



"Lugar do imaginário do ver": diálogos a partir do espelho lacaniano

"Place of the imaginary of seeing": dialogues based on Lacan's mirror

Danilo Saretta Verissimo
Universidade Estadual de São Paulo
Brasil

Resumo

A concepção lacaniana do estágio do espelho é perpassada por uma rica malha de diálogos teóricos. Em meio a esta rede se esboça uma ideia de sujeito. O presente trabalho é destinado ao exame dessa ideia, não no interior da obra de Lacan, e sim no âmbito do quadro de referências teóricas relacionado ao tema em apreço. Interessa-nos situar determinados aspectos metodológicos e antropológicos do estágio do espelho em relação a teorias que lhe servem de mediação. Nossos apontamentos voltam-se para três autores: Wallon, Sartre e Merleau-Ponty. O primeiro já em 1931 sublinhava a importância da experiência da criança diante do espelho para o estudo da psicogênese. O segundo é considerado como representante de uma filosofia do *Cogito* e, portanto, parece figurar como contra-referência para o psicanalista. O terceiro estabeleceu com Lacan uma relação de diálogo mútuo que reforça o caráter heurístico das confrontações entre a psicanálise e a fenomenologia.

Palavras-chave: constituição do sujeito; Lacan; Wallon; Sartre; Merleau-Ponty

Abstract

Lacan's conception of the mirror stage involves a rich network of theoretical dialogues. Amidst this network, an idea of subject is drawn. The aim of this paper is to examine that idea, not inside Lacan's work, but in the theoretical framework related to the theme under analysis. We are interested in situating certain methodological and anthropological aspects of the mirror stage in relation to its mediating theories. Our observations are focused on three authors: Wallon, Sartre and Merleau-Ponty. As early as in 1931, the first underlined the importance of the child's experience in front of the mirror to study his/her psychogenesis. The second is considered a representative of a *Cogito* philosophy and, therefore, seems to serve as a counter-reference for the psychoanalyst. The third established a relation of mutual dialogue with Lacan, reinforcing the heuristic nature of confrontations between psychoanalysis and phenomenology.

Keywords: constitution of the subject; Lacan; Wallon; Sartre; Merleau-Ponty

Introdução

A temática relativa ao estágio do espelho em Lacan é perpassada por uma malha teórica rica em cumplicidades, divergências e prolongamentos conceituais.¹ O artigo intitulado *O estágio do espelho como formador da função do Eu* (Lacan, 1949/1999a) materializa particularmente bem esta condição multifacetária. Em meio a esta rede se esboça uma teoria

¹ O presente artigo vincula-se a projeto de pesquisa apoiado pela FAPESP.



do sujeito. O presente trabalho é destinado ao exame dessa teoria, não especificamente no interior da obra de Lacan, e sim no âmbito desse próprio quadro de referências relacionado ao tema em apreço. Interessa-nos situar determinados aspectos metodológicos e antropológicos concernentes ao estágio do espelho em relação a outras teorias que, de um modo ou de outro, lhe servem de mediação.

Não teríamos, todavia, como nos aplicar a todas essas referências no espaço de um artigo, pois elas vão de Freud a Lévi-Strauss, da ideia de *Gestalt* ao conceito de *Umwelt*, tal como concebido por Uexküll, sem contar os inúmeros pesquisadores que se serviram posteriormente da ideia do estágio do espelho. Escolhemos, pois, guiar nossos apontamentos a partir de três autores: Henri Wallon, Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty. O primeiro já em 1931 sublinhava a importância da experiência da criança diante do espelho para o estudo da psicogênese. Veremos que Lacan opõe-se ao racionalismo de suas formulações acerca dessa experiência. O segundo é considerado como representante de uma filosofia do *Cogito* e, portanto, parece figurar como contra-referência para o psicanalista, apesar das convergências que unem os dois autores no que diz respeito ao papel da alteridade na constituição do sujeito. O terceiro estabeleceu com Lacan uma relação de diálogo mútuo que reforça o caráter heurístico das confrontações entre a psicanálise e a fenomenologia. Ademais, Merleau-Ponty valeu-se da teoria do estágio do espelho para desenvolver certos aspectos de sua própria filosofia.

Aspectos históricos e epistemológicos da questão do estágio do espelho

Lacan faz menção ao estágio do espelho pela primeira vez em 1936, numa conferência proferida junto à Sociedade Psicanalítica de Paris (Roudinesco & Plon, 1998). Nesse mesmo ano, Lacan expõe sua tese sobre o estágio do espelho no congresso da International Psychoanalytical Association (IPA). Na ocasião, a comunicação deixa de ser publicada. Trechos dessa conferência são integrados pelo autor a um texto consagrado às relações familiares e publicado na *Encyclopédie Française*, em 1938, a pedido de Wallon². O tema do estágio do espelho foi retomado por Lacan em outra edição do congresso da IPA, realizada em 1949. A comunicação foi intitulada "O estágio do espelho como formador da função do Eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica" (Lacan, 1949/1999a). O psicanalista retomou a questão em outros trabalhos (Lacan, 1948/1999b, 1950/1999c).

Dois aspectos do estágio do espelho são essenciais, tanto mais pela relação com os três autores que nos interessam. O primeiro deles refere-se ao fato de que Lacan (1949/1999a) mostra a necessidade de tratar o tema posicionando-se nos antípodas do racionalismo. O estágio do espelho ilumina o problema da função do eu, tal qual emerge da experiência psicanalítica. Essa experiência, diz o autor, coloca-nos em posição oposta "a toda filosofia

² Trata-se do artigo intitulado "Les complexes familiaux dans la formation de l'individu" (Lacan, 1938/2001).



advinda diretamente do *Cogito*" (Lacan, 1949/1999a, p.93). Com efeito, trata-se de contrapor-se a toda forma de racionalismo que povoa a tradição filosófica francesa desde Descartes. O que não implica, cumpre salientar, a adesão a qualquer espécie de materialismo ou de determinismo.

Descartes funda a primazia do pensar na determinação do *ser sujeito* e do *ser coisa*. Na medida em que postula a existência da substância extensa, passível de uma segura inspeção do espírito por meio da observação, da experimentação e da formalização matemática, o filósofo seiscentista assenta os alicerces de um racionalismo cientificista. Se no século XIX essa ideologia busca compor o real a partir de uma rede de relações causais, a representação do mundo real permanece exigindo um sujeito da representação. Em outras palavras, o racionalismo, de um lado, e o materialismo e o determinismo, de outro, são aparentados, e, ao recusar aquele, Lacan recusa também a estes. Seu intuito é quebrar as barreiras seculares entre sujeito e objeto.

Daí a leitura que realiza da segunda tópica freudiana, em direção contrária à psicologia do eu. Em sua segunda teoria do aparelho psíquico, Freud define as três instâncias que o constituem: o isso, o eu e o supereu. A gênese do eu é tratada por Freud (1920/1996, 1923/1996) sob "dois registros relativamente heterogêneos" (Laplanche & Pontalis, 1967/2007, p. 241). Por um lado, o eu, em meio ao contato com a realidade exterior, estabelece-se como um sistema adaptativo que se diferencia a partir do isso e que inclusive opera, em certa medida, inconscientemente. Por outro, constitui-se como produto de identificações relativas a objetos investidos pelo isso. A psicanálise tal como desenvolvida nos EUA privilegia as indicações de Freud referentes ao primeiro registro, do eu como resultado da diferenciação progressiva do isso, a ponto de conceber o eu como representante da realidade e contendor das pulsões. Para Roudinesco (1988), a estrutura desta apropriação teórica implica o estabelecimento do primado do sistema percepção-consciência sobre as matrizes inconscientes e, por conseguinte, pode ser considerada como expressão de uma espécie de neocartesianismo na psicanálise norte-americana. Como veremos, para Lacan a gênese do eu deve ser tratada em termos de identificação, de imagos tomadas de empréstimo a outrem, e não de autonomização (Roudinesco, 1993; Roudinesco & Plon, 1998).

O segundo aspecto que gostaríamos de destacar é justamente o fato de que a discussão em torno do estádio do espelho refere-se à história da subjetividade, ou seja, a uma problematização de ordem genética. Lacan encaminha-nos à questão da gênese do eu e, por conseguinte, do mundo percebido, processo que, na tradição filosófica e psicológica, ora é reduzido ao problema do conhecimento do mundo, segundo correntes idealistas, ora a questões relativas à recepção e à associação dos aspectos sensíveis do mundo, de acordo com correntes empírico-deterministas.

A abertura ao mundo não se dá à luz da evidência, mas contém uma parcela de obscuridade. Muito já ocorreu antes que as coisas sejam concebidas como objetos para um



sujeito do conhecimento. Apenas uma investigação genética precavida em relação às posições idealistas pode recolocar o sujeito pensante no fluxo da dimensão natural da nossa existência, ou seja, daquilo que se dá ao largo do pensamento objetivo.

O estudo genético deve, contudo, precaver-se do risco de conceber a filiação natural do homem conforme a representação mecanicista. Vale considerar que Bergson (1907/1970) já alertava contra a concepção segundo a qual a forma intelectual do ser vivo é "modelada pouco a pouco sobre as ações e reações recíprocas de certos corpos e de seu meio material" (p. 491). Não sem ironia, Bergson comenta que a inteligência humana, destinada a inserir perfeitamente nosso corpo em seu meio, de modo a representar as relações de coisas exteriores umas às outras, sente-se muito à vontade entre objetos inertes, sobre os quais aplica com sucesso sua lógica dos sólidos, da matéria bruta. Essa forma puramente lógica é, no entanto, incapaz de se representar a natureza da vida e da sua evolução, afirma o filósofo. Segundo ele, a teoria da vida deve ser acompanhada de uma crítica do conhecimento, de maneira que os conceitos que habitualmente se encontram à disposição sejam revistos e nos aproximem da raiz da natureza e do espírito.

Coerente com essa exigência crítica do seu tempo, Lacan aborda a questão da gênese do eu imbuído da intenção de reconstruir o modelo de cientificidade da psicologia (Simanke, 2002). Em suas reflexões esboça-se uma epistemologia que renuncia tanto ao objetivismo idealista quanto o objetivismo mecanicista, organicista. É o que transparece na forma com que Lacan se apropria da teoria walloniana do espelho.

Lacan face ao espelho walloniano

Wallon dedicou sua carreira à psicologia da criança. Ocupava-se justamente de questões relativas à vida psíquica no curso do desenvolvimento, a "processos gerais de psicogênese" (Wallon, 1949/2009, p. 245). Em 1931, o autor publica no *Journal de Psychologie* o artigo intitulado *Comment se développe chez l'enfant la notion du corps propre*. Este texto foi reeditado no livro *Les origines du caractère chez l'enfant*, de 1949, onde aparece com o título *Conscience et individualisation du corps propre*, compondo a segunda parte da obra. Nele, Wallon (1949/2009) propõe-se o estudo da constituição, por parte da criança, de "... uma noção suficientemente coerente e unificada de seu ser físico" (p. 179), o que ele denomina corpo próprio. As etapas dessa constituição são consideradas pelo autor como um aspecto particular da psicogênese. No texto, Wallon dá grande importância à evolução das reações da criança diante de sua imagem no espelho enquanto índice da individualização do corpo próprio, processo essencial na conquista da consciência de si na infância.

De acordo com Wallon (1949/2009), a organização da consciência corporal não se limita à aquisição de um senso coordenado acerca dos nossos órgãos e da sua atividade. Ela exige a distinção progressiva entre aquilo que deve ser atribuído ao mundo exterior e aquilo



que deve ser imputado ao corpo próprio. Esse processo corresponde à integração e maturação, no plano da vida psíquica, da atividade simbólica, caracterizada pela capacidade de evocar, além das impressões sensíveis momentâneas, sistemas de representação do mundo e do próprio corpo. Antes disso, contudo, é preciso que ocorra o desenvolvimento de um sistema coeso e sinérgico entre as sensibilidades interoceptivas, proprioceptivas e exteroceptivas.

No início da vida, estes diferentes domínios funcionais encontram-se dissociados, afirma o autor. O domínio interoceptivo, relacionado à sensibilidade visceral, e o domínio proprioceptivo, referente às sensações ligadas ao equilíbrio e à motricidade, desenvolvem-se mais precocemente. As funções exteroceptivas, que se referem à sensibilidade às excitações de origem externa, são mais tardias e, inicialmente, provocam efeitos que não pertencem à vida da relação com o mundo exterior, mas apenas ao próprio organismo. Segundo Wallon (1949/2009), a regulação mais estável e sinérgica entre estes três domínios pode ser vislumbrada em torno do fim do terceiro mês de vida. Este fato é atrelado ao processo de mielinização das fibras nervosas, cujo curso se estende ao longo do primeiro ano de vida da criança. Com efeito, trata-se de um processo de maturação progressiva dos centros nervosos ligados ao equilíbrio e às sinergias funcionais. Essa sinergia corporal nascente orienta-se progressivamente para o meio exterior, motivando e se beneficiando, ao mesmo tempo, de uma integração crescente entre elementos posturais, motores, sensoriais e psíquicos. Dessa forma, por volta do terceiro mês de vida, observa-se na criança o início da preensão e da atividade manual, que fará parte do estabelecimento de um circuito de ação no qual o uso dos objetos irá se diversificar e se transformar, a ponto de, em torno do oitavo mês de vida, poder ser comparado à habilidade instrumental dos chimpanzés estudados por Köhler (1927).

O início das atividades exteroceptivas minimamente coordenadas possibilitam as primeiras reações da criança face ao seu próprio corpo. Wallon (1949/2009) observa que, entre o terceiro e o sexto mês de vida, é comum deparar-se com a surpresa da criança frente à aparição fortuita de seus membros em seu campo perceptivo. Durante o esforço para pegar um objeto qualquer, é possível que ela pare uma das mãos diante dos olhos e a fixe prolongadamente, atendo-se especialmente à agitação dos dedos. No curso de movimentos aleatórios, pode ainda ocorrer que a criança pegue uma mão com a outra, a mão tocada parecendo-lhe surpreender mais, pois, apesar de inerte, apresenta-se como sede de sensações, comenta o psicólogo. Segundo ele, neste período ainda não existe, por parte da criança, uma intuição do corpo próprio em seu conjunto. No decorrer dos seis meses seguintes, são esperados importantes avanços na constituição de uma personalidade física mais unitária.

O reconhecimento da imagem exteroceptiva do corpo próprio por parte da criança é destacado por Wallon (1949/2009) como importante etapa desse processo. Com efeito, a



presença da criança diante do espelho serve ao autor como contraprova das dificuldades que ela enfrenta antes de "reduzir numa intuição de conjunto tudo aquilo que se relaciona à sua personalidade física" (Wallon, 1949/2009, p. 218). Conforme Wallon, a tarefa que a criança tem diante de si é reconhecer seu aspecto exteroceptivo como seu. Mais do que isso, ela deve reconhecer o real na imagem, sendo capaz, contudo, de distinguir as coisas da sua representação.

Wallon (1949/2009) mostra que esta atividade simbólica, cujo desenvolvimento se dá ao longo dos primeiros anos de vida infantil, não encontra paralelo entre os animais. Enquanto certas aves respondem à percepção de sua imagem especular como se estivessem diante de um de seus companheiros, símios superiores, como os chimpanzés, têm o ímpeto de, diante do reflexo, verificar a parte posterior do espelho. A frustração os deixa irritados e eles passam a evitar a imagem. Para o autor, o comportamento dos símios demonstra um "ato verdadeiro de conhecimento" (Wallon, 1949/2009, p. 221). Num átimo, tem lugar um rompimento entre a percepção e a adesão ao percebido, um esboço do "nascimento da representação face ao real" (Wallon, 1949/2009, p. 221).

Até o terceiro mês de vida, a criança se mostra insensível à imagem especular. Entre o terceiro e o sexto mês, observam-se manifestações afetivas intermitentes de interesse pelo reflexo. A partir do sexto mês, as imagens refletidas no espelho encetam reações mais ricas. Wallon (1949/2009) dá o exemplo da criança que sorri diante do reflexo dela junto a seu pai, e que se espanta quando o escuta falar por detrás dela. Segundo o autor, trata-se de uma situação de confronto entre o aspecto refletido pelo espelho e a presença real do pai. A criança surpreende-se diante de uma espécie de duplicação espacial, que, num momento seguinte, deverá ser reduzida, ainda que precariamente, à identidade entre a imagem e o objeto. Malgrado a diferença de fontes espaciais, a criança começaria a se dar conta da correspondência mútua entre certos grupos de impressões. De acordo com Wallon (1949/2009), a verificação dessa relação revela um "ato de conhecimento" (p. 224) original, na medida em que implica a realização de novas formas de identificação e de integração mentais.

As relações entre o objeto e a imagem, entre o corpo vivo e seu duplo visual, não são, todavia, apreendidas subitamente. Observam-se intermitências no comportamento da criança diante do espelho. Ora ela tenta agarrar sua imagem com as mãos e se espanta com a solidez do vidro. Noutra ocasião, ela examina a parte posterior do espelho, atribuindo realidade independente tanto à imagem quanto ao modelo. Noutra ocasião, se chamada por seu nome, pode ocorrer que ela olhe diretamente para o espelho. Wallon (1949/2009) refere-se a este realismo espacial como um estágio de simples justaposição.

O trabalho que a criança deve realizar em seguida, ainda que a título de *prelúdio* da atividade simbólica, é o esvaziamento da existência da imagem especular do corpo próprio.



Nos termos do que afirma Wallon (1949/2009), isso implica que, gradualmente, o corpo próprio adquira uma dimensão espacial-objetiva. O autor comenta:

Entre a experiência imediata e a representação das coisas é preciso necessariamente que intervenha uma dissociação, que destaca as qualidades e a existência pertencentes ao próprio objeto das impressões e das ações em que ele se encontra inicialmente implicado, atribuindo a ele, entre outros caracteres essenciais, aquele da exterioridade. Não há representação possível senão a este preço. Aquela do corpo próprio, na medida em que existe, deve necessariamente responder a esta condição. Ela apenas pode formar-se exteriorizando-se (Wallon, 1949/2009, pp. 227-228).

O reconhecimento da imagem especular é, pois, uma das ocasiões para que a criança entre pouco a pouco no mundo das coisas perceptíveis. Ela chegará a se conceber como um corpo entre outros corpos, como "um ser entre os seres", concebendo imagens de si mesma análogas às que podem se formar exteriormente.

A unificação de seu eu no espaço, contudo, pressupõe que a criança conceba a impossibilidade do agenciamento da percepção por parte do seu eu exteroceptivo, ou seja, por parte da sua imagem, afirma Wallon (1949/2009). A imagem não percebe, ela não tem acesso aos sentidos do corpo próprio, posto que não coincide com ele. Daí a dupla operação que a criança deve realizar: admitir que há imagens que apenas possuem a aparência de coisas reais e afirmar a realidade de imagens que escapam a uma apreciação perceptiva total, como no caso do corpo próprio. Em outros termos, escreve Wallon (1949/2009), trata-se de compreender que há "imagens sensíveis, mas não reais; [e] imagens reais mas subtraídas ao conhecimento sensorial" (p. 230).

Em torno do primeiro ano de vida, a criança já é capaz de demonstrar ter sido introduzida no campo dessa atividade simbólica. É o caso de uma menina que serve de exemplo a Wallon: ao passar diante de um espelho, ela prontamente leva sua mão ao chapéu de palha que lhe cobre a cabeça, e não à imagem especular. O autor comenta a situação da seguinte maneira:

A imagem no espelho não mais possui existência por si mesma; ela é imediatamente reportada pela criança ao seu eu proprioceptivo e tátil; ela é apenas um sistema de referências apto a orientar os gestos para as particularidades do corpo próprio do qual ela é a indicação (Wallon, 1949/2009, p. 231).

Wallon, assim como Piaget, é herdeiro da neuropsicopatologia do início do século XX. A partir de pesquisas sobre a agnosia, a apraxia e a afasia, diversos neurologistas, psiquiatras e psicólogos concordaram em delimitar o núcleo destas patologias em torno da incapacidade para o exercício de atividades conceituais e abstratas. Os doentes apresentariam diversos graus de perturbação do que se denominou comportamento simbólico, e que representa a



possibilidade que temos de nos afastar em relação às nossas experiências concretas e imediatas e de adentrar as esferas do possível, do concebido e do pensado (Verissimo, 2011a).

Nesse sentido, para Wallon o processo de constituição da consciência do corpo próprio envolve a progressiva distinção entre o corpo vivido e a imagem refletida no espelho, e termina com a compreensão simbólica do espaço imaginário em que sua unidade era forjada (Roudinesco & Plon, 1998). Mais ainda, termina com a compreensão de que o corpo próprio é passível de considerações de tipo espacial-objetivas. Segundo Roudinesco e Plon (1998), Wallon estuda a individualização do corpo próprio, enquanto processo de psicogênese, pelo prisma da consciência. Ao menos no que diz respeito a suas considerações acerca das experiências infantis diante da imagem especular, parece, pois, legítimo afirmar que Wallon assevera o primado da dimensão objetivante da inteligência na constituição do sujeito.

Lacan atenta-se à função matricial da imagem especular a partir dos trabalhos de Wallon. Lacan, todavia, não apenas se apropria do espelho walloniano, mas o transforma, a ponto de nem sempre dar os devidos créditos ao psicólogo na concepção do *estádio do espelho*³. Diferentemente do que ocorre na teoria de Wallon, o psicanalista descreve a fase em que o bebê depara-se com a imagem global de seu corpo diante do espelho pela perspectiva do inconsciente, a partir do que a estruturação do sujeito humano em sua dimensão arcaica pode ser descrita sob a égide da intersubjetividade (Nasio, 2009; Ovilgie, 2005; Roudinesco, 1988, 1993; Roudinesco & Plon, 1998).

Para Lacan (1950/1999c), o comportamento do bebê denota "relações imaginárias fundamentais" (p. 184) que se assentam sobre processos de identificação, no sentido analítico do termo, a saber, o de assunção de uma imagem, com suas implicações transformadoras para o sujeito (Lacan, 1949/1999a). Na fase do desenvolvimento que nos ocupa, trata-se dos fundamentos da identidade e, portanto, a principal implicação da assunção da imagem especular por parte do bebê é a própria constituição de uma forma primordial do eu, uma "matriz simbólica" (Lacan, 1949/1999a, p. 93) anterior à dialética de identificação com outrem, anterior, pois, a qualquer instituição (Ogilvie, 2005), mas que "prefigura sua destinação alienante", comenta o autor (Lacan, 1949/1999a, p. 94). Destinado ao encontro com a imagem de outrem, Lacan observa que, segundo o registro da psicanálise freudiana, esta forma primordial do eu poderia ser designada pelo termo *eu ideal*. Seu encontro com o devir do próprio sujeito é uma possibilidade limite, comparável à ideia de figuras assintóticas. Com efeito, o eu é a instância destinada à descentração do sujeito por meio de identificações.

³ Roudinesco (1993) menciona o esforço de Lacan "(...) para apagar o nome do psicólogo e se apresentar como o único introdutor do termo" (p. 156). Vale notar que em *O estádio do espelho*, Wallon não é citado. Em outros dois artigos em que Lacan (1948/1999b, 1950/1999c) aborda o problema da fase do espelho, Wallon é mencionado, mas não naquilo que tange a questões relativas à imagem especular.



Na teoria lacaniana, nem o bebê nem seu olhar figuram como o principal personagem do estádio do espelho, mas, sim, a imagem especular do seu corpo, objeto primordial de identificação e fundamento do esboço de uma primeira unificação do eu (Nasio, 2009). Para Lacan (1938/2001, 1949/1999a, 1948/1999b, 1950/1999c), é surpreendente como o bebê, a partir do quadro de prematuração que o caracteriza, ou seja, do seu estado de desorganização motora, mostra-se efusivamente atraído pela forma total do seu corpo no espelho. O chimpanzé, que denota um nível de inteligência instrumental superior ao do bebê de seis meses de vida, após o exame do espelho e da constatação da desnecessidade da imagem, manifesta indiferença por ela. O bebê, ao contrário, regozija-se diante da imagem, identifica-se com a "*Gestalt* visual de seu próprio corpo" (Lacan, 1948/1999b, p. 112), mesmo sem saber que se trata apenas de uma imagem especular de si mesmo. Este fato deve-se a um fator psíquico que revela, no caso do homem, uma relação inédita com a natureza, "uma certa deiscência do organismo" (Lacan, 1949/1999a, p. 95), "discórdia primordial" (Lacan, 1949/1999a, p. 95) em relação ao inacabamento que marca o início da vida do indivíduo. A criança se reconhece de forma global e intuitiva na imagem (Nasio, 2009), é captada pela *imago* da forma humana. Ela sente prazer não apenas com essa *Gestalt* naquilo que ela possui de visível, mas também com a correspondência entre a imagem e seus próprios gestos, com a possibilidade nascente de dominar a turbulência que anima seu corpo. Com efeito, na experiência de contato com a imagem especular, a criança percebe uma unidade corporal sem paralelo com suas vivências intero e proprioceptivas. Se estas lhe oferecem um sentimento de desarranjo e de fragmentação, a identificação com a imagem, unificada e organizada, é capaz de aplacar a angústia do despedaçamento (Sales, 2005).

Encontramo-nos, pois, no centro daquilo que interessava a Lacan tematizar a partir do estádio do espelho: um esboço primordial de unificação do eu, mas um eu que desde o início se aliena. Sales (2005) enfatiza a ideia de que a identidade própria da criança "(...) nunca poderá deixar de ser algo que lhe vem de fora, do horizonte da alteridade" (p. 116). Esta primeira relação da criança consigo mesma implica, em última instância, uma relação com o outro (Ogilvie, 2005). É a forma humana, enquanto *Gestalt* genérica, que cativa o bebê. Lacan (1950/1999c) afirma: "o primeiro efeito da *imago* que aparece no ser humano é um efeito de *alienação* do sujeito. É no outro que o sujeito se identifica e até se experimenta a princípio" (p. 180, grifo do autor).

Estas considerações possuem um caráter de cunho estrutural e não simplesmente histórico. Muito mais do que um momento específico do desenvolvimento infantil, o estádio do espelho apresenta-se como paradigma de uma estrutura permanente da subjetividade (Sales, 2005). Ser capturado pela própria imagem já constitui uma relação dual. De modo que, no estádio do espelho, não se trata de um verdadeiro estádio nem de um verdadeiro espelho (Ogilvie, 2005; Roudinesco & Plon, 1998). Lacan (1956/1995) comenta:



O que é o estádio do espelho? É o momento em que a criança reconhece sua própria imagem. Mas o estádio do espelho está bem longe de apenas conotar um fenômeno que se apresenta no desenvolvimento da criança. Ele ilustra o caráter de conflito da relação dual. Tudo que a criança aprende nessa cativação por sua própria imagem é, precisamente, a distância que há de suas tensões internas, aquelas mesmas que são evocadas nessa relação, à identificação com essa imagem (pp. 115-116).

Em suma, para Lacan o estádio do espelho não representa uma dialética natural que se encaminha para a maturação psicológica, principalmente para a capacidade de objetivação do mundo, mas um processo ontológico. Trata-se da constituição do ser humano pela identificação com seu semelhante, no caso, sua própria imagem diante do espelho (Roudinesco, 1993). É "(...) na relação do sujeito consigo mesmo como outro" (Ogilvie, 2005, p. 98) que a razão de ser da sua constituição é vislumbrada.

A temática da estrutura intersubjetiva da experiência remete-nos ao diálogo com certos aspectos da filosofia de Sartre.

"A cada instante outrem me olha"

Lacan conhecia algumas das principais concepções filosóficas de Sartre. É o que se evidencia nas críticas endereçadas ao filósofo em *O estádio do espelho como formador da função do Eu*. Sem referir-se nominalmente a Sartre, Lacan (1949/1999a) fala da "negatividade existencial, cuja realidade é tão vivamente promovida pela filosofia contemporânea *do ser e do nada*" (p. 98, grifo nosso). Logo em seguida, imputa a esta filosofia a concepção de uma consciência auto-suficiente, cuja "ilusão de autonomia" (p.98) abarcaria o eu. Trata ainda esta filosofia como um "jogo de espírito" (p. 98) que, a partir de empréstimos da experiência analítica, teria a pretensão de fundar uma psicanálise existencial, tema tratado por Sartre (1943/1980) em um capítulo homônimo de *O ser e o nada*.

Embora seja conhecido o incessante recurso de Lacan à filosofia, especialmente à obra de Hegel e à sua interpretação por Kojève, os conceitos filosóficos discutidos pelo psicanalista são diretamente voltados para investigações que fazem parte de um projeto de psicologia científica (Simanke, 2002). Trata-se de constituir uma psicologia concreta, nos moldes da discussão realizada por Politzer (1928/2003) acerca dos fundamentos da psicanálise. Lacan não pactua, pois, com a empresa abertamente eidética de Sartre nem tampouco com o intelectualismo expresso na formulação antinômica de um em-si e de um para-si. Há, todavia, aproximações significativas entre os dois autores, principalmente no que diz respeito ao papel que a alteridade assume na constituição do eu.

Pode-se afirmar que a metafísica moderna faz-se presente no pensamento sartreano na forma de conservação da dicotomia entre sujeito e objeto (Bornheim, 2007). Sartre estabelece uma separação fundamental entre o mundo, reino das coisas, ou do em-si, e o homem



enquanto consciência, ou para-si. Tem-se em Descartes o principal agente fundador desta dicotomia. O filósofo seiscentista, a partir da delimitação de um entendimento infinito, encontrado na evidência do pensar, afirma a possibilidade de um conhecimento claro e distinto tanto da substância pensante quanto das coisas extensas. Como mostra Merleau-Ponty (1960/2003a), este "grande racionalismo" abre caminho para um "pequeno racionalismo", cujo mote é tomar a razão pela capacidade de enclausurar a totalidade do real num entrelaçamento de relações causais, com o que se decai na direção do materialismo psicologista, capaz de anular a autonomia da própria idéia de razão.

Sartre (1943/1980), por seu turno, renuncia ao primado do conhecimento, o que quer dizer que o ser daquele que conhece não precisa se constituir como um *objeto* de conhecimento. Vale aqui o preceito fenomenológico de "colocar o mundo entre parênteses", de anular a atitude natural, cuja essência é conceber o mundo dotado de propriedades objetivas. O que emerge dessa "redução fenomenológica" é a fenomenalidade do mundo, o fato de que "o sentido de ser do mundo é ser para uma consciência" (Barbaras, 2009, p.49). A consciência pode, então, ser revelada como consciência transcendental. Em termos filosóficos, este processo equivale justamente à crítica ao materialismo (Bornheim, 2007). Sartre (1943/1980) comenta: "A consciência é consciência *de* alguma coisa: isso significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência; quer dizer que a consciência nasce *apoiada sobre* um ser que não é ela" (p. 28, grifos do autor). Em outro trecho, o filósofo afirma que no ser da consciência está em questão o fato de que seu ser implica um ser diferente do dela. Não obstante a dicotomia que vai sendo implantada entre a consciência transcendental e o ser transcendente, Sartre distancia-se das formulações secularizadas pela filosofia moderna na medida em que se instala no plano do ser, e não do conhecimento: "não se trata de mostrar que os fenômenos do sentido interno implicam a existência de fenômenos objetivos e espaciais", afirma ele, "mas que a consciência implica em seu ser um ser não consciente e transfenomenal" (Sartre, 1943/1980, pp. 28-29).

Estas são as bases para a caracterização de duas regiões do ser, o ser da consciência, o ser-para-si e o ser do fenômeno, o ser-em-si. As coisas existem em si, afirma Sartre (1943/1980). Nelas não há nenhum recuo de si a si mesmo, não há nenhuma relação a si. O em-si é maciço, repleto de si mesmo e, por isso, opaco a si mesmo. Sartre (1943/1980) comenta: "o ser é o que ele é" (p. 32), "não saberia nem mesmo não ser aquilo que ele não é" (p. 33). Ele não envolve nenhuma negatividade, não existe como falta. "Ele é plena positividade", conclui o filósofo (Sartre, 1943/1980, p. 33). O para-si é definido por Sartre de modo análogo. A consciência implica a "descompressão do ser" (Sartre, 1943/1980, p. 32). De modo que "o sujeito não pode ser si mesmo" (Sartre, 1943/1980, p. 115), posto que a coincidência consigo mesmo implicaria o seu desaparecimento como si. Por outro lado, ele não pode deixar de ser si mesmo, dado que o si indica o próprio sujeito. Daí a seguinte afirmação:



O si representa, pois, uma distância ideal na imanência do sujeito em relação a ele mesmo, uma forma de *não ser sua própria coincidência*, de escapar à identidade colocando-a como unidade, em suma, de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade como coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade como síntese de uma multiplicidade. É o que chamamos de *presença a si* (Sartre, 1943/1980, p. 115, grifos do autor).

Com efeito, Sartre instala no âmago do sujeito um princípio de negatividade. A presença a si "supõe que uma fissura impalpável tenha deslizado no ser" (Sartre, 1943/1980, p. 115). Ser presença a si implica não ser o si por completo, de modo que a presença figura como "uma degradação imediata da coincidência" (Sartre, 1943/1980, p. 115). E o que separa o sujeito dele mesmo, pergunta Sartre? Visto tratar-se de uma separação que não se opera no espaço, é preciso admitir que ela não seja efetuada por *nada*. "Esta fissura é o negativo puro", escreve o autor (Sartre, 1943/1980, p. 116). Pouco depois, afirma ainda: "Este negativo que é nada de ser e, conjuntamente, poder nadificador é o *nada*" (Sartre, 1943/1980, p. 116, grifo do autor). A nadificação é sustentada por uma "privação de ser", completa Sartre (1943/1980, p. 124). Não se trata, pois, de simplesmente introduzir o vazio na consciência, ou de expulsar o em-si do seu interior, mas sim de identificar a perpétua determinação do para-si de "*não ser o em-si*" (Sartre, 1943/1980, p. 124, grifo do autor). Esta descrição ontológica revela o *Cogito* enquanto "fundamento de si como privação de ser" (Sartre, 1943/1980, p. 124). Segundo o exemplo dado pelo filósofo, podemos facilmente afirmar que um cinzeiro não é um pássaro. Esta negação mantém, todavia, estes dois entes intocados. Trata-se de uma relação externa. A negação que concerne à relação do para-si ao em-si é interna, é a *falta* no ser do para-si que constitui a presença dela a si própria, bem como o aparecer do ser negado por ela. O ser do para-si determina a sua existência na medida em que não coincide consigo mesmo. Sartre chama de "ato ontológico" o acontecimento incessante pelo qual o em-si degrada-se em presença para si. O aparecer do ser, a transcendência, deve-se ao fato de que somos "negação de ser" (Sartre, 1943/1980, p. 259). Nada pode acontecer ao ser por meio do próprio ser. O para-si, ou seja, a nadificação, é "a única aventura possível do Em-si", assevera Sartre (1943/1980, p. 259).

Não convém aprofundarmo-nos nas definições sartreanas do em-si e do para-si. Cumpre, todavia, retornarmos ao fato de que esta separação se dá no seio de uma correlação fundamental entre a consciência e o mundo tal como se apreende por meio da redução fenomenológica. A reboque de Husserl e de Heidegger, Sartre reconhece a impossibilidade de se afirmar um sujeito sem mundo. Não é possível, igualmente, conceber um sujeito isolado, sem o outro (Bornheim, 2007).

De acordo com Sartre, afirmar que a realidade humana é-para-si não dá conta de outra estrutura ontológica, que, a despeito de ser minha, me apresenta "um ser que é *meu* ser sem ser-para-mim" (Sartre, 1943/1980, p. 265, grifo do autor). Se experimentamos vergonha,



podemos compreendê-la como apreensão vergonhosa de mim. Mas, antes de tudo, afirma Sartre (1943/1980), "a vergonha em sua estrutura primeira é vergonha *diante de alguém*" (p. 265, grifo do autor), o que revela meu ser-para-outrem. O outro aparece, pois, como "mediador indispensável entre mim e mim mesmo" (Sartre, 1943/1980, p. 266). É a partir da alteridade que me torno capaz de julgar a mim mesmo como a um objeto. Apesar de afirmar visar à consciência a partir do cogito, ou da consciência reflexiva, Sartre afirma também a impossibilidade do sucesso dessa empreitada. A consciência visada é a consciência objetivada, a consciência que não somos. O filósofo comenta:

Com efeito, a noção de *objetidade*⁴ (...) exige uma negação explícita. O objeto é aquilo que não é minha consciência (...) Assim o eu-objeto-para-mim é um eu que não sou eu, quer dizer, que não possui os caracteres da consciência. Ele é consciência *degradada* (Sartre, 1943/1980, p. 320).

Outrem é a condição concreta e transcendente da minha objetidade. É a partir da estrutura do ser-para-outrem que posso me qualificar como desagradável, gentil ou feliz. Conduzidos por Sartre, constataremos que esta mediação concretiza-se no olhar de outrem sobre nós, no *ser visto*.

Sartre (1943/1980) se pergunta sobre a existência de uma realidade cotidiana capaz de desvelar nossa relação original com outrem. Ver alguém é por si só uma experiência desconcertante. O sujeito olha seu relógio, caminha até certo ponto, sem que sejamos o centro dessa atividade. O mundo, nosso mundo, é, pois, descentrado pela aparição de outrem. Poder-se-ia dizer, contudo, que nessa circunstância outrem continua sendo um objeto para nós. O que converte radicalmente esta situação é o ser-visto-por-outrem, já que não poderíamos ser vistos por um objeto, afirma Sartre. A condição de outrem como sujeito repousa em nossa possibilidade incessante de ser visto pelo outro. Daí a afirmação de que "O 'ser-visto-por outrem' é a verdade do 'ver-outrem'" (Sartre, 1943/1980, p. 303). De modo análogo, a aparição do ser-sujeito de outrem implica a revelação de meu ser-objeto para outrem.

Em uma célebre passagem de *O ser e o nada*, Sartre (1943/1980) imagina-se só, olhando pela fechadura de uma porta. Atraído pela cena proibida, declara-se como "pura consciência *das coisas*" (Sartre, 1943/1980, p. 305, grifo do autor), consciência irrefletida, o que quer dizer: consciência colada aos atos, ou, simplesmente, consciência que coincide com o ato de espreitar e com o ciúme que o move. Subitamente, ouve passos no corredor e se percebe descoberto por alguém. De acordo com o filósofo, este acontecimento efetua a presentificação do eu à sua própria consciência irrefletida. Não se trata aqui, portanto, de um simples vislumbre reflexivo de uma consciência que toma a si mesma como objeto. "A consciência irrefletida", afirma Sartre (1943/1980), "não alcança a *pessoa* diretamente e como

⁴ Em francês, *objectité*.



seu objeto: a pessoa está presente à consciência enquanto objeto para outrem. Isso significa que de repente tenho consciência de mim enquanto me escapo (...)" (p. 306, grifos do autor). Em outro trecho, o filósofo comenta:

(...) não viso outrem como objeto, nem meu *ego* como objeto para mim mesmo, não posso nem mesmo dirigir uma intenção vazia para este *ego*, como para um objeto fora do meu alcance no presente; com efeito, ele está separado de mim por um nada que não posso preencher, já que o tenho *enquanto não é para mim* e que ele existe, por princípio, para o outro; não o viso, pois, enquanto poderia me ser dado um dia, mas, ao contrário, enquanto foge de mim por princípio e que jamais pertencerá a mim. E, no entanto, eu o *sou*, não o afasto como estrangeiro, mas ele está presente a mim como um eu que *sou* sem *conhecê-lo* (Sartre, 1943/1980, p. 307, grifos do autor).

Influenciados pela filosofia hegeliana, Sartre e Lacan estabelecem a dependência de outrem no centro do nosso próprio ser, de modo que podemos observar convergências entre algumas de suas formulações teóricas. Pode-se afirmar que a metáfora especular é o fundamento do tema da alteridade em Sartre. A dialética das consciências aparece como fator de constituição do eu que, aliada à concepção fenomenológica da consciência como intencionalidade e ao caráter de negatividade que esta assume em *O ser e o nada*, conduz à dessubjetivação da consciência, ou seja, à desconstrução da ideia de eu como substância.

Lacan (1949/1999a) não deixa de assumir a convergência em relação ao tratamento da alteridade em Sartre ao falar dos instintos de destruição invocados "para explicar a relação evidente da libido narcísica à função alienante do *eu*" (p. 98). Segundo Lacan, toda relação com o outro, mesmo a mais bem intencionada, envolve agressividade. Este fato, denominado por ele como "negatividade existencial" (p. 98), estaria no centro da filosofia sartreana. Vimos que Sartre desenvolve a ideia de um sujeito cuja unificação se dá apenas em uma dimensão fictícia. Em Sartre, o próprio do ser-sujeito é a não coincidência consigo mesmo. Além disso, o reconhecimento de si apenas é concebível no interior de uma alienação fundamental garantida pela estrutura ontológica do ser-para-outrem. Com efeito, para Sartre (1943/1980) "O conflito é o sentido original do ser para outrem" (p. 413). Ao ser visto pelo outro, experimento a minha alienação, sem que isso faça de mim um objeto. Ao olhar o outro, constituo-o como objeto, mas não completamente; minha liberdade logo se escoa na liberdade alheia (Bornheim, 2007). Pode-se afirmar que, na psicanálise, esta instabilidade aparece justamente sob a rubrica da agressividade.

De um ponto de vista genético, o estádio do espelho, "experiência narcísica fundamental" (Laplanche & Pontalis, 1967/2007, p. 262), revela uma estrutura ambígua no que diz respeito à agressividade. Lacan (1949/1999a, 1950/1999c) fala da eficácia mágica de *imagos* arcaicas agrupadas por ele como *imagos* do corpo despedaçado. Trata-se da experiência primitiva, à qual já fizemos referência, de um corpo dividido, sem coordenação,



e que se expressa em imagens agressivas que nos acompanham, tais como a de castração, de mutilação, de desmembramento e de devoração. A obra do pintor Jérôme Bosch é indicada pelo psicanalista como representação privilegiada destas *imagos*. O fato é que Lacan (1950/1999c) caracteriza essa experiência como fundamento "de uma *gestalt* própria à agressão no homem" (pp. 104-105). A angústia do despedaçamento é perpassada por impulsos agressivos. A identificação imaginária da criança com sua imagem especular é mediada pelo desejo de pôr fim à angústia do despedaçamento (Cléro, 2002). A *gestalt* visual do próprio corpo constitui-se como "unidade ideal, *imago* salutar" (Lacan, 1966/1999c) em relação à incoordenação vivida. Por outro lado, a identificação com a *imago* do corpo próprio, unidade formadora do eu, não deixa de ser vivida como intrusão de uma tendência estrangeira, o que Lacan (1938/2001) denomina "intrusão narcísica". O autor comenta: "antes que o eu afirme sua identidade, ele confunde-se com esta imagem que o forma, mas o aliena primordialmente" (Lacan, 1938/2001, p. 43). O aparecimento do eu por identificação é, pois, marcado por uma "relatividade agressiva" (Lacan, 1950/1999c, p. 113). Lacan (1950/1999c) escreve: "Esta relação erótica em que o indivíduo humano se fixa a uma imagem que o aliena dele mesmo, está aqui a energia e está aqui a forma de onde tem origem esta organização passional que ele [o homem] chamará seu *eu*" (p. 112). A agressividade surge como tensão correlativa à estrutura narcísica. Lacan (1950/1999c) afirma ainda: "Esta forma cristalizar-se-á, com efeito, na tensão conflitual interna ao sujeito, que determina a manifestação de seu desejo pelo objeto do desejo do outro: aqui o concurso primordial precipita-se em concorrência agressiva" (pp. 112-113).

Cumprir assinalar que para Sartre (1943/1980) apreender-se como visto significa apreender-se como visto no mundo. Aquilo que sou, e que me escapa, eu o sou no meio do mundo, que também me escapa nas possibilidades de ação do outro. Tem-se, pois, que a constituição por alienação do eu implica a constituição de um mundo que não abarcamos completamente. Lacan (1949/1999a), por sua vez, afirma que "a imagem especular parece ser o limiar do mundo visível" (p. 94). Para ele, a significação do espaço para o organismo vivo relaciona-se ao efeito formativo de *gestalts* percebidas. Em certos animais que apresentam maturação sexual por identificação aos pares, o contato com imagens especulares ou mesmo com imagens cuja animação aproxime-se da de um membro da mesma espécie é suficiente para desencadear o processo biológico. Daí a afirmação de que a função da *imago* é "estabelecer uma relação do organismo à sua realidade" (Lacan, 1949/1999a, p. 95). No caso do homem, a função do eu encontra amparo na *gestalt*, ou *imago*, do corpo próprio. O eu que se esboça adquire, ao mesmo tempo, visibilidade, e é lançado no meio do mundo. Na esteira da ficção do eu unitário, o mundo, por sua vez, passa a exigir ares de objetividade.



Reaprender a ver

Analisamos certos pontos do pensamento de Wallon e Sartre tendo por objetivo a discussão das formulações de Lacan acerca do papel unificador que a relação especular exerce sobre a função do eu. A título de conclusão, invocaremos a figura de Merleau-Ponty, que, em alguns dos seus trabalhos, dedicou-se a questões relativas ao estágio do espelho e que nos será útil para integrar certos aspectos metodológicos e antropológicos aos quais fizemos menção no início do presente artigo.

Em seus cursos na Sorbonne, realizados entre 1949 e 1952, Merleau-Ponty (1997, 2001) dedica-se à psicologia infantil. Por ocasião de reflexões em torno do problema da intersubjetividade na infância, o filósofo discute a relação entre a percepção do comportamento de outrem e a percepção do corpo próprio na criança. Interessado nas descrições acerca do progresso da abertura do corpo próprio ao mundo e sobre as reações da criança diante da percepção de seu próprio corpo, Merleau-Ponty recorre a Wallon. O filósofo dá particular importância às análises do psicólogo acerca das relações arqueológicas, e portanto indelévels, entre a vida infantil e a vida adulta expressas nas considerações sobre a sociabilidade sincrética e no conceito de ultracoisas. Mas no que diz respeito às análises de Wallon sobre a organização da experiência do corpo próprio a partir da conquista de sua visibilidade por intermédio da imagem especular, Merleau-Ponty identifica o estabelecimento de uma cisão entre as experiências sensório-motoras da criança e a constituição de uma função simbólica. Tudo se passa como se a imagem da criança no espelho devesse ser progressivamente esvaziada de afetos e reduzida a um fenômeno intelectual, algo a ser pouco a pouco compreendido como um conjunto de fenômenos objetivos.

Seguindo-se as considerações de Merleau-Ponty, constata-se que o espelho walloniano é, em última instância, um espelho cartesiano, e por dois motivos. Primeiramente, por reduzir a imagem especular a uma ilusão. Em *O olho e o espírito*, Merleau-Ponty (1961/2007) fala da tentativa de Descartes para constituir "um mundo sem equívoco" (p. 36), relato de um pensamento que se nega a habitar o visível e que se satisfaz reconstruindo-o a partir de modelos de representação. Neste caso, o que dizer dos reflexos no espelho senão que estes "duplos irreais são uma variedade de coisas" (Merleau-Ponty, 1961/2007, p.38), ou seja, que há a própria coisa e a luz refletida em correspondência com a primeira. De modo que a semelhança entre a coisa e sua imagem especular é estabelecida pelo próprio pensamento, visto tratar-se de coisas exteriores umas às outras. Merleau-Ponty (1961/2007) comenta:

Um cartesiano não se vê no espelho: vê um manequim, um "exterior" do qual tem todas as razões de pensar que também é visto pelos outros, mas que, nem para si mesmo nem para eles, é uma carne. Sua "imagem" no espelho é um efeito da mecânica das coisas; se ele se reconhece nela, se



encontra "semelhança" nela, é o seu pensamento que tece este vínculo, a imagem especular não é nada *dele* (pp. 38-39, grifos do autor).

Em Wallon, é o ideal deste reflexo sem expressão, "exterior sem interior" (Al-Saji, 2005), que representa o ápice da experiência do sujeito diante do espelho. Lacan (1961), em texto de homenagem a Merleau-Ponty por ocasião da sua morte prematura, afirma que, em *O olho e o espírito*, o filósofo faz referência crítica "ao olho abstrato que supõe o conceito cartesiano de extensão, com seu correlativo de um sujeito, módulo divino de uma percepção universal" (p. 246). Ou à "experiência do cosmonauta", quer dizer, a de "um corpo que pode se abrir e se fechar sem pesar em nada nem sobre nada" (Lacan, 1961, p. 246). Com efeito, Merleau-Ponty e Lacan denunciam o esvaziamento da dimensão carnal da vida perceptiva em favor da dimensão objetivante do pensamento. Este é o segundo motivo para a aproximação de Wallon à tradição cartesiana. Partindo-se da premissa de que a criança conquista uma função simbólica, capaz de apresentar-lhe uma realidade objetiva, não se vê como esta função ancora-se na experiência sensório-motora nem como esta experiência corporal prepara o estágio de tomada de consciência do mundo (Verissimo, 2011b). Merleau-Ponty (2001) qualifica esta concepção do desenvolvimento como idealista.

Para Merleau-Ponty (1997, 2001) a abordagem lacaniana da experiência especular por parte da criança revela não simplesmente relações de conhecimento, mas "relações de ser com o mundo, com outrem" (Merleau-Ponty, 1997, p. 204). A criança, ao apropriar-se de uma imagem visual, realiza a passagem de um estado de personalidade marcado por pulsões experimentadas confusa e imediatamente, sem distância, à experiência de si como espetáculo. Com isso, a própria presença do mundo adquire uma nova estrutura. Com o corpo "colocado sob a jurisdição do visível" (Merleau-Ponty, 2001, p. 527), o espaço adquire um efeito desrealizante. Este é o sentido da ênfase que Merleau-Ponty dará ao caráter reversível do corpo, ao fato de que o corpo é "sentiente sensível", ou seja, vidente-visível, tocante-tocado. Não se trata apenas de incorporar o visível ao vidente, mas de incorporar o vidente ao visível. Em *O visível e o invisível*, o filósofo afirma:

(...) sabemos que, desde que a visão é apalpação pelo olhar, é preciso que ela também se inscreva na ordem do ser que ela nos desvela, é preciso que aquele que vê não seja ele mesmo estranho ao mundo que vê. (...) A espessura do corpo, longe de rivalizar com a do mundo, é, ao contrário, o único meio de ir ao coração das coisas, fazendo-me mundo e fazendo-as carne (Merleau-Ponty, 1964/2006, pp. 175-176).

Nos cursos sobre o conceito de natureza, Merleau-Ponty (1994) comenta que podemos sentir, na imagem especular, o calor do cachimbo em nossa mão, e anota:

Lugar do imaginário do ver: pelo ver e seus equivalentes táteis, inauguração de um dentro e de um fora e de suas trocas, de uma relação de ser àquilo



que, no entanto, está fora para sempre: a espacialidade do corpo é incrustação no espaço do mundo (...) (Merleau-Ponty, 1994, p. 346).

Este parentesco entre o corpo e o mundo, chave da nossa "ambição racional", da "visada de um ser comum e objetivo" (Bimbenet, 2011a, p. 13), possui uma história. As pesquisas de Merleau-Ponty em torno da animalidade visam justamente à arqueologia do corpo e da sua relação com o mundo. Neste ponto a crítica de Lacan direcionada à Sartre, mais especificamente à autonomia assegurada à noção de consciência que emerge de seus estudos sobre o ser e o nada, pode ser esclarecida. Tendo o próprio Sartre como alvo, Merleau-Ponty (1994) busca reposicionar-se em relação às filosofias do negativo, que estabelecem uma dialética do ser e do nada. Segundo o autor, o esquecimento de uma filosofia da natureza corresponde ao assentimento a que o espírito, a história e o homem sejam concebidos como pura negatividade. A retomada de uma filosofia da natureza não significa, contudo, uma contraposição a estes problemas maiores. Trata-se, sim, de *ancorar a negatividade no corpo*, evitando, a uma só vez, recair em concepções naturalistas e espiritualistas. Merleau-Ponty refere-se reiteradamente a uma "negatividade natural", à vida como sistema de oposições que torna possível a emergência de algo como o sentir. É no interior desse sistema que se torna possível conceber o aparecimento do homem no seio da animalidade. Esta continuidade é ausente no "humanismo sartreano" (Merleau-Ponty, 1994, p. 182). Em Sartre, o para-si é imposto a um em-si, de modo que a subjetividade não pode ser englobada pelo ser ao qual ela abre (Merleau-Ponty, 1994). Estabelece-se um abismo entre estas duas dimensões do ser. Daí a seguinte afirmação por parte de Merleau-Ponty (1964/2006): "O pensamento do negativo puro ou do positivo puro é, pois, um pensamento de sobrevôo" (p. 97) – ou, nos termos de Lacan, um pensamento de cosmonauta.

Podemos precisar, enfim, em que medida Merleau-Ponty nos ajuda a integrar aspectos metodológicos e antropológicos relativos a nossas análises precedentes. A versão merleau-pontiana da redução fenomenológica observa não apenas a suspensão do saber positivo, que, como queria Husserl, nos libera a fenomenalidade do mundo, o fato do mundo aparecer para a nossa consciência. Simetricamente, Merleau-Ponty suspende o intelectualismo filosófico, recusando-se a absorver a consciência na trama apriorística do saber transcendental. Este exercício duplo aparece na obra do filósofo como exigência de uma composição permanente e crítica entre o realismo dos fatos e a ordem filosófica do sentido; em outras palavras, entre as ciências – particularmente a psicologia, a psicanálise, as neurociências, a etologia, a antropologia – e a filosofia. Esta exigência metodológica possui seu correlato de ordem antropológica (Bimbenet, 2011a). A filosofia reflexiva coloca-se na perspectiva de um eu absoluto, que rompe o elo existente entre nós e o nosso corpo, entre nós, o mundo e os outros. Ela se afirma, todavia, na medida em que se opõe à consideração da relação entre nós e o mundo a partir de modelos mecanicistas e materialistas. À sombra destes modelos, a intenção racional que marca a vida humana apenas se associa à nossa



filiação natural de modo abstrato. É o que se observa na psicologia idealista do desenvolvimento, que não foge à consideração do comportamento a partir da alternativa clássica entre o automatismo e a consciência. Em contraponto, a filosofia de Merleau-Ponty busca apagar as linhas divisórias entre o "corpo" e o "espírito". Para Merleau-Ponty (1960/2003b) a psicanálise converge nesta mesma direção:

O corpo é enigmático: parte do mundo sem dúvida, mas bizarramente oferecido, como seu habitat, a um desejo absoluto de aproximar outrem e de unir-se a ele em seu corpo, animado e animador, figura natural do espírito. Com a psicanálise o espírito passa no corpo como inversamente o corpo passa no espírito (p. 371).

Na perspectiva de Merleau-Ponty vale aquilo que Zenoni (1991) afirma a respeito da psicanálise freudiana: não se trata de repetir ideias tais como a de que nossa origem animal sobrevive em nós na forma de um arcaísmo irracional. A psicanálise não estabelece o grau de dependência que nossos comportamentos conscientes e racionais possuem em relação a suas bases biológicas: ela evidencia, ao contrário, o fato de que a biologia que os condiciona é inteiramente distinta da biologia animal. Segundo Zenoni, a hipótese do inconsciente aponta para a eficácia de pensamentos e de palavras onde, se tratando do corpo, e fora da dimensão da consciência reflexiva, poderíamos supor a existência de funções menos evoluídas, próximas da animalidade e da irracionalidade. O sintoma, afirma o autor, é da mesma ordem do ato que lhe serve de tratamento: a decifração simbólica, operação estranha à vida psíquica animal. Trançando a descoberta do inconsciente à descoberta da sexualidade infantil, Zenoni (1991) comenta: "O escândalo da descoberta do inconsciente não se encontra na afirmação de um componente irracional na experiência humana, mas na afirmação do caráter tão 'intelectual' da satisfação libidinal que ele persegue" (p. 6). O autor afirma ainda que o desejo próprio à condição humana desnatura e perverte a sua animalidade. É disso que trata Merleau-Ponty ao abordar o lugar do corpo humano na natureza. O filósofo anota: "(...) o homem não é animalidade (no sentido de mecanismo) + razão - E é porque nos ocupamos do seu corpo: antes de ser razão a humanidade é uma outra corporeidade" (Merleau-Ponty, 1994, p. 269). Noutro trecho, encontramos o seguinte apontamento: "A relação animal - homem não será hierarquia simples fundada sobre uma adição: já haverá uma outra maneira de ser corpo no homem" (Merleau-Ponty, 1994, p. 277).

De fato, a empresa lacaniana em torno do estádio do espelho parece coincidir com a intenção merleau-pontiana. Em Lacan, se o ponto de partida não é a experiência fenomenológica, mas a clínica do inconsciente, a discussão se encaminha para uma indagação diametral do sujeito em suas dimensões de encarnação e de intenção racional-realista, a partir da integração do ponto de vista empírico e do ponto de vista filosófico. Contra o "eu penso" ao qual a tradição filosófica tenta reduzir nossa presença, o psicanalista instala uma miragem no centro do sujeito (Lacan, 1961). Contra o determinismo biologicista,



revela o poder cativante da imagem, inclusive em momentos diversos da escala zoológica. Mas, assevera Lacan (1949/1999a), a função do estádio do espelho revela "um caso particular da função da *imago*" (p. 95), uma relação alterada com a natureza no caso específico do homem. Não sem razão, Merleau-Ponty e Lacan são figuras centrais nos recentes debates realizados em torno das noções de vida e de animalidade, discussões das quais são testemunhas os trabalhos de Bimbenet (2011b), Barbaras (2008, 2011) e Duportail (2008, 2011).

Referências

- Al-Saji, A. (2005). La vision dans le miroir: l'intercorporéité comme commencement d'une éthique dans "L'oeil et l'esprit". *Chiasmi International*, 6, 253-271.
- Barbaras, R. (2008). *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin.
- Barbaras, R. (2009). *La perception: essai sur le sensible*. Paris: Vrin.
- Barbaras, R. (2011). *La vie lacunaire*. Paris : Vrin.
- Bergson, H. (1970). L'évolution créatrice. Em H. Bergson. *Oeuvres* (pp. 487-809). Paris: PUF. (Original publicado em 1907).
- Bimbenet, E. (2011a). *Après Merleau-Ponty: études sur la fécondité d'une pensée*. Paris: Vrin.
- Bimbenet, E. (2011b). *L'animal que je ne suis plus*. Paris: Gallimard.
- Bornheim, G. (2007). *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva.
- Cléro, J-P. (2002). *Le vocabulaire de Lacan*. Paris: Ellipses.
- Duportail, G-F. (2008). *Les institutions de la vie: Merleau-Ponty et Lacan*. Grenoble, França: Millon.
- Duportail, G-F. (2011). *Analytique de la chair*. Paris : Cerf.
- Freud, S. (1996). Além do princípio de prazer. Em S. Freud. *Edição Standart Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. XVIII, pp. 17-75). (J. Salomão, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1920).
- Freud, S. (1996). O ego e o id. Em Freud, S. *Edição Standart Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. XIX, pp.25-80). (J. Salomão, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1923).
- Köhler, W. (1927). *L'intelligence des singes supérieurs* (P. Guillaume, Trad.). Paris: Félix Alcan.
- Lacan, J. (1961). Maurice Merleau-Ponty. *Les temps modernes*, 185, 245-254.



- Lacan, J. (1995). *O seminário, livro 4: a relação de objeto* (D. Estrada, Trad.). Rio de Janeiro, Zahar, 1995. (Original publicado em 1956).
- Lacan, J. (1999a). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. Em J. Lacan. *Écrits I* (pp. 92-99). Paris: Éditions du Seuil. (Original publicado em 1949).
- Lacan, J. (1999b). L'agressivité en psychanalyse. Em J. Lacan. *Écrits I* (pp. 100-123). Paris: Éditions du Seuil. (Original publicado em 1948).
- Lacan, J. (1999c). Propos sur la causalité psychique. Em J. Lacan. *Écrits I* (pp. 150-192). Paris: Éditions du Seuil. (Original publicado em 1950).
- Lacan, J. (2001). Les complexes familiaux dans la formation de l'individu: essai d'analyse d'une fonction en psychologie. Em J. Lacan. *Autres écrits* (pp. 23-84). Paris: Éditions du Seuil. (Original publicado em 1938).
- Laplanche, J. & Pontalis, J-B. (2007). *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: PUF. (Original publicado em 1967).
- Merleau-Ponty, M. (1994). *La nature: cours du Collège de France: notes, suivis des résumés de cours correspondants*. Paris: Éditions du Seuil. (Publicação póstuma).
- Merleau-Ponty, M. (1997). Les relations avec autrui chez l'enfant. Em M. Merleau-Ponty. *Parcours: 1935-1951* (pp. 147-229). Lagrasse, França: Verdier. (Publicação póstuma).
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant: cours de Sorbonne 1949-1952*. Lagrasse, França: Verdier. (Publicação póstuma).
- Merleau-Ponty, M. (2003a). Partout et nulle part. Em M. Merleau-Ponty. *Signes* (pp. 203-258). Paris: Gallimard. (Original publicado em 1960).
- Merleau-Ponty, M. (2003b). L'homme et l'adversité. Em M. Merleau-Ponty. *Signes* (pp. 365-396). Paris: Gallimard. (Original publicado em 1960).
- Merleau-Ponty, M. (2006). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard. (Original publicado em 1964).
- Merleau-Ponty, M. (2007). *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard. (Original publicado em 1961).
- Násio, J-D. (2009). *Meu corpo e suas imagens* (A. Telles, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Ogilvie, B. (2005). *Lacan: la formation du concept de sujet* (4a. ed.). Paris: PUF.
- Politzer, G. (2003). *Critique des fondements de la psychologie: la psychologie et la psychanalyse*. Paris: PUF. (Original publicado em 1928).



- Roudinesco, E. (1988). *História da psicanálise na França: a Batalha dos Cem Anos: vol.2: 1925-1985* (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Roudinesco, E. (1993). *Jacques Lacan: esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Paris: Fayard.
- Roudinesco, E. & Plon, M. (1998). *Dicionário de psicanálise* (V. Ribeiro & L. Magalhães, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Sales, L. (2005). Posição do estágio do espelho na teoria lacaniana do imaginário. *Revista do Departamento de Psicologia – UFF*, 17(1), 113-127.
- Sartre, J-P. (1980). *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard. (Original publicado em 1943).
- Simanke, R. (2002). *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. São Paulo: Discurso Editorial.
- Verissimo, D. (2011a). A emergência da noção de comportamento simbólico em neuropsicopatologia. *Estudos de Psicologia*, 16(1), 65-73.
- Verissimo, D. (2011b). Merleau-Ponty e a psicologia infantil: análises da psicogênese em Wallon. *Psicologia em Estudo*, 16(3), 459-469.
- Wallon, H. (2009). *Les origines du caractère chez l'enfant*. Paris: PUF. (Original publicado em 1949).
- Zenoni, A. (1998). *Le corps de l'être parlant: de l'évolutionnisme à la psychanalyse* (2a. ed.). Bruxelles, Bélgica: De Boeck Université.

Nota sobre o autor

Danilo Saretta Verissimo. Professor Assistente Doutor do Departamento de Psicologia Evolutiva, Social e Escolar da Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP. Doutor em Psicologia pela Universidade de São Paulo e Doutor em Filosofia pela Université Jean Moulin – Lyon III. E-mail: danilo.verissimo@gmail.com

Data de recebimento: 07/07/2012

Data de aceite: 26/03/2013