Jacques. *The gift of death*. Chicago: University of Chicago P, 1995.
3. FELDSTEIN, Richard; et al (eds). *Reading Seminar XI: Lacan’s Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Albany: Suny Press, 1995.
4. FOUCAULT, Michel. *The order of things: an archaeology of the Human Sciences*. Nova York: Vintage, 1970. (Traduzido de *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.)
5. IRIGARAY, Luce. *An ethics of sexual difference*. Ithaca: Cornell University Press, 1993. (Traduzido de *Éthique de la différence sexuelle*. Paris: Minuit, 1984.)
6. JULIEN, Philippe. *Jacques Lacan’s return to Freud: the real, the symbolic, and the Imaginary*. Nova York: New York University Press, 1994.
7. LACAN, Jacques. *Écrits: a selection*. Nova York: Norton, 1977. (Traduzido de *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.)
8. ———. *The four fundamental concepts of psychoanalysis*. Nova York: Norton, 1978. (Traduzido de *Le Séminaire XI: les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Ed. Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil, 1973.)
9. ———. “Introduction to the Names-of-the-Father Seminar” In *Television: a challenge to the psychoanalytic establishment..* Ed. Joan Copjec. Nova York: Norton, 1990.
10. LANDGREGE, Ludwig. “The problem of passive constitution” in *The Phenomenology of Edmund Husserl: Six Essays by Ludwig Landgrebe*. Ithaca: Cornell University Press, 1981.
11. ———. “The world as a phenomenological problem” In *The Phenomenology of Edmund Husserl: Six Essays by Ludwig Landgrebe*. Ithaca: Cornell University Press, 1981.
12. LAURENT, Eric. “Alienation and separation” In FELDSTEIN et al 3.
13. MARINI, Marcelle. *Jacques Lacan: the French context*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1992.
14. MERLEAU-PONTY, Maurice. “The child’s relations with others” In *Primacy of perception*. (Traduzido de *Merleau-Ponty à la Sorbonne: Résumé de cours 1949-52*. Paris: Cynara, 1988.)
15. ———. “Eye and mind” In *Primacy of perception*. (Traduzido de *L’Oeil et l’Esprit*. Paris: Gallimard, 1985.)
16. ———. “Eye and Mind” In *The Merleau-Ponty aesthetics reader: Philosophy and painting*. Evanston: Northwestern University Press, 1993.
17. ———. *The primacy of perception: and other essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*. Evanston: Northwestern University Press, 1964.
18. ———. *The visible and the invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968. (Traduzido de *Le visible et l’invisible*. Paris: Gallimard, 1964.)
19. MILLER, Jacques-Alain. *Context and Concepts* in FELDSTEIN et al.
20. ———. “Extimite”. In *Lacanian Theory of Discourse: Subject, Structure, and Society*. Ed. Mark Bracher et al. Nova York: New York University Press, 1994.
21. PHILLIPS, James. *Lacan and Merleau-Ponty: the confrontation of Psychoanalysis and Phenomenology in Disseminating Lacan*. Ed. David Pettigrew and François Raffoul. Albany: Suny Press, 1996.
22. QUINET, Antonio. “The gaze as an object”. In FELDSTEIN et al 3.

24. ———. “The look of lust and death in Peeping Tom”. In *Newsletter of the Freudian Field*, vol 4, n. 1-2, 1990.
25. ROUDINESCO, Elisabeth. *Jacques Lacan and Co: a history of Psychoanalysis in France, 1925-85*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
26. SAPER, Craig. “A nervous theory: the troubling gaze of Psychoanalysis in Media Studies” In *Diacritics*, vol 21, n.24, 1991.
27. SALECL, Renata; ŽIŽEK, Slavoj (eds). *Gaze and voice as love objects*. Durham: Duke University Press, 1996.
28. SHEPHERDSON, Charles. “The intimate alterity of the real”. In *Postmodern Culture*, vol 6., n.3, 1996.
29. ———. “Vital signs: the place of memory in Psychoanalysis”. In *Spaces of Memory. Research in Phenomenology*, vol. 23, 1993.
30. TERMINIAX, Jacques. “Merleau-Ponty, from Dialectic to Hyperdialectic” In *Merleau-Ponty: perception, structure, language*. Ed. John Sallis. Atlantic Highlands: Humanities, 1981.
31. TURKLE, Sherry. *Psychoanalytic Politics: Jacques Lacan and Freud’s French Revolution*. London: Burnett Books, 1979.
32. WEBER, Samuel. *Return to Freud: Jacques Lacan’s dislocation of Psychoanalysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

“Who is there?” Metafísica e desconstrução do intérprete segundo a situação psicanalítica

Nelson da Silva Junior

Professor do Instituto de Psicologia
da Universidade de São Paulo (USP)