



## O REAL ENTRE QUIASMA CARNAL E PRECESSÃO TEMPORAL

10.62506/phs.v6i2.266

The Real between Carnal Chiasm and Temporal Precession

RENATO SANTOS\*

Lo Real entre Quiasma Carnal y Precesión Temporal

**Resumo:** Este artigo aborda a questão do tempo mítico utilizado por Merleau-Ponty em seus últimos textos. Propomos pensar este conceito sob o viés da noção de real, tal qual formulado por Lacan por meio da psicanálise. A noção de tempo mítico irá permitir Merleau-Ponty dar um novo horizonte de sentido para a questão da experiência da alteridade e da identidade, desde uma dimensão do quiasma e da precessão, carnalidade e temporalidade, conceitos caros formulados, principalmente, no texto inacabado intitulado *Le visible et l'invisible*.

**Palavras-chave:** Tempo mítico; Quiasma; Precessão.

**Abstract:** This article addresses the issue of mythical time used by Merleau-Ponty in his last texts. We propose to think about this concept from the perspective of the notion of real, as formulated by Lacan through psychoanalysis. A notion of mythical time will allow Merleau-Ponty to give a new horizon of meaning to the question of the experience of otherness and identity, from a dimension of chiasm and precession, carnality and temporality, important concepts formulated, mainly, in the unfinished text entitled *Le visible et l'invisible*.

**Keywords:** Mythical time; Chiasm; Precession.

**Resumen:** Este artículo aborda la cuestión del tiempo mítico utilizado por Merleau-Ponty en sus últimos textos. Proponemos pensar este concepto desde la perspectiva de la noción de real, tal como la formuló Lacan a través del psicoanálisis. La noción de tiempo mítico permitirá a Merleau-Ponty dar un nuevo horizonte de significado a la cuestión de la experiencia de la alteridad y de la identidad, desde una dimensión de quiasmo y precesión, carnalidad y temporalidad, conceptos importantes formulados, principalmente, en el texto inacabado, titulado *Le visible et l'invisible*.

**Palabras-chave:** Tiempo mítico; quiasmo; Precesión.

\* Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil/Universidade de Coimbra, Portugal.  
E-mail: renatodossantos1@hotmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-1402-7162>



\*\*\*\*\*

Em *La Nature*, Merleau-Ponty radicaliza a ambiguidade via dimensão de uma ontologia da carne, evidenciando que entre o vidente e o visível há um fundo de invisibilidade que conta, tal como o fundo de uma figura que está estruturado como *Gestalt*. Pensado como carne, a natureza deixa de ser concebida como estado de coisas físico-químicas, que se dão por uma relação de causalidade. Quer dizer, no lugar de separar a consciência da natureza, como sujeito e objeto, Merleau-Ponty propõe pensar esta relação como envolvimento de uma dimensão à outra, o que favorece de forma decisiva na superação do dualismo das abordagens clássicas, seja como proposto pelo positivismo quanto pelo racionalismo.

A natureza não é matéria, não é espírito, mas “folha do Ser = como parte desse complexo, reveladora do todo” (Merleau-Ponty, 1995, p. 266). A questão consiste em pensar o envolvimento do ser humano com a natureza, por uma espécie de entrelaçamento. Já aí podemos perceber uma grande ruptura com o modo de pensar moderno e de uma vasta perspectiva filosófica, segundo a qual a natureza é pura matéria, ou então que o homem é de uma outra substância, entre o homem e a natureza não há parentesco, familiaridade. Inversamente, para Merleau-Ponty, na medida em que compreendemos a natureza é que podemos compreender nós mesmos, ou seja, “é através da carne do mundo que se pode, enfim, compreender o próprio corpo” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 299) e, igualmente, “a carne do corpo nos faz compreender a carne do mundo” (Merleau-Ponty, 1995, p. 280).

Mas o que isto quer dizer exatamente? Afirmar que a carne do corpo nos ajuda a entender a carne do mundo não é de modo algum que entre uma carne e outra haveria uma correspondência linear, sem qualquer diferenciação. O que há, na verdade, é que o vidente, que somos nós, somente consegue ver porque está encarnado no visível: “o sujeito que toca passa ao nível do tocado, descendo às coisas, de sorte que o tocar se faz no meio do mundo e como nelas” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 174). Não é o vidente que faz aparecer o visível, ou seja, não é aquele que percebe que faz surgir o objeto percebido, mas ao contrário, só é possível ver ou perceber porque há, antes, o visível e o percebido. Nesta direção, Barbaras (2011, p. 79) enfatiza que “não é mais o sujeito que toma a iniciativa, mas sim o próprio mundo, já que o sentir está imerso num corpo que está, ele próprio, imerso no mundo”. Por esta razão, Merleau-Ponty afirma que o vidente, estando encarnado no que vê, acaba por ver-se a si mesmo.

Há um narcisismo fundamental de toda visão; daí por que, também ele sofre, por parte das coisas, a visão por ele exercida sobre elas; daí, como disseram muitos pintores, o sentir-me olhado pelas coisas, daí, minha atividade ser identicamente passividade – o que constitui o sentido segundo e mais profundo do narcisismo: não ver de fora, como os outros veem, o contorno de um corpo habitado, mas sobretudo ser visto por eles, existir nele, emigrar pra ele, ser seduzido, captado, alienado pelo fantasma, de sorte que vidente e visível se mutuam reciprocamente, e não mais se saiba quem vê e quem é visto (Merleau-Ponty, 1964, p. 181).

O sujeito merleau-pontyano não é aquele que faz do visível um objeto para si, ao contrário, ele depende do visível para se fazer vidente. Mais do que isso: o próprio vidente é feito do mesmo tecido do mundo, da mesma carne. Nesse sentido, Falabretti reforça que:

Non dominamos o visível e não somos dominados por ele. No enigma da visão, envolvemos, mas não encobrimos o visível, interrogamos e somos interrogados, mas não instituímos o visível como, de certo modo, uma figura, ambigualmente, não suprime o seu fundo quando depende dele e é por ele sustentada. Assim, as coisas não existem como entes puros, elas coexistem e se comunicam como sencientes-sentidas, como parte de uma mesma *gestalt* (Falabretti, 2013, p. 329).

Por isso a ideia de “narcisismo”, pois, em última análise, o que o vidente vê nada mais é do que aquilo do qual ele também é feito. É como se algo que é íntimo do sujeito fosse possível experimentar no exterior. Já aí podemos ver que este sujeito é, desde o início, descentrado, visto que seu poder de vidente não dá conta de abarcar a totalidade.

Por não ser um sujeito absoluto, mas desde sempre atravessado por uma incompletude, uma invisibilidade radical, é que se torna possível falarmos em outros sentidos, outras possibilidades, enfim, outrem:

Se pude compreender como nasce em mim esta vaga, como o visível que está acolá é simultaneamente minha paisagem, com mais razão posso compreender que alhures ele também se fecha sobre si mesmo, e que haja outras paisagens além da minha (Merleau-Ponty, 1964a, p. 183).

Se o visível se apresenta para mim por uma sorte de inacabamento e com a condição de não ser-todo, resguardando sempre um fundo de invisibilidade, torna-se possível manter um campo “aberto para outros Narcisos, para uma intercorporeidade” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 183).



Mas esta intercorporeidade somente é possível porque não há mais um sistema que coloca o sujeito em seu mundo privado, mas um sujeito que se define pela aderência ao mundo sensível e a outrem. Não temos mais a velha aporia colocada pela filosofia reflexiva, que há de se escolher entre ser consciência ou ser objeto. Para Merleau-Ponty, a consciência é perpassada pela dimensão existencial do corpo, isto é, por um campo que antecede seu poder de constituição.

O que significa que cada visão monocular, cada palpação de uma única mão, embora tenha seu visível e seu tangível, está ligada à outra visão, à outra palpação, de modo a realizar com elas experiência de um único corpo diante de um único mundo, graças a uma possibilidade de reversão, de reconversão de sua linguagem na delas, possibilidade de reportar e de revirar segundo a qual o pequeno mundo privado de cada um não se justapõe àquele de todos os outros mas é por ele envolvido, colhido dele, constituindo, todos juntos, um Sentiente em geral, diante de um Sensível em geral (Merleau-Ponty, 1964a, p. 184)

Ora, considerando que eu e meu semelhante estamos entrelaçados na carne do mundo, e que nossa existência se define como ser no mundo, resta compreender como é possível haver diferenciação, ou seja, o aparecimento de uma diferença que não seja toda ela diluída nesse tecido. Noutros termos, poderiam questionar se Merleau-Ponty, ao tentar contrapor uma filosofia que se fundamenta no *cogito*, e, portanto, a representação do mundo, não teria caído no oposto, ao considerar uma aderência das consciências num solo comum? Quer dizer: haveria ainda subjetividade, *ipseidade*, ou apenas uma generalização carnal de tudo?

Primeiramente, precisamos entender que em momento algum Merleau-Ponty busca designar, com a noção de carne, uma substância que unificaria e diluiria as diferenças num tecido do mesmo. Acerca disso, na nota de novembro de 1960, de *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty escreve:

Não há coincidência entre o vidente e o visível. Mas um empresta do outro, toma ou invade o outro, cruza-se com ele, está em quiasma com o outro. Em que sentido esses múltiplos quiasmas não fazem mais do que um só: não no sentido de síntese, da unidade originariamente sintética, mas sempre no sentido de *Uebertragung* [transposição], da imbricação, da irradiação do ser [...]: mesmo não no sentido da idealidade nem da identidade real. O mesmo no sentido estrutural: mesma membrura, mesma *Gestalt*, o mesmo no sentido de abertura de outra dimensão do 'mesmo' ser [...]: daí no total um mundo que não é nem um nem 2 no sentido objetivo – que é pré-individual, generalidade (Merleau-Ponty, 1964a, p. 309-310).

Fica claro, na passagem anterior, como a noção de “mesmo” não significa a redução das diferenças num princípio de identidade. Na dimensão da carne, o que encontramos, na verdade, é uma ambiguidade fundamental, de modo que todo ente é constituído por esse tecido, ou seja, um tecido *gestáltico*, em que a figura não se sobrepõe ao fundo. Enquanto vidente, sou perpassado por uma invisibilidade, por uma ausência que me constitui sem que eu possa me relacionar diretamente, porquanto sua manifestação se faz sempre por um véu de anonimato.

Retomando a ideia de narcisismo, possibilitado pela encarnação do sujeito no mundo, convém lembrarmos da passagem de *L'oeil et l'esprit*, em que Merleau-Ponty enfatiza a radicalização do fenômeno da encarnação, ao relatar a experiência de vários pintores que sentiram-se olhados pelas coisas que estavam a pintar, a ponto de não saber mais “quem vê e quem é visto, quem pinta e quem é pintado” (Merleau-Ponty, 1964b, p. 32). Tal tese nos evidencia que a posição do sujeito é de envolvimento, entrelaçado tanto numa dimensão histórica quanto natural. Mas esta posição jamais é de uma centralidade permanente, como no caso do sujeito cartesiano, em que ele detém seu poder de clarividência sobre si mesmo. Na medida em que o sujeito é envolvido por aquilo que ele envolve, isto é, o objeto volta-se para ele, não há mais uma atividade plena, desprendida de passividade.

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

O movimento que permite com que o vidente migre para o exterior, que haja envolvimento do vidente no visível, do invisível no visível, etc., é justamente o fenômeno da reversibilidade. É a reversibilidade que faz com que eu, meu próximo e o mundo estejamos em relação e ao mesmo tempo atravessados por uma distância, por uma não coincidência. Neste contexto é que Merleau-Ponty descreve o despontar do desejo, pois se há uma invisibilidade na carnalidade do mundo, haverá sempre um movimento incessante do sujeito em relação aquilo que o escapa, sem que ele consiga apreender-se e coincidir-se, ou seja, a impossibilidade de uma satisfação plena.

Para Merleau-Ponty, o vidente não se coincide consigo mesmo, nem tampouco com o mundo e com o semelhante, como se pudesse, por meio da reversibilidade carnal, haver uma antecipação do outro em mim. Há no



sujeito uma “presença a Si que é *ausência de si*, contato com *Sigo pela* distância em relação a Si” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 43). Assim como veremos em Lacan, não existe a possibilidade de o sujeito encontrar no seu semelhante uma coincidência absoluta, uma conjugação perfeita, em que a falta-a-ser de cada um pudesse ser preenchida por meio do semelhante.

Quando Merleau-Ponty (1964a, p. 295) afirma que é a “visibilidade mesma quem comporta uma não-visibilidade”, significa dizer que o vidente é desde sempre atravessado por uma falta, uma incompletude fundamental que o impede de ser pleno de si mesmo, ser de transparência, sem fissuras, lacunas, qual o sujeito cartesiano. Nem mesmo o invisível do outro foi, em algum momento, visível para mim, visto que ontologicamente “o visível possui, ele próprio, uma membrura de invisível, e o in-visível é a contrapartida secreta do visível, não aparece senão nele” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 265).

O que nos interessa pontuar a partir de Merleau-Ponty é a ideia desta invisibilidade que escapa da apreensão do sujeito e possibilita o olhar estrangeiro vir à tona. Este “outrem” que Merleau-Ponty descreve aproxima-se com o *das Ding* freudiano, retomado por Lacan na sua elaboração do objeto pequeno *a*. Em *Le visible et l'invisible*, o filósofo nos dá uma ideia de como esta imagem doa-se por si mesmo “como um tempo mítico onde certos acontecimentos ‘do começo’ guardam uma eficácia continuada” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 42-4).

Esse passado “pertence a um tempo mítico, ao tempo antes do tempo, à vida anterior” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 292). É esse “tempo mítico”, que está fora da temporalidade do sujeito, que Merleau-Ponty chama de “outrem”, estranho ou, simplesmente, nada. Não obstante esse tempo não se reduzir a imagens de significantes do sujeito, ele retorna qual o real pulsional da psicanálise. Essa alteridade radical vem descentrar a posição do sujeito: “a esse infinito que eu era, algo ainda se acrescenta, um rebento brota, desdobro-me” (Merleau-Ponty, 1969, p. 187).

A ideia de “tempo mítico” nos conduz à uma outra questão cara a Merleau-Ponty, principalmente em seus últimos textos. Me refiro a noção de *precessão*, que tem por função pensar a relação carnal das imagens em sua dimensão temporal. É como se com a noção de quiasma o filósofo tentasse mostrar o entrelaçamento ontológico espacial das coisas, do eu com o outro e com o mundo; a *precessão*, por sua vez, vem mostrar o sentido temporal deste entrelaçamento. Carbone afirma que, ao final de sua vida, Merleau-Ponty está cada vez mais próximo deste conceito, pois o que ele designa é uma “relação *temporal* entre os termos que religa, mais do que a relação espacial sugerida pelas palavras *ejambement* e *empiètement*” (Carbone, 2019, p. 73).

O conceito de *precessão* nos ajudará esclarecer de que forma o entrelaçamento das imagens, vidente, visível e invisível, ou imaginário, o simbólico e o real são precedidos um pelo outro temporalmente. Esta maneira de pensar impede com que se postule um termo absoluto, que era o que estávamos a falar acima. Ou seja, a pergunta por um princípio, por uma causa inicial absoluta que é ou que foi, de certa forma, o modo de pensar da metafísica ocidental, perde sentido pela ideia de *precessão* mútua dos termos que moldam a existência.

No texto *L'oeil et l'esprit* Merleau-Ponty explicita o que ele entende por *precessão*: “Essa *precessão* do que é sobre o que se vê e faz ver, do que se vê e faz ver sobre o que é, é a própria *visão*” (Merleau-Ponty, 1964b, p. 87). O que essa frase emblemática quer dizer? “O que é”, “o que se vê” e “faz ver” e de novo em sentido inverso, ficando assim: “o que se vê” e “faz ver” sobre “o que é”. Pensemos agora em termos dos registros real, simbólico e imaginário: o real (o que é), imaginário (o que se vê) e simbólico (faz ver). O imaginário tenta dar consistência da imagem acerca daquilo que é, o simbólico convoca ver além dos limites do visível, precisamente em direção à invisibilidade, na tentativa de alcançar aquilo que é, nomeadamente o real.

Temos, então, uma *precessão* do real sobre o imaginário e do simbólico, do imaginário e do simbólico sobre o real. Uma estrutura que muito nos lembra é a do nó borromeano, tão usada pela psicanálise de Lacan – não à toa que estamos aqui traçando este diálogo e se apoiando nestas teses para defender nossa leitura. Vejamos como a frase de Merleau-Ponty poderia ser representada em termos topológicos, precisamente pelo nó borromeo:

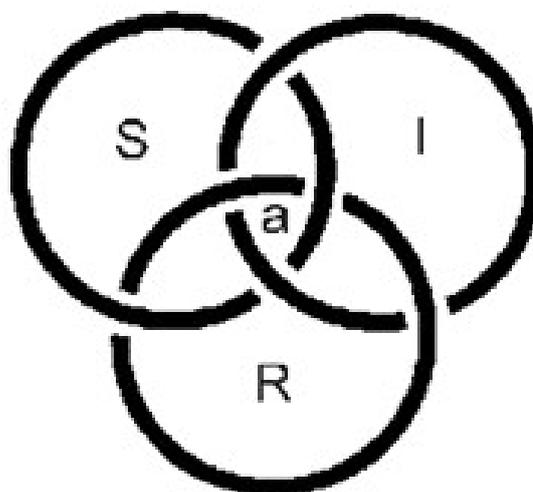


Figura 2. Nó borromeo de três aros. Fonte: <https://dcm.ffclrp.usp.br/eladis/upload/lacan08.png>.



Essa imagem topológica merece atenção na sua análise, principalmente a partir da frase de Merleau-Ponty. Primeiro, nota-se que o aro do imaginário faz ligação com o do real e do simbólico, assim como os aros do simbólico e do real fazem ligação entre si e com a do imaginário. No meio dos três aros, existe o objeto pequeno *a*. O objeto pequeno *a*, na psicanálise de Lacan, tido como objeto causa de desejo. Não é o objeto de desejo, mas objeto causa de desejo. Mas por que ele se encontra no meio dos três aros? Precisamente porque ele é um resto. Ele é o que Merleau-Ponty chama de tempo mítico, um tempo antes do tempo, ou fundo imemorial do visível. Mas é um resto que faz eco no imaginário e no simbólico. E faz eco enquanto furo.

A noção de tempo mítico busca denotar a ideia de uma lacuna atemporal que se encontra na origem da temporalidade. Isso se assemelha, por exemplo, ao que Freud denominou de *das Ding*, no sentido de um objeto perdido, que se trata, a bem da verdade, de algo que está fora da representação. A representação, por sua vez, está dentro da temporalidade, ela gravita entorno de algo que podemos chamar de atemporalidade, assim como as representações gravitam ao redor de *das Ding*. É curioso notar a semelhança entre a noção de tempo mítico de Merleau-Ponty com a noção de *das Ding* de Freud. Isso porque tanto as noções de tempo mítico quanto *das Ding* encontram-se fora da temporalidade do sujeito. Mas estar fora não significa de modo algum que não produza efeitos na subjetividade do sujeito, ou seja, a atemporalidade produz efeitos na temporalidade.

Com Freud, vimos que a Coisa tem essa característica de ser algo perdido, que se perdeu do sujeito e que ao mesmo tempo funda sua estrutura. O sujeito de Lacan também irá enveredar por este caminho. E no caso de Merleau-Ponty como fica? O tempo mítico é um tempo perdido, um tempo que se perdeu, um tempo que é uma lacuna, um abismo. Não à toa Merleau-Ponty faz menção a Proust, mais exatamente ao seu livro *Em busca do tempo perdido*. Do que se trata a ideia de que existe um tempo perdido? Se trata precisamente de uma memória involuntária, um tempo que se doa por si mesmo sem que seja buscado. É o que podemos afirmar ser como uma dimensão do real que é também atemporal. O real tem a característica de ser algo atemporal. Se, do ponto de vista do quiasma, há a tentativa de mostrar ou circunscrever uma espacialidade para o real, por meio da ideia de precessão se buscará mostrar a dimensão atemporal do real.

A ideia freudiana do inconsciente e do passado como ‘indestrutíveis’, como ‘intemporais’ = eliminação da ideia comum de tempo como série de ‘*Erlebnisse*’: – Existe o passado arquitetônico. Cf. Proust: os verdadeiros espinheiros são os do passado – Reconstruir essa vida sem *Erlebnisse*, sem interioridade. [...] Esse ‘passado’ pertence a um tempo mítico, o tempo antes do tempo, à vida anterior, ‘mais longínquo que a Índia e a China’ (Merleau-Ponty, 1964a, p. 291-292).

Interessante notar como Merleau-Ponty faz menção a noção de inconsciente e do passado em Freud como sendo indestrutíveis para relacionar ao tempo mítico. Mas por quê? Se lembrarmos o que diz Freud que o inconsciente é algo atemporal e que não segue um tempo cronológico entenderemos então do que se trata o tempo mítico. Trata-se precisamente de um tipo de tempo que, apesar de não estar à disposição para nós por um ato de consciência – como se pudessemos resgatar ele a qualquer instante –, ele se faz presente pelo que Merleau-Ponty (1964b, p. 86) chamou de “*fundo imemorial do visível*”. Como se na visibilidade houvesse um fundo inesgotável que se mantém aberto, que se mantém ativo, sem que possamos aprendê-lo diretamente. Tal como o inconsciente que, apesar de não podermos aprendê-lo, localizá-lo objetivamente, sua existência é constatada por meio dos efeitos que ele produz em nossa vida oficial.

Como se houvesse uma dimensão existente em nossa vida que não fosse somente aquela oficial que estamos no momento presente, da qual podemos abarcar por um ato de consciência, por exemplo por meio de um “*penso que*”. Invés disso, o tempo mítico é uma memória de ordem inconsciente, e que se expressa pelo que se pode denominar de uma memória inconsciente. É um passado que apesar de não estar acessível frontalmente, ele não cessa de retornar à nossa vida pessoal produzindo um certo deslize, certo equívoco, ou como diz Merleau-Ponty (1964a, p. 42-43) (para citarmos novamente): “onde certos acontecimentos ‘do começo’ guardam uma eficácia continuada”. É propriamente o que podemos denominar de “fundo imemorial”.

Convém revisitarmos o texto de Freud, *O inconsciente*, para vermos o que o psicanalista afirma em relação à intemporalidade do inconsciente. Diz Freud (1996a, p. 192) na passagem a seguir:

Os processos do sistema *Ics.* são *intemporais*; isto é, não são ordenados temporalmente, não se alteram com a passagem do tempo; não têm absolutamente qualquer referência ao tempo. A referência ao tempo vincula-se, mais uma vez, ao trabalho do sistema *Cs.*

Em *A interpretação dos sonhos*, Freud esclarece mais uma característica do inconsciente que é precisamente o que estamos a defender nesta tese: precisamente o real. Vejamos:

O inconsciente é a esfera mais ampla, que inclui em si a esfera menor do consciente. Tudo o que é consciente tem um estágio preliminar inconsciente, ao passo que aquilo que é inconsciente pode permanecer nesse estágio e, não obstante, reclamar que lhe seja atribuído o valor pleno de um processo psíquico. O inconsciente é a verdadeira realidade psíquica; *em sua natureza mais íntima, ele nos é tão desconhecido quanto a realidade do mundo externo, e é tão incompletamente apresentado pelos dados da consciência quanto o é o mundo externo pelas comunicações de nossos órgãos sensoriais* (Freud, 1996b, p. 637).



Não é demais retomar a noção de inconsciente aqui sobre um aspecto peculiar, precisamente sua dimensão de atemporalidade que está relacionada com o real, conforme fala a psicanálise e com a ideia de tempo mítico segundo Merleau-Ponty. Convém lembrar que, para Freud, o inconsciente está no íntimo do aparelho psíquico, embora atemporal e que não cessa de produzir efeitos. Mais do que isso, o inconsciente tem precisamente o que estamos denominando ao longo de todo esse texto de estranho familiar, extimidade ou quiasma. O conteúdo inconsciente se encontra a partir de uma virtualidade que se efetiva na atualidade do consciente, é o que Merleau-Ponty chama de fundo imemorial do visível.

No contexto que diz respeito à discussão técnica da obra de arte, o filósofo utiliza esta expressão para mostrar como este imemorial do visível convoca o pintor a trabalhar em sua pintura, a expressar seu desejo mais íntimo. Ou seja, esse fundo e imemorial desperta o movimento de desejo do sujeito para produzir aquilo que ele vislumbra a partir do seu mundo invisível. É como se esse fundo convocasse o sujeito a desejar, o qual por sua vez irá responder de acordo com a sua percepção, com sua leitura desse fundo invisível. É uma resposta simbólica a esse objeto pequeno *a* que se apresenta convocando, demandando desejo. Portanto, se lembrarmos bem, trata-se aqui do que Freud chamou de um processo de representação que gravita em torno de algo que é irrepresentável, nomeadamente *das Ding*.

Irrepresentável é precisamente esse tempo mítico, esse real, esse inconsciente, o qual é por sua natureza atemporal. Não é demais lembrar também que na mesma obra em que Merleau-Ponty menciona esse fundo imemorial, ele está mostrando como as rachaduras na pintura de Cézanne denotam a ideia deste nada, desta incompletude fundamental, que não se apaga, que não cessa a despeito da visibilidade. É como se a visibilidade jamais apagasse, jamais conseguisse esgotar essa invisibilidade fundamental ontológica.

Mas retomemos a noção de precessão, destacando a esta altura as relações indissociáveis entre os conceitos de “real”, “tempo mítico”, “inconsciente”, “*das Ding*”, “quiasma”, “extimidade”. Por quê? Justamente pelo fato de que todos estes termos visam denotar uma única ideia que estamos buscando destacar, isto é, a problemática do indeterminado, do irrepresentável. Expliquemos melhor!

Vimos que o tempo mítico é um tempo antes do tempo, um tempo perdido que retorna fazendo furo na temporalidade do sujeito, tal como o inconsciente freudiano, o qual não segue a lógica da temporalidade, ele é por excelência atemporal. A despeito disso, seus efeitos afetam continuamente a vida oficial do sujeito. Isso tem a ver com a extimidade estrutural do psiquismo, no sentido de que ao mesmo tempo em que está fora, também está dentro. Um estranho íntimo ou familiar. Tanto na psicanálise de Freud quanto na ontologia da carne de Merleau-Ponty não podemos pensar em termos de uma objetividade metafísica, que separa o interno do externo. Além disso, pensar numa atemporalidade implica, como sugerimos acima, romper com a ideia de um início absoluto. Como escreve Carbone:

A ideia de precessão recíproca permite expulsar aquele de um *antes* absoluto no espaço e no tempo (ou mesmo de um ‘antes’ do espaço e do tempo). Ela revela, assim, quanto ainda é metafísica nossa maneira de *pensar* a realidade, enquanto *primum absolu* e nos convida a considera-la de outra forma (Carbone, 2019, p. 75).

A precessão da temporalidade rompe com a ideia de um tempo linear. Em Freud isso já se fazia presente. Um evento traumático não deveria produzir mais efeitos se a ideia de tempo linear fosse verdade. Mas é justamente por um passado não passar, continuar produzindo efeitos no presente e no futuro, que o tempo aqui é compreendido como circularidade ou simplesmente precessão.

Curioso observar que na nota de abril de 1960, onde Merleau-Ponty fala do inconsciente freudiano para referir-se ao seu sentido atemporal, logo a seguir ele pergunta se seria possível esta noção de tempo, um tempo circular, na análise intencional husserliana. O filósofo é taxativo em afirmar que a analítica intencional de Husserl não dá conta de pensar a temporalidade nestes moldes, pois “a analítica intencional subentende um local de contemplação absoluta *de onde* se faz a explicitação intencional e que possa abarcar o presente, o passado e mesmo a abertura para o futuro” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 292).

Esta é a herança cartesiana presente na intencionalidade de Husserl, um ego transcendental que está desencarnado, que impede até mesmo a emergência do estranho, de uma alteridade de fato, como mais adiante mostraremos. Para que haja alteridade, para que seja possível o tempo não esgotar-se na consciência que dele tenho, é necessário que eu não seja um sujeito absoluto, de transparência, que por meio de um ato de consciência consiga apreender o presente, o passado e o futuro, assim como eu mesmo e o outro.

A noção de precessão ou circularidade do tempo somente é possível desde que rompamos com o sujeito cartesiano e aderimos o sujeito da psicanálise e da ontologia carnal de Merleau-Ponty. Mas o que há de diferente nestes dois modos de ser sujeito? Numa palavra, precisamente a admissão do inconsciente, como bem mostramos. A admissão de uma dimensão que não se deixa apreender devido a própria natureza estrutural deste sujeito. A partir deste pano de fundo é que podemos falar de um tempo mítico, de um passado que nunca foi presente. Lacuna que se mantém enquanto ausente-presente. Um passado que nunca foi presente, embora produza efeitos no passado, no presente e no futuro.

A precessão impede de considerar um início absoluto, como aquele dilema que comentamos acima, do por que há o ser invés de nada. Não somente no espaço é impossível de dizer o que vem antes e depois, como também



na dimensão do tempo. Aliás, espaço e tempo para Merleau-Ponty são inseparáveis. Há um exemplo que é muito caro para pensarmos este tema de um antes e depois que é a própria imagem, e que tem a ver com a discussão do real e do imaginário<sup>1</sup>.

Em *L'oeil et l'esprit*, ao falar da pintura, o filósofo nos mostra como é um equívoco pensar que um desenho é uma cópia ou mesmo um decalque, que a coisa “real” é aquilo que originou a pintura, ou a representação da coisa. Notem como isso tem a ver com o que falamos sobre a *das Ding* de Freud. A Coisa freudiana como real, de um lado, e a gravitação das representações dela ao redor, enquanto imagens. A pintura embaralha esta experiência entre o real e o imaginário a tal ponto de não sabermos mais o que é real e o que é imaginário, e é aí que reside o rompimento de algo puro, de um real puro e intocável, e as fantasias como cópias imperfeitas. Vejamos a passagem de Merleau-Ponty, no que diz respeito ao estatuto da imagem.

A palavra imagem é mal afamada porque se julgou irrefletidamente que um desenho fosse um decalque, uma cópia, uma segunda coisa, e a imagem mental um desenho desse gênero em nosso bricabraque privado. Mas se de fato ela não é nada disso, o desenho e o quadro não pertencem mais que ela ao em si. Eles são o dentro do fora e o fora do dentro, que a duplicidade do sentir torna possível, e sem os quais jamais se compreenderá a quase-presença e a visibilidade iminente que constituem todo o problema do imaginário (Merleau-Ponty, 1964b. p. 23)

A ideia de uma positividade pura, de um lado, e a representação imperfeita da coisa, de outro, definitivamente não se sustenta. Na mesma página desta passagem o filósofo acrescenta o seguinte:

O imaginário está muito mais perto e muito mais longe do atual: mais perto, porque é o diagrama de sua vida em meu corpo, sua polpa ou seu avesso carnal pela primeira vez expostos aos olhares, e nesse sentido, como o diz energeticamente Giacometti, ‘o que me interessa em todas as pinturas é a semelhança, isto é, o que para mim é a semelhança: o que me faz descobrir um pouco o mundo exterior’. Muito mais longe, porque o quadro só é um análogo segundo o corpo, porque ele não oferece ao espírito uma ocasião de repensar as relações constitutivas das coisas, mas sim ao olhar, para que as espouse, os traços da visão do dentro, à visão o que a forra interiormente, a **textura imaginária do real** (Merleau-Ponty, 1964b. p. 24).

O imaginário é a textura do real. O que isso significa? O real, simbólico e imaginário constituem o que podemos chamar de entrelaçamento do psiquismo do sujeito. O quiasma, para designar este entrelaçamento espacial, e a precessão o entrelaçamento temporal, são conceitos usados por Merleau-Ponty para tentar dar conta desta não separação entre as distintas experiências. Não esqueçamos que estes conceitos são também o que se designa pela noção de carne. A carnalidade do real, o simbólico e do imaginário nada mais quer dizer do que esta imbricação espaço-temporal das diferenças. Diferenças estas que podem ser de si para si, ou de si para outrem. Ou seja, eu mesmo vivencio uma diferença ontológica em relação a mim mesmo, que será o que iremos chamar de estranhamento ou de duplo, que se revela tanto pelo exemplo acerca do membro fantasma, quanto da relação com meu semelhante e com o mundo.

Entendemos que tanto Merleau-Ponty quanto Freud e Lacan não pensam a partir de um desprendimento que é, na verdade, herança cartesiana das noções de sujeito e objeto, interno e externo. Neste cenário que estamos vislumbrando trata-se de um espelhamento entre o interno e o externo, eu e o outro. Tanto que Merleau-Ponty irá enfaticamente afirmar que “a carne é fenômeno de espelho”, precisamente porque nela vemos uma reversibilidade ontológica que impede que pensemos as coisas como separadas umas das outras, modo este que é fruto de um pensamento objetivo. Mas afirmar que a carne é fenômeno de espelho não significa, em hipótese alguma, que o espelho reflita algo que eu coloquei ali por uma decisão racional, ou um ato de pensamento. Muito ao contrário. O espelho reflete o que eu tenho de mais íntimo e estranho, mas que não é acessível para mim por mais que meu *cogito* ou meu poder de pensamento tente realizar esta ação. Os outros são espelhos para nós. É nos outros que nos reconhecemos. Mas esta questão ficará para debatermos na Terceira Parte.

Neste momento estamos “preparando o terreno” sob o qual será possível entender o porquê o outro, o mundo e eu mesmo pode ser fenômeno de espelho, uma relação de alteridade. Este terreno, ou base ontológica, na qual se assenta a experiência de alteridade e, antes disso, que permite com que haja experiência de alteridade se deve, sem dúvida alguma, ao fato de que existe esta incompletude fundamental ontológica que podemos designar por real, abismo, ou simplesmente nada. É o nada, enquanto ressoará como desamparo primordial da identidade do sujeito, que o fará ser sujeito falta-a-ser, como dirá Lacan, sujeito de desejo, e partir de aí estabelecer relações de identificação com seus semelhantes e com os objetos no qual ele se reconhece.

Mas neste momento importa sobretudo esclarecer que quando Merleau-Ponty afirma que não existe, tornando a pintura como exemplo, uma obra que seja ela considerada “pura”, que remete à uma certa originalidade de princípio, a partir da qual a pintura seria uma cópia ou uma “segunda coisa”. O que se passa na experiência da

<sup>1</sup> Esperamos que o leitor esteja acompanhando nosso raciocínio em querer mostrar como temporalidade, espacialidade, real, simbólico e imaginário, e a problemática ontológica de um antes e de um depois estão, todos estes temas, interligados. Nossa leitura, frisemos, é que Freud, Lacan e Merleau-Ponty rompem com esse modo de pensar metafísico, ao mostrarem que há algo intransponível que tem o nome de real ou mistério.



pintura é o mesmo que se passa em nossa experiência existencial, isto é, de nos relacionarmos com as coisas sempre a partir de uma fantasia, de uma situação, de uma historicidade, pois jamais é possível se desprender da vida pessoal para poder ver o mundo. Nesta direção se torna impossível dizer que a forma como eu vejo o mundo, assim como uma pintura, são “coisas secundárias” em relação aquilo que eu vejo e aquilo que se pinta. Por isso Merleau-Ponty (1964b, p. 35) pode dizer que:

O sorriso de um monarca morto há tantos anos, do qual falava a *Náusea*, e que continua a se produzir e a se reproduzir na superfície de uma tela, é muito pouco dizer que está ali em imagem ou em essência: **ele próprio está ali no que teve de mais vivo, assim que olho o quadro**. O ‘instante do mundo’ que Cézanne queria pintar e que há muito transcorreu, suas telas continuam a lançá-lo para nós, e sua montanha Santa Vitória se faz e se refaz de uma ponta a outra do mundo, de outro modo, mas não menos energicamente que na rocha dura acima de Aix.

Da mesma forma como nós sempre vemos as coisas a partir da fantasia, e nunca a partir da coisa mesma, a pintura se insere nesta mesma lógica. Afirmar, por exemplo que a pintura de Mona Lisa é uma cópia de alguma mulher que Leonardo da Vinci tentou reproduzir, seria o mesmo dizer que uma foto minha, de quando criança, seria a original, e eu, neste momento, sou uma cópia daquilo que fui. Entramos, então, no debate acerca do que é verdadeiro e do que é falso. Poderia eu afirmar que a foto de quando era criança é falsa? Que aquele que fui é falso, e o verdadeiro é o que sou hoje? Certamente que não. Pois aquilo que fui é tão verdadeiro quanto o que sou hoje.

Neste sentido, tanto a pintura quanto aquilo que é pintado, possuem igualmente o mesmo peso de verdade e de sentido. A partir do que Merleau-Ponty colocou na passagem acima, eu posso afirmar que minha foto de quando criança se reaviva e ganha sentido a cada vez que a olho, sem que seu valor e sua energia tenham se esvaído num passado que não volta mais. De sorte que nosso poder simbólico de se relacionarmos com o mundo e com nós mesmos impede com que compreendamos as coisas de forma puramente objetivas, pois eu posso a cada passo ressignificar meu passado, meu presente e meu futuro. Não por um poder do cogito, mas por um poder de expressividade existencial da própria linguagem que retoma dialeticamente minhas experiências no mundo, as quais se dão sempre a partir de uma invisibilidade ontologicamente aberta.

É um erro achar que, devido ao fato de não ter o objeto em si mesmo, mas a aproximação dele por meio de uma pintura ou fotografia, seria uma espécie de cópia. É aí onde a psicanálise de Freud e Lacan se inserem em acordo com Merleau-Ponty, na medida em que evidenciam, por meio da experiência clínica, de que o sujeito se relaciona com a realidade sempre pela fantasia. Aliás, é a fantasia a condição necessária para o sujeito suportar o real da realidade, a qual, como já lembrou muito bem Freud, se apresenta para o Eu como estranhamento.

Muitas correntes filosóficas e a ciência por muito tempo tentaram sustentar a ideia de que o objeto possui um peso maior em relação ao observador, o qual somente pode chegar até ele por aproximações. Mas isso não passa de um equívoco, de achar que o cientista conseguiria a tal ponto se abster de sua posição subjetiva para poder fazer ciência. Não existe imparcialidade na forma como vemos o mundo, igualmente como fazemos ciência. Sempre olhamos a partir de um ponto de vista, e toda visão se dá a partir de um ponto, de uma situação. Vemos sempre segundo o que o mundo mesmo nos possibilita ver, uma vez que estamos já encarnados no mundo. Por este motivo Merleau-Ponty, ao dar o exemplo de um quadro, pode afirmar que: “Eu teria muita dificuldade de dizer *onde* está o quadro que olho. Pois não o olho como se olha uma coisa, não o fixo em seu lugar, meu olhar vagueia nele como nos nimbos do ser, **vejo segundo ele ou com ele mais do que o vejo**” (Merleau-Ponty, 1964b, p. 23).

Não é à toa que nossas reflexões perpassam pelo universo da psicanálise, pois esta passagem, por exemplo, ressoa fortemente no que as teses psicanalíticas nos ensinam, precisamente no que diz respeito ao movimento incessante do sujeito desejante. Nós nunca enxergamos uma coisa como algo em si mesmo, até porque a fantasia que sustenta nosso olhar é forrada por significantes que remetem à historicidade do sujeito que vê. E, como estamos afirmando, tanto aquele que vê quanto o que é visto possuem suas imagens alteradas no instante mesmo em que se efetua a visão. O surgimento da visão, inclusive, somente pode ocorrer a partir da visibilidade mesma, mas uma visibilidade considerada como inacabada, perpassada por um horizonte invisível. E neste ponto não posso deixar de observar como esta descrição de Merleau-Ponty se assemelha com as noções de alienação e separação enquanto causação do sujeito em Lacan. Mas desde já eu explico. Merleau-Ponty descreve o surgimento da visão da seguinte maneira:

O visível à nossa volta parece repousar em si mesmo. É como se a visão se formasse em seu âmago ou como se houvesse entre ele e nós uma familiaridade tão estreita como a do mar e da praia. No entanto, não é possível que nos fundemos nele nem que ele penetre em nós, pois então a visão sumiria no momento de formar-se, com o desaparecimento ou do vidente ou do visível. Não há, portanto, coisas idênticas a si mesmas, que, em seguida, se oferecem a quem vê, não há um vidente, primeiramente vazio, que em seguida se abre para elas, mas sim algo de que não poderíamos aproximar-nos mais a não ser apalpando-o com o olhar, coisas que não poderíamos sonhar ver ‘inteiramente nuas’, porquanto o próprio olhar as envolve e as veste com sua carne (Merleau-Ponty, 1964a, p. 171).

O olhar envolve as coisas, veste-as com sua carne. Vidente e visível se formam no mesmo instante, assim como a noite e o dia, a areia e o mar. Um se sustenta no outro, na diferença do outro, mas sem fundir-se um no ou-



tro, pois isso seria o desaparecimento de ambos. A diferença de cada um existe e se sustenta na diferença do outro. Se quiser fundar um no outro, no sentido de juntar os dois num polo de positividade, ambos deixariam de existir, pois suas singularidades sumiriam.

Ver é ver à distância, não existe possibilidade de a visão se formar sem que haja uma membrura invisível no próprio visível. Invisibilidade de que fala Merleau-Ponty é o que, em nosso entendimento, falará Lacan<sup>2</sup> por meio da noção de sujeito falta-a-ser, ou simplesmente falta, que será possível de ser elaborado pelo seu conceito de objeto pequeno *a* que é objeto causa de desejo.

## Referências

- Barbaras, R. (2011). *Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Editora UFPR.
- Carbone, M. (2019). *Ver segundo o quadro, ver segundo as telas*. Caxias do Sul: Educs.
- Falabretti, E. (2013). Estrutura e ontologia na obra de Merleau-Ponty. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 305-341, jul./dez.
- Freud, S. (1996a). O inconsciente (1915). In: S. Freud. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1996b). A interpretação dos sonhos (Segunda Parte) (1900-1901). In: S. Freud. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira (Vol. V). Rio de Janeiro: Imago.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964a). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964b). *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La nature: Notes Cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- Santos, R. (2017). *O quiasma do mundo: a questão da alteridade em Merleau-Ponty*. Curitiba: CRV.
- Santos, R. (2022). *A carne do real: Merleau-Ponty e a psicanálise*. São Paulo: Dialética.

Recebido em 23.09.2024 – Aceito em 13.04.2025

<sup>2</sup> Este é um ponto de encontro, inclusive, entre fenomenologia e psicanálise que busquei demonstrar no meu livro: SANTOS, R. *A carne do real: Merleau-Ponty e a psicanálise*. São Paulo: Dialética, 2022.