

Aula 5 (06/10/2016)

Em direção ao inconsciente – o poder formativo da imagem (parte I)

Ronaldo Manzi

O transitivismo infantil

Ao estudar o complexo de Édipo freudiano, Lacan afirma que há um momento suposto¹, em que a criança e a mãe vivem como se fossem uma *célula única*. A criança seria, nas palavras de Lacan, um “pedaço de carne”. Na verdade, um pedaço de carne *materno*². Criança-filho, no momento mais primordial, é uma única coisa³. É por isto que Freud afirmava que é “uma suposição necessária, a de que uma unidade comparável ao Eu não existe desde o começo no indivíduo; o Eu tem que ser desenvolvido” (FREUD, 2010b, pp. 18-19).

Freud parece nos apontar o que hoje é um “lugar comum”: afirmar que existe uma indiferenciação na criança entre o eu e o mundo que marcaria originalmente a vida anímica. É neste sentido que Lacan afirma que “durante todo esse período, registraremos as reações emocionais e os testemunhos articulados de um transitivismo normal. A criança que bate diz ter sido batida, a que vê a outra cair, chora” (E, p. 113).

Lacan sempre insistiu que a criança é um ser prematuro, ou seja, que há um “inacabamento” anatômico do seu sistema piramidal. O psicanalista parte, assim, como

¹ Obviamente que se trata aqui de uma ficção: não há a menor possibilidade de confirmarmos essa teoria – trata-se simplesmente de uma tentativa de pensamento, que me parece razoável. Aqui é como se a teoria agisse como um mito: agimos *como se* isso fosse verdade...

² Daí porque Lacan afirma, lembrando-se de Klein, que esta relação da criança com a mãe é um *canibalismo fusional*: “não falaremos aqui tal como Freud de autoerotismo, porque o eu não está constituído, nem de narcisismo, porque não há imagem do eu [*moi*]; ainda menos de erotismo oral, porque a nostalgia do seio que nutre, sobre a qual equivocou a escola psicanalítica, não se edifica do complexo de desmame senão através de seu remanejamento pelo complexo de Édipo. ‘Canibalismo’, mas canibalismo fusional (...)” (AE, p. 33). Mas isso Lacan reconhece também acontecer nos sonhos e nas falas dos adultos: “o homem com o analista se revela. Ele percebe que depois de milhões de anos que a espécie humana está lá, ela não cessou de ser necrofágica. Tal é a última palavra do que Freud articula sob o nome de identificação primária, da primeira espécie de identificação – o homem não cessou de comer seus mortos, mesmo se ele sonhou por um curto espaço de tempo em que ele repudiaria irredutivelmente o canibalismo” (SVIII, p. 438).

³ Se trataria, como diz Lacan em 1966, de um parasitismo, porque a criança não dá nada em troca (cf. SXIII, p. 138). Mas as coisas não param por aí: “é uma primeira etapa da confusão, mas isto não quer dizer, certamente, que devemos parar aí e crer, como Leibniz [poderíamos estender a Husserl], numa monada, pois, com efeito, se esse complemento permanece a nós sempre a buscar como uma reparação jamais alcançada (...), resta, entretanto, que o sujeito é aberto e que, o que se trata de encontrar é precisamente um limite, uma borda, uma borda tal que ele não seja um, quer dizer, uma borda que nos permite sob sua superfície traçar algo, que seja constituído em borda, mas que em si mesmo *não* seja uma borda” (SXIII, p. 139).

Freud, de um dado biológico⁴. Ele acompanha a análise de Louis Bolk ao afirmar que o homem, ao nascer, diferentemente de vários animais, é um ser prematuro, uma vez que é preciso que alguém seja “sua extensão”⁵. Entretanto, essa pequena criatura é capaz de realizar uma *antecipação*, sobre o plano mental, do seu esquema corporal por uma *função do olhar*. Ou seja, essa prematuração está, na concepção do psicanalista, diretamente associada à identificação alienante:

esse desenvolvimento é vivido como uma dialética temporal que decisivamente projeta em estória a formação do indivíduo: o *estádio do espelho* é um drama cujo impulso interno se precipita da insuficiência à antecipação – e que para o sujeito, tomado ao engodo da identificação espacial, maquina os fantasmas que se sucedem de uma imagem despedaçada do corpo a uma forma que denominamos ortopédica de sua totalidade, – e a armadura, enfim, assumida de uma identidade alienante, que vai marcar em sua estrutura rígida todo seu desenvolvimento mental (E, p. 97)⁶.

É porque a criança se precipita de uma insuficiência a uma antecipação que ela passa por esse processo que Lacan denomina *estádio do espelho*. A saber, um processo que mostra *o poder da imagem* que, segundo Lacan, a psicanálise foi a primeira a desvendar.

Tal poder será fundamental para compreendermos como a criança passa a se imaginar enquanto uma unidade e, por isso, ter uma imagem do outro como referência – o que será a *condição mínima* para que a criança possa imaginar algo faltante em outrem e colocar outro termo entre si e sua mãe: o falo.

Lacan segue vários estudos da biologia, do comportamento animal e da psicologia nesse ponto. É o caso de pensadores, tais como: Louis Bolk, Henri Wallon, Wolfgang Köhler, Walter Baldwin, Roger Caillois, Uexküll, e da teoria da *Gestalttheorie* em geral, etc. O que interessa a Lacan, nesses estudos, é mostrar como a

⁴ “A existência intrauterina do ser humano mostra-se relativamente breve, comparada à da maioria dos animais; ele é trazido ao mundo menos ‘pronto’ do que eles. Por isso a influência do mundo real externo é reforçada, a diferenciação do Eu em relação ao Id [ao *isso*] é logo promovida, os perigos do mundo externo têm sua importância elevada, e o valor do único objeto capaz de proteger contra esses perigos e tomar o lugar da vida intrauterina perdida é bastante aumentado. Portanto, o fator biológico dá origem às primeiras situações de perigo e cria a necessidade de ser amado, que jamais abandona o ser humano” (FREUD, 2014b, p. 101).

⁵ Richard Simanke comenta essa passagem em Lacan: assim “(...) é a própria realidade biológica do homem que priva o orgânico de sua eficácia explicativa. Doravante, nenhuma lesão poderá cavar um buraco maior do que aquele dado desde a origem, que faça diferença para a determinação real dos fenômenos, quer mórbidos, quer normais” (SIMANKE, 2002, p. 56).

⁶ Por isso dirá em 1955: “o objeto está sempre mais ou menos estruturado como a imagem do corpo do sujeito. O reflexo do sujeito, sua imagem especular, se reencontra sempre em alguma parte em todo quadro perceptivo, e é ele que lhe dá uma qualidade, uma inércia especial. Essa imagem está mascarada, algumas vezes mesmo completamente. Mas no sonho, por razão de um alijamento de relações imaginárias, ela se revela facilmente a todo o instante, tanto mais quando se alcançou o ponto de angústia em que o sujeito reencontra a experiência de seu dilaceramento, de seu isolamento em relação ao mundo. A relação humana ao mundo tem algo de profundamente, inicialmente, inauguralmente, lesada” (SII, p. 199).

criança precisa passar por uma série de experiências para poder entrar no registro imaginário. Nesse sentido, os estudos de Wallon e Köhler parecem-me centrais para pensarmos esta passagem.

Para Wallon, o recém-nascido estaria imerso numa sensibilidade predominantemente interioceptiva, estando sua relação com o meio quase que numa sintonia, em que as suas reações ditas primárias moldariam suas condutas de acordo com as circunstâncias. Suas respostas aos estímulos exteriores ainda não exprimiriam seu comportamento global, já que seria preciso as reações secundárias, em que já haveria transformações e elaborações de estruturas que prevaleceriam às circunstâncias para destacar suas motivações íntimas.

Por isso Wallon fala de um *sincretismo* no qual não haveria uma distinção entre as relações da criança com o mundo ou qualquer dissociação entre subjetivo e objetivo. Mas mesmo não havendo uma diferenciação, certamente, em algum momento, a criança poderá realizar uma oposição entre o que é expelível e o que não o é: as fezes, a urina e o próprio ato de ejetar tais “partes” suas dariam à criança um contato prazeroso e também curioso, como um dos primeiros contatos com o mundo exterior.

Já na sensibilidade proprioceptiva a criança desenvolveria suas funções motoras e suas espacialidades para o equilíbrio. O importante é entendermos como a criança se desenvolve até uma estabilidade unitária em suas ações, que lhe dão um sustentáculo do sentimento de seu corpo próprio como algo coordenado e unitário.

Isto nos mostra que a noção de seu corpo próprio não se dá por um resultado de combinações automáticas entre as sensibilidades, mas está correlacionada às suas sensibilidades num estado crescente: “longe de a consciência subjetiva ser originalmente coerente, todas as relações da criança a alguma etapa testemunham que ela se descobre por fragmentos” (WALLON, 1984, pp. 101-102).

Quer seja assim, cada passo da criança seria uma conquista de sua percepção: ela fica atenta quando, espantada, vê aparecer suas mãos. Tal fato, por exemplo, demonstra que não há uma intuição primitiva e necessária do corpo próprio. É se experimentando que ela se explora. Por exemplo, levantando o braço e colocando-o em seu campo de visão: chegará um momento em que será capaz de individualizar esta parte de seu corpo, sem ainda ter de si um sentimento de sua unidade. Wallon nota, assim, um “episódio” curioso no desenvolvimento infantil. Trata-se do estágio do espelho. Quer dizer, o modo como a criança reage diante de um espelho parece comprovar que sua *imagem* dá a si uma noção mais exata de seu corpo.

Paralelamente ao estudo de Wallon, Lacan recorre também aos estudos de Köhler sobre os estudos dos chimpanzés (cf. KÖHLER, 1959, pp. 241-293) para pensar este estágio. Suas experiências demonstram que os chimpanzés reagem de um modo curioso diante de sua imagem. Primeiramente, olham o espelho. Depois, apalparam-no. Logo já olham atrás dele, como se estivessem procurando algo. Seu interesse diante da imagem, de fato, é marcadamente mais intenso que entre os gatos ou cachorros, e mesmo entre os pássaros.

Köhler parece concluir que há certo tipo de *reconhecimento* nos chimpanzés. Mas o interessante é notarmos que este fato não é essencial a esta espécie. Haveria, talvez, certo tipo de conclusão prática bem diferente do que costumamos mencionar na aprendizagem infantil, que insiste *em repetir um fato aprendido, buscando variantes*.

Aliás, segundo Köhler, um chimpanzé é até mesmo capaz de se reconhecer num retrato ou de ter certa “paixão” pelo espelho. Certamente, os chimpanzés são “seres singulares” pela cativação que têm de sua imagem, mas o caso é diferente na criança *porque envolve a noção do possível*: a criança busca novos pontos de vista (possíveis) diante do espelho.

Entretanto, a criança não é sensível à sua imagem nos primeiros dias após o nascimento. É necessária certa maturação dos seus órgãos para coordenar sinergeticamente o seu equilíbrio (sua função postural). Assim, ela começaria por uma *indiferença* frente à sua imagem – fixando-a, sem nenhum interesse na sua fisionomia.

Após algumas semanas, ela passa a se olhar como se sua imagem fosse a de um estranho (na décima sétima semana) e demonstrará interesse pela sua fisionomia e nas representações dela depois de alguns dias (cf. WALLON, 2002, pp. 222-226). Wallon nos diz que a criança passará a sorrir à imagem sem *associá-la* a si, ainda não sendo capaz de compreender que uma imagem reflete uma pessoa. Para tanto, deverá ter a capacidade de *associar* a imagem à pessoa (cf. WALLON, 2002, pp. 222-226).

Quando isso acontece, a criança começa a desenvolver a capacidade de identificação, justaposição e associação, o que lhe dá a capacidade de correlacionar a imagem com a pessoa refletida (quando esta lhe dirigir a palavra, por exemplo) (cf. WALLON, 2002, pp. 226-234).

Contudo, ela ainda trata a imagem como uma *realidade* independente da pessoa, pois tal identificação pressupõe uma relação de subordinação, ou uma capacidade de representar as coisas “num plano superior”, ordenando as imagens refletidas ao seu

redor. Wallon entende esse processo como uma duplicação: não haveria uma redução do outro à sua imagem.

Um último passo seria a *capacidade* de representar as coisas, ou de sair de sua existência imediata para se poder imaginar, ou se tomar como um “corpo total” (cf. WALLON, 2002, pp. 234-237).

Desse modo, Wallon parece resumir este episódio a um estágio do “entendimento”, uma vez que ele acaba falando de uma *síntese* que depende do “eu penso”: da capacidade de representar ou de associar algo à imagem. Contudo, se observarmos sua descrição, não compreendemos por que a criança é cativada pela imagem de si, “*apenas*” *supõe um desenvolvimento da capacidade cognitiva do sujeito*⁷.

A psicanálise parece dar uma explicação mais sugestiva. Como diz Bertrand Ogilvie referindo-se a Lacan, “não é o que faz a criança (...) que interessa aqui ao psicanalista, mas o fato de que ela o faça” (OGILVIE, 1987, p. 104).

O poder formativo da imagem

No seu *Seminário I – Os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*, Lacan diz:

o estágio do espelho, eu o tenho frisado, não é simplesmente um momento do desenvolvimento. Tem também uma função exemplar, porque revela certas relações do sujeito à sua imagem, enquanto *Urbild* do eu [*moi*] [imagem primordial do eu]. Ora, esse estágio do espelho, impossível de denegar, tem uma apresentação óptica – tampouco se pode negar isso. Será, por acaso? (SI, p. 88).

A função do olhar seria, assim, uma função de formação do sujeito diante de outrem – o que equivale a dizer que a criança deve se alienar à imagem de outrem para se tomar enquanto eu. Este famoso acontecimento, o estágio do espelho, descreve “esta relação erótica na qual o indivíduo humano se fixa a uma imagem que o aliena a si mesmo, é a energia e é a forma de onde toma origem esta organização passional que se denominará seu eu [*moi*]” (E, p. 113). Como Lacan chega nesta conclusão?

Seu primeiro passo é perguntar o porquê do júbilo da criança diante do espelho. Aqui Lacan se distancia de modo claro de Freud. Enquanto para este, a saída do

⁷ Parece-me que Sartre também realiza uma análise desenvolvimentista da capacidade cognitiva: “é preciso destacar inclusive que, mesmo se a disposição dos órgãos sensíveis permite ver o corpo como ele aparece a outrem, essa aparição do corpo como coisa-utensílio é bem tardia na criança; ela é, em todo caso, posterior à consciência (do) corpo propriamente dita e do mundo como complexo de utensílios; ela é posterior à percepção dos corpos de outrem. (...) É por uma série de operações psicológicas e de sínteses de identificação e de reconhecimento que ela [a criança] alcançará o estabelecimento de quadros de referências entre o corpo-existente e o corpo-visto. Ainda, é preciso que ela tenha começado primeiramente sua aprendizagem do corpo de outrem. Assim, a percepção de meu corpo se coloca, cronologicamente, depois da percepção do corpo de outrem” (SARTRE, 2006, p. 399).

transitivismo para um mundo em que a criança se delimita do outro é angustiante, para Lacan, trata-se de um triunfo, de um júbilo.

Sabemos, com Freud, que o aparelho psíquico *lida* com excitações, mas, de início, não faz diferença se esse trabalho de processamento interno aplica-se sobre objetos reais ou imaginários. Seguindo esse raciocínio, não interessa ao aparelho psíquico se a imagem do corpo próprio é real ou imaginária, mas o fato de o aparelho psíquico ter de lidar com uma tensão, uma angústia de despedaçamento, segundo Lacan. É por isso que seria preciso um júbilo da criança, o gozo de unificação, mesmo que seja por uma *unificação* antecipada, pré-matura. Assim, não é por acaso que existe um interesse da criança por sua imagem: “sua alegria é devida a seu *triunfo imaginário* ao antecipar o grau de coordenação muscular que ainda não alcançou verdadeiramente” (AR, p. 10, grifo meu).

Deste modo, a fascinação é essencial ao fenômeno de constituição do Eu, pois “é na medida em que é fascinada que a diversidade não coordenada, incoerente, do despedaçamento primitivo toma sua unidade. A reflexão é, portanto, fascinante (...)” (SII, p. 67).

Na verdade, Lacan parte das minuciosas descrições de Melanie Klein para afirmar isso. Podemos ler no *Seminário IV – A relação do objeto (1956-1957)* que

se há algo de que a Sra. Melanie Klein nos dá uma ideia (...) é que a situação primeira [do bebê] é caótica, verdadeiramente anárquica. O que é característico na origem é o ruído e o furor das pulsões, e se trata justamente de saber como alguma coisa como uma ordem pode se estabelecer a partir daí (SIV, p. 65).

Tudo se passa assim, seguindo essa “açougueira genial”, como Lacan se refere a Klein, como se a criança *ansiasse* por este triunfo para poder unificar, por antecipação, sua totalidade, uma ocasião que “(...) antecipa sobre o plano mental a conquista de uma unidade funcional de seu próprio corpo, ainda inacabado neste momento sobre o plano da motricidade voluntária” (E, p. 112). Ainda mais claro:

a relação narcísica ao semelhante é a experiência fundamental do desenvolvimento imaginário do ser humano. Enquanto experiência do eu [*moi*], sua função é decisiva na constituição do sujeito. O que é o eu [*moi*] senão algo que o sujeito experimenta, primeiramente, como a ele mesmo estrangeiro no interior dele? É, primeiramente, num outro, mais avançado, mais perfeito que ele, que o sujeito se vê. Em particular, ele vê sua própria imagem no espelho numa época em que ele é capaz de descobri-la como um todo, enquanto que ele mesmo não se experimenta como tal, mas vive no desarranjo original de todas as funções motrizes e afetivas que é aquela dos seis primeiros meses depois do nascimento (MI, p. 46).

Podemos, deste modo, nos referir a um drama que se precipita da insuficiência à antecipação. Noutros termos, trata-se de uma *antecipação imaginária*, possível somente

diante de uma identificação da imagem do outro como sua (da criança). Antecipação esta que, na concepção de Lacan, as outras áreas do saber deixaram de lado: *o poder formativo da imagem*. O que isso significa?

Na década de 50, Jacques Lacan criticava a filosofia de seu tempo por deixar de lado algo que lhe parecia fundamental para se pensar a formação do sujeito: *o poder formativo da imagem*. Quer dizer, a ideia de que *a imagem induziria o próprio desenvolvimento da criança*. Este poder formativo é algo que, segundo Lacan, a psicanálise teria sido *a primeira* a revelar – o nível de realidade concreta que a imagem representa. Noutras palavras, a imagem não seria algo passivo, mas exerceria certo *poder* no desenvolvimento da personalidade da criança.

Lembremos, primeiramente, que a imagem, entendida por Lacan, é algo herdado da *Gestalttheorie*: uma forma (como podemos ver em *Para além do “Princípio de realidade”* (de 1936)). Seu primeiro cuidado no texto é de criticar as teorias associacionistas, substituindo-as pela *Gestalttheorie* em prol da revolução freudiana, pois os fenômenos mentais jamais poderiam ser explicados por uma associação ou por um mecanicismo. Ora, a psicologia associacionista reduziria a imagem a uma função de ilusão, empobrecendo os dados concretos da imagem e impossibilitando-nos de reconhecer o sentido de um grande número de fenômenos psíquicos. Já a *Gestalttheorie* toma a imagem enquanto *um todo*.

Sabemos que, no início do século XX, Ehrenfels chamava a atenção da comunidade científica ao dizer que o *todo* é uma *Gestalt* qualitativa: algo que está presente no todo, mas não em suas partes. Tomemos um exemplo: há “algo” numa melodia que a distingue de todas as outras, pois ela não é um simples composto de notas, ritmo e harmonia da qual se poderia somar estes elementos, sintetizando sua unidade. Ela é um “complexo unitário”. E por que um complexo? Antes de mais nada, porque há uma certa relação dos elementos intrínseca à sua relação total, que podemos verificar ao cantarmos ou assoviarmos uma melodia: certamente assoviamos num tom diferente da melodia “original”, mas reconhecemos facilmente qual melodia é ao escutarmos. Parece que há algo intrínseco à relação das notas que nos faz reconhecê-la. Ora, se todas as notas foram alteradas (estão num outro tom) e ainda continua sendo para nós a mesma melodia, é porque ela é um todo, guardando sua própria identidade (e

bastaria cantarmos uma nota diferente para estranharmos ou dizermos que se trata de uma outra melodia.)⁸.

Um outro exemplo: Wertheimer formula no início da segunda década um problema interessante (dentre muitos outros): se com a cinematografia percebemos movimento (se há realmente uma percepção de um movimento na tela) então não é uma ilusão que estejamos experimentando diretamente este movimento como um todo, apesar de haver intervalos entre as imagens (cf. GUILLAUME, 1937, pp. 89-101). Isto parece apontar que a percepção do movimento não depende da sequência dos estímulos nos pontos da retina, como argumentava as doutrinas introspectivas. Ou seja, a “natureza” da experiência do movimento deve ter um “significado” que não pode ser encontrado em suas partes. A percepção depende da “organização total” do campo que nos estimula e dos processos dinâmicos do cérebro (e não da soma das partes dos estímulos deste campo). Dizendo de outro modo, não seria partindo dos elementos do campo perceptivo que o tomaríamos como um todo, mas percebemos um todo, segundo uma estrutura ordenada e determinada, da qual é possível individualizar suas partes (cf. GURWITSCH, 1966, pp. 25-26). Nada mais claro:

a ‘fórmula’ fundamental da teoria da *Gestalt* pode ser expressa assim: há totalidades e o comportamento de cada um de seus elementos não pode ser determinado por sua individualidade, mas os processos parciais o são pela natureza intrínseca do todo. É o desejo da teoria da *Gestalt* determinar a natureza destas totalidades (WERTHEIMER in ELLIS, 1955, p. 2).

Na verdade, Husserl já havia apontado no terceiro livro das *Investigações Lógicas* duas modalidades de “todo”: um autêntico e outro não-autêntico, sendo que o que lhes distinguiriam seriam as relações de suas partes. No último caso, haveria uma relação onde as partes dependeriam de um elemento exterior ao todo. No outro, as partes estariam numa relação de dependência entre si, e não a algo exterior ao todo: as partes estariam numa “conexão necessária”, numa relação de fundação (*Fundierungsverhältnis*) (HUSSERL, 1962, p. 46).

Qual a importância disso? Ora, esta relação em que todas as partes estão numa relação de dependência entre si nos leva a pensar o “campo perceptivo” a partir desta mesma relação. É precisamente esta organização do campo perceptivo que a *Gestalttheorie* pretende estabelecer (cf. KÖHLER, 1947, pp. 104-105). Os gestaltistas visam encontrar “leis”, ou uma certa “dinâmica de articulação”, que possam descrever

⁸ Esta “constatação” parece ser um dos pontos centrais para o início do pensamento gestaltista: reconhecer que o todo é uma realidade, como a cor e os elementos o são, por exemplo, para nós. Além do que, revela-nos um “fenômeno” de transposição (ou seja, certas propriedades permanecem constantes quando são alterados todos os elementos de alguma maneira), do qual a qualidade do todo pode ser transposta (no caso, de um tom a outro) (GUILLAUME, 1937, pp. 16-21).

este processo organizacional. Isto significa simplesmente que a organização é um processo (em extensão, ou seja, não isolado, em extensão ao todo) que depende também da organização do meio.

Por exemplo: “se as condições são tais que se pode produzir segregações tanto das partes maiores como das menores unidades, a menor se tornará a figura; a maior, o fundo” (KOFFKA, 1955, p. 191). Ou ainda: o “princípio de fechamento” (quando completamos imediatamente pontos que sugerem uma cruz). Isto indica uma “tendência” espontânea que temos diante de um campo perceptivo, revelando outro princípio dinâmico que Wertheimer já destacava como sendo a “lei da boa forma” (ou *law of Prägnanz*): “o princípio afirma que a organização do campo tende a ser o mais simples e limpo como é compatível com as condições em cada caso” (KÖHLER, 1938, p. 251). Organização em que o significado se destaca segundo uma outra lei específica da *Gestalttheorie*, relativa à organização deste campo perceptivo, que segue o dado sensível mais simples que podemos obter – a relação figura/fundo. Ele diz: “a figura depende das características do fundo que aparece. O fundo serve como estrutura na qual a figura é suspensa de tal modo que determina a figura” (KOFFKA, 1955, p. 184) – como um som se destaca de um fundo “mudo”.

O que há de realmente “novo” nesta formulação é a afirmação de que a percepção de formas não é uma construção ou uma combinação de processos mentais ou a condição de possibilidade da aparição de uma figura, mas um “processo de organização” que se dá no próprio campo perceptivo. Não é preciso determinar os elementos de uma figura para que ela seja percebida, pois percebemos uma forma, espontaneamente, em que todos os elementos estão relacionados entre si.

Indo para além da *Gestalttheorie*, Lacan afirmar *o poder* da imagem: um poder de formação, isto é, sua função é formadora na configuração do organismo. Numa passagem clara sobre este problema, Jean-Pierre Marcos nos participa:

a imagem forma. Ela não reproduz, mas configura. Ela faz entrar em uma forma, ela ‘formata’ ou conforma. Sua consistência própria e sua potência intrínseca de organização determinam uma circunstância psíquica singular (MARCOS in SAFATLE, 2003, pp. 34-3465).

Mas nos é permitido hesitar por um momento. É certo que a imagem não tem o mesmo estatuto do percebido: perceber um objeto é assumir que o objeto é inesgotável, que ele é dado numa infinidade de perfis tal como a fenomenologia husserliana descreve. Imaginar é algo distinto disso: uma imagem é sem profundidade, sem ponto de vista, não pode ser observada, e nos é dada de uma vez por todas.

Assim, se seguirmos a fenomenologia, sabemos que a percepção de um objeto é inesgotável e que podemos realizar uma síntese *presuntiva* da totalidade de uma coisa. *Nada nos obriga a dizer de uma tomada de consciência absoluta de um objeto*, porque estamos sempre neste campo de abertura, numa síntese em transição – é o próprio horizonte (de inesgotabilidade de aparições) que nos assegura a identidade do objeto. É a partir desta abertura que podemos falar de uma *síntese* perceptiva (algo que Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da percepção*, insiste em retomar de Husserl).

Quando vemos um cubo, por exemplo, em nossa frente, podemos ver no máximo três faces de cada vez – mas estas faces nos reenviam às suas outras faces (um exemplo que Husserl cita inúmeras vezes). Não estamos vendo as outras faces, mas sabemos que elas estão ali. Na verdade, o lado não visto é, de certa forma, um lado antecipado, um visível por vir, presente ainda que invisível nesse momento. É um lado imanente à nossa visão; ausente ao nosso perfil; acessível somente quando rodeamos o cubo. O que pensar desta doutrina da fenomenologia?

Husserl parte da essência da percepção e é este o ponto que nos interessa aqui. Sua análise nos ensina que a coisa espacial é o objeto da percepção enquanto dado em perfis e que se apresenta à nossa percepção sob uma perspectiva sempre variável. Isto não é por acaso: *é a própria essência da coisa espacial que, por princípio, é dado por perfis* – a cada orientação corresponde uma certa maneira da coisa ser. Há, portanto, sempre uma *inadequação* da coisa vista. Sendo assim, se nossa percepção é sempre por perfis, não tem sentido para Husserl que haja um objeto em-si para além do fenômeno – algo sem perspectiva. Seria um erro de princípio pensar que a percepção não está em relação ao que vejo: pertence à essência da percepção e ao objeto percebido ser percebido por perfis. Mas o que significa dizer que é da essência da percepção ser inadequada?

Na apresentação do objeto, seja no plano da linguagem, seja na percepção, os objetos nos são dados apenas no *como*, fazendo com que se tenha uma representação infinita dele. Consequentemente, não existe objetos simples para a representação. Reconhecer isto é reconhecer que há um mundo antes de ter um objeto singular. Ou seja, arqueologicamente, o mundo da experiência é anterior a cada objeto singular diante da consciência. É esta referência tácita que está na origem dos modos de apresentação do objeto – algo que se pressupõe (que condiciona) na descrição.

Já nas *Ideias...I* Husserl já confessava que a intencionalidade de ato (que doa sentido ao objeto), pela sua própria estrutura, era arqueologicamente precedida por outra

intencionalidade. Uma referência tácita graças a qual se sabe que o objeto se dá por perfil. Trata-se uma intencionalidade mais discreta: a *intencionalidade de horizonte*.

Tanto em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1935-1936) quanto nas *Meditações Cartesianas*, Husserl diz que há dois tipos de intencionalidade de horizonte. Uma interior e outra exterior. De um modo geral, esta intencionalidade diz que o dado reenvia a outra coisa que ele mesmo. Este reenvio é um trabalho de uma intencionalidade noemática. Para onde isto aponta?

Cada objeto de minha experiência nos reenvia a outro objeto (ao mundo dos objetos de nossa experiência). Assim, eu não tenho consciência desta mesa, mas desta mesa, nesta sala, neste prédio etc. Ou seja, cada coisa percebida nos reenvia à totalidade do mundo enquanto mundo da percepção. Uma coisa é uma coisa num mundo de coisas percebidas e o mundo se expõe neste mundo de coisas.

Nas *Meditações...*, Husserl destaca que cada vivido singular só emerge sob um fundo de uma consciência do todo que este indivíduo singular sempre pressupõe. Na *Crise...*, diz que é graças a esta intencionalidade do horizonte externo que há os múltiplos modos de doação das coisas – forma de dizer que o mundo se expõe em cada objeto singular e, portanto, em diferentes aspectos subjetivos. Já a intencionalidade de horizonte interno designa os múltiplos aspectos subjetivos nos quais o objeto pode ser dado.

Em *Ideias...I*, Husserl parte da evidência que cada objeto percebido tem infinitos modos de doação, apontando para uma inesgotabilidade do mundo percebido e, por isto, a uma impossibilidade de apreendermos a totalidade das perspectivas de uma coisa. O objeto percebido, neste caso, é um misto de perfis dados e não-dados. O que Husserl deixava de considerar aqui é o sistema de reenvio: se o dado não reenviasse a outros não-dados, não teríamos consciência de nenhum objeto. Esta estrutura de reenvio é o que será a intencionalidade de horizonte interno.

Para que exista a percepção de algo, não basta que percebamos um perfil de um objeto. É preciso também que este objeto reenvie aos seus aspectos não-dados para que tenhamos consciência deste objeto. Aliás, sem esta implicação, não teríamos nem uma coisa no mundo da experiência. É isto que Husserl diz se ocupar nos seus últimos escritos:

questionar o mundo, de modo consequente e exclusivo, com vistas ao modo *como* das suas maneiras de dação, das suas 'intencionalidades', abertas ou implícitas, das quais temos, entretanto, sempre de dizer, na sua identificação, que sem elas não existiriam para nós nem objetos nem mundo; que estes, pelo contrário, só são para nós com o sentido e o modo de ser em que

permanentemente se originam, e se originam a partir destas *realizações* subjetivas (HUSSERL, 2012a, p. 131).

De certa forma isto nos diz que para se compreender a subjetividade é preciso compreender também como o não-dado pode ser visado pela consciência, como ele está co-presente ao dado, pois o mundo da experiência fenomenológica é aquele em que cada aspecto dado de um objeto reenvia a um aspecto não-dado. Quer dizer, o próprio objeto nos reenvia ao mundo. Este sistema de reenvio designa uma expressividade *inscrita* no mundo da consciência: cada objeto exprime outro objeto e, no limite, o mundo todo. É com esta doutrina que compreendemos que uma parte remete ao todo, ou seja, que um perfil dado remete a um perfil não-dado e, no limite, a totalidade do mundo.

Mas seria o mesmo que aconteceria na consciência que temos de nossa unidade, da imagem do nosso corpo próprio?

É certo que cada parte que vemos do nosso corpo pode reenviar às suas outras partes, assim como os lados que vemos de um cubo reenviam às suas outras faces. Mas *não podemos rodear nosso corpo*: ele não é um objeto que podemos perceber como um cubo – mesmo que aceitemos aquele sistema de reenvios que nos descreve Husserl. O corpo próprio não é como os outros objetos do mundo; não podemos o contornar, ele nos é acessível somente por uma inspeção limitada. Renaud Barbaras comenta essa singularidade do corpo próprio:

o corpo é um ser ambíguo: é uma coisa, mas uma coisa que é minha, ou melhor, que eu sou. A experiência que se tem se assinala com efeito pelo indício que o torna incomparável com aquele dos outros corpos. Enquanto uma coisa se caracteriza pelo fato que eu posso ‘lhe dar a volta’, multiplicar à vontade os pontos de vista sobre ele, meu corpo se apresenta sempre do mesmo lado: sua presença não é o inverso de uma ausência possível, ele está comigo e não diante de mim (BARBARAS, 2005, p. 207).

Assim, se corpo não é percebido como os outros, como a criança é capaz de ter consciência de sua unidade corporal? Aliás, *em que momento* a criança consegue tomar a si como uma unidade? Não se trataria neste caso (neste primeiro momento) de uma imagem?

É certo que Husserl distingue modos distintos da consciência visar um objeto. Ou seja, na percepção e na imaginação temos dois tipos de intencionalidades distintas. Isso Husserl destaca desde as *Investigações Lógicas* (1900). Aliás, esse foi um dos marcos para a reflexão sartriana sobre a imagem nos seus dois célebres livros: *A imaginação* (1936) e *O imaginário* (1940) – obras que marcaram profundamente a fenomenologia francesa.

Como vimos, Sartre nos descreve que a imaginação nos leva a pensar numa certa *negação* do mundo percebido, pois a propriedade da imagem é precisamente a sua irrealidade. Entretanto, apesar da inovação de Sartre, ele não se volta *ao poder da imagem e nem à função da imagem do corpo próprio*. Esse é o ponto central para Lacan.

Em 1939, Paul Lhermitte, por exemplo, já havia escrito (*A imagem do nosso corpo*) que “(...) é graças a existência dessa imagem de nosso corpo que nos é possível sentir, perceber, enfim, desenvolver nossa ação sobre nós mesmos e sobre o mundo que nos entorna” (LHERMITTE, 1998, p. 15). Contudo, Lhermitte ainda não desenvolve o que seria a assunção dessa imagem.

Para Lacan, essa assunção tem um poder específico, porque ela traz uma transformação na criança em relação a si e a outrem. No momento em que isto se dá, a criança ultrapassa o “fantasma do corpo fragmentado”, algo que Lacan encontra ao estudar alguns sonhos e sintomas⁹. Esta fragmentação levaria a criança a uma experiência de angústia frente um “corpo despedaçado”, que só seria ultrapassada *com a conquista da assunção da sua imagem corporal*, segundo o psicanalista¹⁰. A ideia é simples: *a imagem forma*.

Para Lacan, o acontecimento de assunção da imagem corporal pela criança, seja se vendo pelo espelho, seja pela imagem do outro, seria *o marco* em que a imagem de si começaria a ter uma função de *integração do corpo*, dando sentido ao *esquema corporal* e, como diz Vladimir Safatle, “(...) a imagem de si seria esta *Gestalt* que fornece ao sujeito uma totalidade ideal que ele não tem à sua disposição por meio da percepção de si” (SAFATLE, 2006, p. 78).

⁹ Um exemplo de 1938: “é aqui uma estrutura arcaica do mundo humano cuja análise do inconsciente mostrou os profundos vestígios: fantasma de desmembramento, de disjunção do corpo, da qual aquele da castração não é senão uma imagem posta em valor por um complexo particular; a imago do dobro, cujas objetivações fantásticas, tais como causas diversas se realizam em diversas idades da vida, revelam ao psiquiatra que ela evolui com o crescimento do sujeito; enfim, esse simbolismo antropomórfico e orgânico de objetos em que a psicanálise, nos sonhos e sintomas, fez a prodigiosa descoberta” (AE, p. 42).

¹⁰ Sem entrarmos em detalhes sobre esse “corpo fragmentado”, citemos essa passagem de Simanke sobre o assunto: “fica estabelecido que a fantasia de castração e a angústia que a acompanha referem-se a este mesmo objeto – o corpo imaginário do narcisismo – a que se opõe a fantasia do corpo fragmentado. Ela é um caso especial desta última, um tipo particular de ameaça à integridade narcísica do corpo e que, por isso, não tem a ver, essencialmente, com o sexo do sujeito envolvido. Com isso, no mesmo golpe, Lacan dissocia a fantasia de castração do sexo biológico, por um lado, e das ameaças reais de castração que a educação das crianças possa eventualmente proporcionar, reafirmando, com isso, a autonomia e a consistência da ordem imaginária. Trata-se de um golpe, portanto, no biologismo, no realismo e na contingência da explicação psicanalítica tradicional, os três pecados fundamentais da doutrina freudiana do Édipo” (SIMANKE, 2002, p. 278).

Mas isso não é tudo. Com a assunção da imagem, há consequências: há um preço nessa “paixão de ser homem”: “o primeiro efeito que aparece da *imago* no ser humano é um efeito de *alienação* do sujeito” (E, p. 181). Quer dizer, “é no outro que o sujeito se identifica e mesmo se experimenta primeiramente” (E, p. 181).

Com o estágio do espelho compreendemos o efeito de alienação no processo de identificação. Para Lacan, na formação do sujeito, há, necessariamente, um momento de identificação da criança com o outro; na realidade, uma identificação alienante: a imagem cativa, assim como o outro. O que isso significa?

Sem dúvida, a formação do eu, tal como compreende a psicanálise, é solidário a uma sorte de identificação:

basta compreender o estágio do espelho *como uma identificação* no sentido pleno que a análise dá a esse termo: a saber, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem, – em que a predestinação a esse efeito da fase é suficientemente indicada pelo uso, na teoria, do antigo termo *imago*¹¹ (E, p. 94).

Toda questão está, desse modo, nessa precipitação: quando Lacan descreve a jubilação da criança pelo triunfo da assunção da imagem especular, ele o associa a uma precipitação do que denominamos eu. Quer dizer, há um momento específico em que a criança não se sabe como uma unidade, de algo que pode se precipitar e se manifestar enquanto eu – forma de dizer que o eu tem uma gênese.

Essa gênese, Lacan a descreve como um efeito de uma integração imaginária. Ou seja, um efeito da transformação do sujeito. É essa transformação produzida no sujeito que, para o psicanalista, realiza uma sorte de jubilação:

a assunção jubilatória de sua imagem especular, por ser ainda mergulhada na impotência motriz e na dependência da criação que tem o pequeno homem nesse estado *infans*, nos parece desde então manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o *eu* se precipita numa forma primordial, antes que ele se objetive na dialética da identificação ao outro e que a linguagem lhe restitua no universal sua função de sujeito (E, p. 94).

A formação do sujeito se passa, assim, como uma *assunção*. Seja, mas uma assunção a partir do outro: seu objetivo é de mostrar que a formação do eu é uma formação imaginária *a partir do outro*. No fundo, um processo de identificação em que a formação do indivíduo é tributária a uma *lógica ficcional*:

mas o ponto importante é que essa formação situa a instância do *eu* [*moi*], desde antes sua determinação social, numa linha de ficção, jamais redutível para o indivíduo somente, – ou antes, que não reunirá senão assintoticamente o devir do sujeito, qualquer que seja o sucesso de sínteses dialéticas pelas quais ele deve resolver enquanto *eu* [*je*] sua discordância com sua própria realidade (E, p. 94).

¹¹ “A função do estágio do espelho se averigua por nós desde então como um caso particular da função da *imago*, que é de estabelecer uma relação do organismo à sua realidade – ou, como se diz, do *Innenwelt* à *Umwelt*” (E, p. 96).

Nessa linha de ficção, estar na imagem é se pôr a ver a outrem: algo que nos ata ao olhar de outro. É por isso que Safatle afirma que, “para Lacan, ser corpo é estar ligado ao olhar do Outro” (SAFATLE, 2006, p. 77). É essa ligação o efeito da alienação: há uma submissão da referência de si à referência ao outro. Por quê?

Primeiramente, podemos pensar que o bebê introjeta a imagem de outrem – uma imagem que é advinda do exterior. Consequentemente, como nos diz novamente Safatle, “o *eu-corpo próprio* é assim uma imagem vinda do exterior. A auto-referência é referência à imagem de um outro na posição de eu ideal. O que nos mostra que não há nada de *próprio* na imagem do corpo” (SAFATLE, 2006, p. 77). Se a criança introjeta algo exterior a ela, é porque ela só pode se ver exteriorizando-se. Noutras palavras, ela só pode se ver alienando-se: a criança só se referiria a si *submetendo-se à referência ao outro*. Nas palavras do psicanalista: “o ser humano não vê sua forma realizada, total, a miragem dele mesmo, senão fora dele” (SI, p. 160).

Aliás, é necessária à criança essa introjeção de outrem para que ela possa se orientar em seu agir e pensar, para que ela possa aprender a desejar e, mesmo, para que ela tenha um lugar no meio social. Dizendo em outras palavras, ela se orienta por analogia; o outro é, para ela, um tipo ideal, uma forma de agir. Nesse caso, as imagens são investidas pela libido: elas fazem parte do drama do sujeito e narram a estória de seus processos de sociabilidade. Lacan sintetiza isso em seu seminário sobre as psicoses (1955-1956):

[o estádio do espelho] coloca em evidência a natureza dessa relação de agressividade e o que ela significa. Se a relação agressiva intervém nessa formação que se denomina o eu [*moi*], é que ela é constituinte, é que o eu é desde já para ele mesmo um outro, que ele se instaura numa dualidade interna ao sujeito. O eu [*moi*] é esse mestre que o sujeito encontra num outro e que se instaura na sua função de mestre no coração dele mesmo. Se em toda relação, mesma erótica, com o outro, há algum eco dessa relação de exclusão, é *ele ou eu* [*moi*], é que, sobre o plano imaginário, o sujeito humano é assim constituído, que o outro está sempre próximo de retomar seu lugar de mestre em relação a ele, que nele há um eu [*moi*] que lhe é sempre em parte estrangeiro, mestre implantado nele por baixo do conjunto de suas tendências, de seus comportamentos, de seus instintos, de suas pulsões (SIII, p. 107).

Nesse caminho, *não há uma escolha*: o efeito da alienação é constitutivo da formação do eu¹². Há aqui uma inauguração de uma dialética que desde então liga o eu a situações socialmente elaboradas. Com efeito, a possibilidade de se saber enquanto corpo próprio que, efetivamente, não tem nada de próprio, uma vez que a imagem é *pregnante*:

¹² “Nesse aspecto, o eu se mostra uma formação imaginária, sempre precária e instável, sujeita ao desequilíbrio induzido pelo outro, capaz de ‘desfocar’ a imagem de si” (DUNKER, 2006, pp. 18-19).

assim, essa *Gestalt* cuja pregnância deve ser considerada como ligada à espécie, mesmo que seu estilo motor seja ainda desconhecido, – por esses dois aspectos de sua aparição, simboliza a permanência mental do *eu*, ao mesmo tempo, que ela prefigura sua destinação alienante; ela é cheia ainda de correspondência que unem o *eu* ao estatuto em que o homem se projeta como aos fantasmas que o dominam, ao autômato, enfim, em que uma relação ambígua tende a encerrar o mundo de sua fabricação (E, p. 95).

Para a psicanálise, esse efeito nos leva a pensar todas as relações entre os sujeitos no nível do imaginário: há sempre um jogo de identificação e de introjeção da imagem ideal que orienta o desejo do sujeito. Sem dúvida, uma questão fundamental para pensarmos a intersubjetividade (e mesmo para criticá-la), porque essa experiência determina uma dimensão essencial do homem – uma dimensão que Lacan denomina a vida fantasmática humana.

Tomemos nota *para onde isto aponta*, ao menos na psicanálise: os vínculos sociais estariam numa esfera onde a identificação entre os sujeitos seria guiada por imagens idealizadas, marcadas por uma lógica própria do imaginário. Ora, isto nos leva a pensar que a nossa imagem corporal determina nossa relação com o outro o ponto de a psicanálise estar debatendo hoje, entre várias outras coisas, “o sentido da vida” na redução da “produção” de um corpo. Maria Rita Kelh nos aponta isto, de um modo muito interessante, num texto intitulado *Com que corpo eu vou?*:

que corpo você esta usando ultimamente? Que corpo está representando você no mercado das trocas imaginárias? Que imagem você tem oferecido ao olhar alheio para garantir seu lugar no palco das visibilidades em que se transformou o espaço público no Brasil? Fique atento, pois o corpo que você usa e ostenta vai dizer quem você é (KEHL in BUCCI; KEHL, 2004, p. 174).

Sem nos prolongarmos no desdobramento desta problemática, que surge nas linhas lacanianas e que é fundamental no debate das relações dos vínculos sociais, devemos antes ressaltar como isto segue uma lógica do *imaginário*. É esta lógica que nos interessa aqui. Safatle a resume:

a lógica do problema da *identificação imaginária* é, pois, a seguinte: ao fazer referência a si, o sujeito acaba, necessariamente, referindo-se a um outro. A razão é simples: este ‘si’ ao qual o sujeito se refere é um *moi* constituído a partir da introjeção da *imago* de um outro, ou seja, ele se refere a um objeto fruto da sedimentação de captações especulares depositadas durante toda a história do sujeito (...). Ele é ilustrado através da frase de Rimbaud: ‘*Je est un autre*’ (SAFATLE, 1997, p. 64).

De qualquer modo, a assunção da imagem é tributária aos olhos de outrem: ele é *testemunha* da nossa visibilidade, de nossa presença, de nossa existência. Ele testemunharia a *posição* do sujeito na imagem que se tem dele. Maria Rita Kelh resume nestes termos o problema:

a certeza subjetiva que nos garante, muito precocemente, que ‘eu sou’, não provém da nossa capacidade de pensar, mas de nossa identificação a uma imagem. A imagem corporal. Antes de saber que pensa, o filhote de homem já ‘sabe’ que existe, a partir do olhar que o outro dirige à sua imagem. Não é

o pensamento que garante a singularidade do ser (...). O que nos garante o ser, para um sujeito, é sua visibilidade – para outro sujeito (KEHL in BUCCI; KEHL, 2004, p. 148).

É verdade que Sartre já havia dito em 1943 que é impossível pensarmos o que seria o eu sem termos em conta a questão do olhar do outro. Em seu subcapítulo (*O olhar*) sobre *A existência de outrem*, Sartre sublinha o que Husserl, Hegel e Heidegger não teriam desenvolvido: ser um eu é, antes de tudo, ser visto por outrem: *outrem me olha* – essa deveria ser a base de toda teoria de outrem (cf. SARTRE, 2006, p. 296).

Essa concepção sartriana nos serve de guia aqui. Afinal, é esse olhar de outrem que direciona a reflexão de Lacan e foi exatamente esse ponto, a entrada da criança na visibilidade do mundo, uma das grandes contribuições do psicanalista, ao lado de Sartre, para se pensar a relação entre os sujeitos: ser um eu é ser visto/visível por outrem: “outrem não é somente aquele que eu olho, mas aquele *que me vê*” (SARTRE, 2006, p. 266)¹³.

Merleau-Ponty percebeu isso claramente quando comenta, em seus cursos de Sorbonne (1949-1952), sobre Lacan. Ele diz que ser visível é ter um papel na relação com outrem. Nesse momento, a criança compreende que há dois pontos de vista sobre si mesma: ela vê e é visível por todos os lados. Estamos aqui diante de uma transformação também em relação a outrem. Aliás, é exatamente a questão do estatuto do olhar na relação com outrem que parece interessar a fenomenologia de Merleau-Ponty no começo da década de 50: “tenho um aspecto exterior, sou visível por outrem; existe um ponto de vista de outrem sobre mim. *A relação com outrem tem o valor de uma verdadeira estrutura*” (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 320).

É interessante insistirmos como Merleau-Ponty percebeu a importância desse estágio para repensar sua própria fenomenologia. Ele ensina aos seus alunos, por exemplo, que

reconhecer sua imagem no espelho é, para ela [a criança], aprender que *ela pode ter um espetáculo de si mesma*. Até então, ela não *se sabe jamais vista*, em que ela não é senão entrevista pelo canto dos olhos vendo as partes do seu corpo que ela pode ver. Pela a imagem no espelho, ela se torna capaz de ser *espectador de si mesma*. Pela aquisição da imagem especular, a criança apercebe que ela é *visível* e para si e para outrem (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 202).

Mas, como se pode ver, uma transformação no nível do visível: *o corpo é colocado sob a jurisdição do visível*. É como se criança entrasse em outro domínio, em que a sua realidade é transformada:

¹³ E isso tem uma consequência para Sartre: “(...) outrem me *olha* e, como tal, ele detém o segredo de meu ser, ele sabe o que eu *sou*; assim, o sentido profundo de meu ser está fora de mim, aprisionado numa ausência;” (SARTRE, 2006, p. 403).

se produz, para empregar os termos do doutor Lacan, uma ‘captação’ de mim pela minha imagem espacial. De súbito, abandono a realidade de meu vivido para me referir constantemente a esse eu ideal, fictício ou imaginário, cuja imagem especular é o primeiro esboço (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 203).

Isso significa que a assunção da imagem é um fenômeno visual que inaugura um domínio “trágico”: não podemos ser, aos olhos de outrem, o que somos pelos nossos próprios olhos. E, por isso, essa assunção coloca a imaginação em jogo: como sou visto por outrem?

Entretanto, Merleau-Ponty não desenvolve o problema *da alienação da imagem*. Esse parece ser um ponto central, para nós, para repensarmos a fenomenologia. Pensemos, por isso, o que significa, brevemente, a identificação na psicanálise.

Os processos de identificação

Em *Formulações sobre a causalidade psíquica*, Lacan escreve:

a estória do sujeito se desenvolve numa série mais ou menos típica de *identificações ideais* que representam o mais puro dos fenômenos psíquicos naquilo em que eles revelam essencialmente a função de *imago*. E nós não concebemos o Eu [Moi] de outro modo senão como um sistema central dessas formações, sistema que é preciso compreender como elas, na sua estrutura imaginária e no seu valor libidinal (E, p. 178).

Nessa passagem percebemos:

- 1) a estória do sujeito e as suas identificações ideais estão diretamente relacionadas;
- 2) há uma função de imago;
- 3) o eu (*moi*) deve ser compreendido na sua estrutura imaginária e no seu valor libidinal.

Começemos pela função de imago.

Esse termo foi utilizado, primeiramente, por Carl Gustav Jung em 1912. Sua função era caracterizar o valor libidinal de uma representação inconsciente (a imagem dos pais, por exemplo). Lacan incorpora esse conceito, primeiramente, associando-o aos *complexos*.

Em *Os complexos familiares na formação do indivíduo – ensaio de análise de uma função em psicologia* (1938), por exemplo, as fases do desenvolvimento infantil se passam segundo complexos-imagos da estrutura de uma instituição familiar¹⁴. Esses complexos-imagos seriam organizadores do desenvolvimento psíquico. Aliás, esta seria

¹⁴ “Se a família é a unidade efetiva de composição da sociedade – de qualquer sociedade –, é porque ela desempenha um papel primordial na transmissão da cultura, afirmação que prenuncia a tese posterior de que o discurso parental, de alguma maneira, ‘inocula’ o simbólico no *infans* ou, melhor dizendo, que o sujeito em potencial está aí capturado antes mesmo de nascer, sendo o discurso em que se articula o desejo dos pais a seu respeito o veículo com o qual ele ingressa na ordem da linguagem, que lhe pré-existe e sobredetermina” (SIMANKE, 2002, p. 250).

uma forma de afirmar que o complexo tem origem numa situação social em que geram imagens que condicionam a ordem psicológica ao longo do desenvolvimento do indivíduo.

Nesse texto de Lacan, percebemos como a imago cumpre um papel central na formação do indivíduo: trata-se de algo que participa da ordem do imaginário. Lacan começa associando o complexo com a imago:

nós definimos o complexo num sentido muito largo que não exclui que o sujeito seja consciente do que ele representa. Mas é como fator essencialmente inconsciente que ele foi primeiramente definido por Freud. Sua unidade é, com efeito, notável sob essa forma em que ela se revela como a causa de efeitos psíquicos não dirigidos pela consciência, atos falhos, sonhos, sintomas. Esses efeitos têm características totalmente distintas e contingentes que eles forcem a admitir como elemento fundamental do complexo essa entidade paradoxal: uma representação inconsciente, designada sob o nome de imago. Complexos e imago têm revolucionado a psicologia e especialmente aquela da família que se revelou como o lugar de eleição de complexos os mais estáveis e os mais típicos: de simples sujeito de paráfrases moralizantes, a família se tornou o objeto de uma análise concreta (AE, p. 29).

Assim, no complexo de desmame, por exemplo, a criança fixa no seu psiquismo o que representa a forma primordial da imago materna¹⁵. Ou seja, a criança fixa-se imaginariamente numa relação com um objeto (de forma libidinal), mostrando claramente uma prevalência do complexo sobre os instintos. Uma imago significa exatamente isso: o investimento libidinal numa imagem que tem um efeito psíquico – e, como diz Lacan: o que ocorre é que uma *tensão vital* se resolve por uma *intenção mental*. Daí porque se trata de uma imaginação: uma imago, além de ter um efeito psíquico, pode dominar toda a vida do homem (como a imago do seio materno): trata-se de um efeito psíquico fantasmático, que retorna na vida adulta – a imago seria como um *rastro (trace)* marcado no psiquismo (cf. AE, p. 31).

O mesmo se daria no complexo de intrusão, em que uma criança sente ciúmes de seu(s)/sua(s) irmão(s)/irmã(s) – um ciúme que representa uma rivalidade e uma identificação – algo ao mesmo tempo traumatizante e constitutivo. Essa identificação, que Lacan pensa ser específica na conduta humana, tem um valor imaginário em que a imago do outro está ligada à estrutura do corpo próprio (cf. AE, p. 38). Essa mesma imago estará presente no adulto no caso do ciúme... Isso significa que *a estória do sujeito*, de algum modo, *está ligada à sua estória de identificações* ao mesmo tempo em

¹⁵ “É pela via do *complexo* que se instauram no psiquismo as imagens que formam as unidades mais vastas do comportamento: imagens às quais o sujeito se identifica alternadamente para representar, o único ator, o drama de seus conflitos” (E, p. 90).

que mostra que há uma gênese social do sujeito e uma gênese imaginária da sociabilidade.

Assim, a imagem, para Lacan, funciona como *imago*: assumir uma imagem é assumir uma relação do sujeito com sua estória em termos de identificação com essa imago. Esta imago não se confunde com uma lembrança que determinaria a conduta, mas teria um regime prospectivo. Merleau-Ponty talvez tenha sido quem melhor compreendeu a intenção de Lacan ao afirmar em seus cursos de Sorbonne que:

a *imago*, no sentido freudiano, não significa representação sensível nem atual, mas um centro implícito da conduta. Por exemplo, um homem pode não pensar nunca nas lembranças traumatizantes de sua infância que presidem a tudo o que ele faz. Ele permanece tributário delas e sofre a dominação presente dessas experiências passadas. Lacan tende a substituir a noção de ‘inconsciente’ pela de ‘imaginário’ [cf. E, p. 183]. A *imago*, por exemplo, em vez de ser ‘inconsciente’, enterrada na profundidade, deve ser considerada uma formação ‘imaginária’, ou seja, projetada diante da consciência. Em suma, Lacan substitui a concepção retrospectiva por uma *concepção prospectiva* (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 109).

Como percebe claramente Merleau-Ponty, o psicanalista pretende renunciar à palavra *inconsciente* tal como Freud a havia designada em prol do conceito *imago*. Entretanto, apesar de Lacan pretender, nesse momento, abandonar o conceito de inconsciente, ele insiste em mostrar que a imago tem um poder de formação e como há um papel social/familiar que constitui o sujeito *sem que ele tenha consciência* dos mecanismos sociais que o atravessam em sua formação¹⁶.

Esse poder de formação da imagem, Lacan diz ser algo que a psicanálise teria sido a primeira a revelar. Entretanto, podemos lembrar aqui de uma passagem de Heidegger que, talvez, nos ajude a entender a profundidade do que seria uma *formação*:

é o termo alemão *Bildung* (‘formação’) que responde melhor, embora de modo incompleto, ao grego παιδεία [*paidéia*]. Na verdade, devemos dar a esse termo seu valor semântico original e esquecer o falso sentido em que ele foi vítima no final do século XIX. *Bildung* quer dizer duas coisas. Primeiramente, um ato formador (*ein Bilden*) que imprime à coisa um caráter, seguindo aquele que se desenvolve. Mas se essa formação ‘informa’ (imprime um caráter), é porque, ao mesmo tempo, ela conforma a coisa a uma vista determinada que, por essa razão, é denominada modelo (*Vor-bild*). A ‘formação’ (*Bildung*) é ao mesmo tempo a impressão de um caráter e orientação alcançada de um modelo (HEIDEGGER, 1993, p. 441).

¹⁶ O fato de Lacan evitar o conceito de inconsciente não nos impede de pensar que esses complexos são inconscientes se os entendermos *estruturalmente* tal como comenta Simanke: “no fundo, a imago é inconsciente no mesmo sentido em que o complexo pode ser inconsciente: como uma estrutura em que se articula o psíquico e o social, cujo influxo sobre os atos individuais pode passar despercebido ao sujeito que nesses se engaja. (...) Em suma, o complexo, tanto quanto a imago em que ele se sedimenta, são inconscientes, para Lacan, mais ou menos da mesma maneira que as ‘estruturas’ o serão para Lévy-Strauss, com a ressalva de que, neste estágio, o complexo lacaniano parece definir-se com um grau maior de realismo sociológico do que o estruturalismo atribuirá às suas construções” (SIMANKE, 2002, pp. 256-257).

Nessa passagem, vemos que Lacan não tem total crédito em afirmar, como ele o faz, que a psicanálise foi a primeira a “desvendar” o poder da imagem¹⁷. É uma concepção, aliás, grega segundo Heidegger. Mas talvez seja a psicanálise a primeira a se questionar sobre *o efeito* dessa imagem – *sua função* no psíquico. Ela, a imagem do corpo próprio, que forma/informa o eu, não se apreende num jogo entre consciências translúcidas. Há algo de outra ordem que guia a conduta do sujeito nessa formação.

Essa formação seria um fenômeno irreduzível e a definição mesma da causalidade psíquica: *a identificação*¹⁸. Ora, a função da imago seria de realizar a identificação de uma fase psíquica – uma espécie de metamorfose de relações do indivíduo com seu semelhante. Como isso se daria? Aliás, o que significa exatamente se *identificar* com alguém?

De um modo geral, podemos afirmar que a identificação é definida, na psicanálise lacaniana dessa época, como um processo de *assimilação* de outrem; uma assimilação de um aspecto, uma propriedade, um atributo, etc. que passa a atuar na estrutura psíquica do sujeito como algo seu. Identificar-se significa, assim, *agir como o outro*, de tal modo que esse agir constitui a própria personalidade da pessoa.

Encontramos em várias passagens de Freud uma analogia entre a identificação e o *agir como se...* (agir a partir da imagem de outro). Lacan irá ler isso nesses termos: “*Imaginário* reenvia aqui – primeiramente, à relação do sujeito com suas identidades formadoras, é o sentido pleno do termo imagem em análise – em segundo lugar, à relação do sujeito ao real cuja característica é de ser ilusória [no neurótico], é a face da função imaginária a mais correntemente colocada em valor” (SI, p. 134). Isso significa que o sujeito se esforça em moldar seu próprio eu a agir segundo um aspecto que é eleito como *modelar* no comportamento de alguém.

Freud nos lembra, muitas vezes, que a identificação é como um *derivado* (algo como uma condição de possibilidade) da fase oral da organização da libido. Como na

¹⁷ Richard Simanke insiste que a concepção de Lacan tem influência no modo como Espinosa pensa a imagem: enquanto uma potência do corpo. Assim, Lacan faria uma espécie de reabilitação do imaginário (uma espécie de ciência do imaginário) a partir de Espinosa que ajudaria a Lacan a distinguir o imaginário do ilusório, mas dando ênfase no plano clínico-científico e não metafísico. O imaginário na concepção espinosista possibilitaria o psicanalista a dar uma consistência ao imaginário e mostrar como a imaginação seria um modo normal de pensar. Simanke conclui assim: “(...) Lacan encontra aí uma base filosófica firme para seu designo de subsumir a própria percepção e suas alterações patológicas, como a alucinação, aos modos de operação do conhecimento paranoico” (SIMANKE, 2002, p. 295).

¹⁸ E isso dá o que pensar. Por exemplo, anos depois, Lacan faz essa provocação: “(...) o primeiro ser do qual nós temos bem o sentimento é o nosso ser, e tudo o que é para o bem de nosso ser será, por esse fato, gozo do Ser Supremo, quer dizer, de Deus. Para dizer tudo, amando Deus, é nós mesmos que nós amamos, e ao nos amar, primeiramente, nós mesmos – caridade bem ordenada, como se diz – fazemos a Deus a homenagem que convém” (SXX, p. 66).

incorporação, há algo de devorador na identificação: assimilar algo seria ingeri-lo, tragá-lo para dentro de si. Assim ele escreve em *Os instintos [as pulsões] e seus destinos* (1915):

na medida em que é autoerótico, o Eu não precisa do mundo exterior, mas recebe dele objetos, devido às experiências dos instintos de conservação do Eu, e portanto não pode deixar de sentir estímulos instintuais internos como desprazerosos por algum tempo. Sob o domínio do princípio do prazer se efetua nele mais uma evolução. Ele acolhe em seu Eu os objetos oferecidos, na medida em que são fontes de prazer, introjeta-os (conforme a expressão de Ferenczi) e por outro lado expulsa de si o que se torna, em seu próprio interior, motivo de desprazer (FREUD, 2010b, pp. 74-75).

Logo a frente acrescenta:

quando o objeto se torna fonte de sensações prazerosas, produz-se uma tendência motora que busca aproximá-lo do Eu, incorporá-lo ao Eu; fala-se então da ‘atração’ que o objeto dispensador de prazeres exerce, e diz-se que se ‘ama’ o objeto. Inversamente, quando o objeto é fonte de sensações desprazerosas, há uma tendência que se esforça por aumentar a distância entre ele e o Eu, repetir a original tentativa de fuga face ao mundo externo emissor de estímulos. Sentimos a ‘repulsão’ do objeto e o odiamos. Esse ódio pode então se exacerbar em propensão a agredir o objeto, em intenção de aniquilá-lo (FREUD, 2010b, p. 76).

Há, assim, uma assimilação de um “eu estranho” – uma espécie de incorporação “canibal” de uma imagem estranha a si. Esta seria a ligação mais originária da relação com outrem – algo que é diferente da escolha de um objeto (ter o objeto) e ser como o objeto (se identificar a ele).

A identificação nos traz também uma ideia de *similitude*. Tomar algo como modelar é também realizar uma forma de imitação – um processo fundamental no desenvolvimento infantil, mas que encontramos também nos animais, pois todo ciclo do comportamento animal é dominado pelo imaginário (aliás, essa é forma de Lacan argumentar que a causalidade psíquica, a identificação, não segue uma causalidade metafísica, mas uma técnica científica)¹⁹.

É nesse sentido que Lacan irá privilegiar a identificação para pensar o registro Imaginário: *o imaginário é o processo do agir a partir de imagens*. Na verdade, de um conjunto de imagens que guiam a relação do indivíduo em seu ambiente próprio e a sua personalidade. A criança é, antes de tudo, um ser que se guia por essas imagens.

¹⁹ Isso fica claro no comportamento sexual. Um exemplo: “digamos que, no mundo animal, todo o ciclo de comportamento sexual é dominado pelo imaginário. De outro lado, é no comportamento sexual que vemos se manifestar a maior possibilidade de deslocamento e isso mesmo no animal. Já usamos a título experimental quando apresentamos ao animal um engodo, uma falsa imagem, um parceiro macho que não é senão uma sombra portando as características maiores dele. Por ocasião de manifestações do fenótipo que, em numerosas espécies, se produz nesse momento biológico que denomina comportamento sexual, é suficiente apresentar esse engodo para desenterrar a conduta sexual. A possibilidade de deslocamento, a dimensão imaginária, ilusória, é essencial a tudo que é da ordem dos comportamentos sexuais” (SI, p. 158). O fundamental é: “a relação sexual implica a captura pela imagem do outro” (SIII, p. 199).

Isso possibilita o psicanalista afirmar que a identificação atesta o fato de que o eu *desconhece* a si mesmo. Ora, se a imagem de si mesmo é aquilo que há de menos próprio (sempre vem do exterior), apesar de ela ser jubilante para a criança (pois lhe serve como matriz de si), ela encontra em desacordo com o que é realmente a unidade de si e a imagem que se tem dessa unidade. Lacan age como se estivesse invertendo uma das questões mais célebres de Santo Agostinho que encontramos nas *Confissões* (livro 10, capítulo 16): *o que é mais próximo de mim do que eu mesmo?*²⁰

Contrariamente a Santo Agostinho, para a psicanálise lacaniana, o eu é um *desconhecimento* de si: uma crença numa equivalência entre o que se é e o que a criança vê ou pensa de si. Isso se dá, principalmente, porque a criança antecipa uma unidade de si que ela ainda não possui e que jamais poderia ser completa. É dessa incompletude que vemos que a imagem especular do outro “que dá ao sujeito a matriz em torno da qual se organiza para ela o que eu denominaria sua incompletude vivida. É, a saber, o fato que ele está em falta” (SIV, p. 176). Numa palavra: o eu tem um estatuto de desconhecimento de si pela sua própria *formação*: desconhecimento da verdade do seu ser devido à sua alienação à imagem que lhe dá forma. Nada mais distante da fenomenologia husserliana: “enquanto assumo a atitude transcendental, procuro, primeiro que tudo, demilitar o *próprio-a-mim* no interior do meu campo de experiência transcendental. Ele é, di-lo-ei em primeiro lugar, o *não alheio* [o não-estrangeiro]” (HUSSERL, 2013b, p. 133).

Poderíamos afirmar que já nessa época a psicanálise poderia nos fazer repensar a fenomenologia nesse ponto. Enquanto a fenomenologia tenta isolar o eu buscando encontrar o que lhe seria o mais próprio, a psicanálise mostra que o eu é o que nos há de menos próprio: ele é formado a partir de imagens que lhe vem do exterior. Assim, o que nos é o mais familiar, o eu, nos é também o mais estranho.

Não por acaso Lacan é severo em seu *Seminário I – Os escritos técnicos de Freud (1953-1954)* com as psicologias que partem do eu – elas teriam errado o alvo ao elegerem o eu como centro da análise, porque “(...) o eu [*moi*] é estruturado exatamente

²⁰ Ainda mais claro que Santo Agostinho é esta passagem da *Theologia Moralis* também de um medieval (Barcelo Raymond Sebon): “não há nada de mais familiar, mais interior e mais próprio a cada um que o si-mesmo a si; segue-se, pois, que tudo o que é verificado de algo por si mesmo e por sua natureza está muito bem verificado. Já que nenhuma coisa criada é mais vizinha ao homem que o próprio homem a si, tudo que se prova dele por ele mesmo, por sua natureza, e pelo que ele sabe com certeza (...), está muito esclarecido. Pois nesse ponto reside a mais cômoda certeza e a mais assegurada crença que se possa fazer ou provar. Eis por que o homem e sua natureza devem servir de meio, de argumento e de testemunho para provar tudo do homem, tudo o que concerne a sua salvação, felicidade, infelicidade, seu mal e seu bem: sem isso, o homem jamais teria uma certeza absoluta” (SEBON *apud* MATOS, 1993, p. 77).

como um sintoma. No interior do sujeito, ele não é senão um sintoma privilegiado. É o sintoma humano por excelência, é a doença mental do homem” (SI, p. 22).

Por que essa severidade? Porque aquilo que denominamos o eu humano está num sistema de defesas, negações, barragens, inibições, fantasmas fundamentais que, segundo Lacan, *orientam* o sujeito. Numa palavra, está no reino do que Lacan denomina imaginário:

(...) o eu [*moi*] tal como ele opera na experiência analítica, não tem nada a ver com a unidade suposta da realidade do sujeito que a psicologia dita geral abstrata como instituída nas ‘funções sintéticas’. O eu [*moi*] do qual falamos é absolutamente impossível de distinguir das captações imaginárias que o constituem de cabo a rabo, na sua gênese como em seu estatuto, na sua função como na sua atualidade, por um outro e para um outro. Dito de outra forma, a dialética que sustenta nossa experiência, se situando no nível o mais envolvente da eficácia do sujeito, nos obriga a compreender o eu [*moi*] de uma ponta a outra no movimento da alienação progressiva em que se constitui a consciência de si na fenomenologia de Hegel (E, p. 374)²¹.

Ao falar do imaginário, falamos sobre o que guia o homem. Ou seja, aquilo que o homem tem em comum com os animais: um conjunto de imagens que guiam a relação do indivíduo com seu meio. É também aquilo que constitui o desenvolvimento da personalidade. Fundamentalmente, trata-se de um *eu ideal* que o homem internaliza na formação de sua própria imagem²².

Esse é também um ponto central que pode nos levar a repensar a fenomenologia: *o tema da intersubjetividade está diretamente ligado ao tema da autonomia da consciência e da alienação do eu*. Percebamos: a fenomenologia husserliana (e também de Merleau-Ponty) parte do fato de que o corpo próprio é o ponto zero (ponto de referência) pela qual se pensa uma intersubjetividade. De fato, isso é verdade.

²¹ “O eu [*moi*] se inscreve no imaginário. Tudo que é do eu [*moi*] se inscreve nas tensões imaginárias, como o resto das tensões libidinais. Libido e eu [*moi*] estão do mesmo lado. O narcisismo é libidinal. O narcisismo não é uma potência superior, nem um puro espírito, nem uma instância autônoma, nem uma esfera sem conflitos – como se ousa escrever – sobre a qual nós poderíamos tomar apoio” (SII, p. 375).

²² Eis um resumo do estádio do espelho realizado em 1955: “o que eu tentei lhes fazer entender com o estádio do espelho? Que o que há no homem desatado, despedaçado, anárquico, estabelece sua relação a suas percepções sobre o plano de uma tensão original. É a imagem de seu corpo que é o princípio de toda unidade que ele percebe nos objetos. Ora, dessa imagem mesma ele só percebe a unidade de fora e de uma forma antecipada. Do fato dessa relação dupla que ele tem com si mesmo, é sempre em torno da sombra errante de seu próprio eu [*moi*] que se estruturarão todos os objetos de seu mundo. Todos eles terão um caráter fundamentalmente antropomórfico, digamos, mesmo, egomórfico. É nessa percepção que, a todo o momento, é evocada, para o homem, sua unidade ideal, que não é jamais alcançada como tal e que a todo o momento lhe escapa. O objeto não é jamais definitivamente para ele o último objeto, senão em algumas experiências excepcionais. Mas ele se apresenta, então, como um objeto que o homem está irremediavelmente separado e que lhe mostra a figura mesma da sua deiscência no interior do mundo – objeto que, por essência, o destrói, o angustia, que ele não pode se reunir, em que ele não pode verdadeiramente encontrar sua reconciliação, sua aderência ao mundo, sua complementaridade perfeita sobre o plano do desejo. O desejo tem um caráter radicalmente dilacerado. A imagem mesma do homem carrega uma mediação, sempre imaginária, sempre problemática e que jamais é, portanto, completamente completada. Ela se sustenta numa sucessão de experiências instantâneas e essa experiência ou aliena o homem a ele mesmo ou acaba numa destruição, numa negação do objeto” (SII, p. 198).

Entretanto, esse ponto zero se dá a partir de uma imagem que tenho de mim mesmo (desse ponto zero). Assim, *esse ponto zero, no fundo, é uma referência a outrem* – uma alienação fundamental. É nisso que Lacan insiste, como podemos notar nessa passagem de 1950 numa *Intervenção no 1º. Congresso Mundial de Psiquiatria*: “assim o *ego*, síndico de funções as mais móveis pela qual o homem se adapta à realidade, se revela a nós como uma potência de ilusão, e mesmo de mensageiro: o que ele é, é uma superestrutura engajada na alienação social” (AE, p. 129).

Portanto, um dos objetivos da análise psicanalítica seria a suspensão de certezas. Ou seja, se o sujeito vive numa rede de intenções imaginárias, numa rede de certezas alienantes, seria preciso colocá-las em suspenso, uma vez que “o inconsciente escapa completamente do círculo de certezas em que o homem se reconhece como eu [*moi*]” (SII, p. 16), como ele afirma na abertura do seu *Seminário II*.

Nesse caso, Husserl teria razão em começar por uma suspensão das certezas em toda reflexão filosófica. Entretanto, Husserl não leva em conta que essa suspensão é também da autonomia do eu. Para a psicanálise, seria preciso um espelho vazio (o analista) em que o sujeito pare de se projetar, fazendo com que ele se libere de suas miragens... Como fazer isso *senão* pelo discurso (algo endereçado a outro)?

Como se vê, não basta falar de um desconhecimento de si. Lacan retoma claramente o conceito de inconsciente para mostrar algo que vai para além da função imaginária do eu (*moi*). Ou seja, não basta mostrar que somos guiados por imagens idealizadas, *é preciso também mostrar que a consciência não tem plena posse de si e que há algo inconsciente que não participa dessa função imaginária*.

Bibliografia

- AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos; A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- BARBARAS, Renaud. De la Phénoménologie du Corps à l'Ontologie de la Chair. In: GODDARD, Jean-Christophe (org.). *Le Corps*. Paris: Vrin, 2005.
- BUCCI. Eugênio; KEHL, Maria Rita. *Videologias*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. O nascimento do sujeito. In: *Revista Mente & Cérebro: A mente do Bebê – O fascinante Processo de Formação do Cérebro e da Personalidade Vol. 2*. São Paulo: Duetto, 2006.
- ELLIS, Willis D. *A source book of Gestalt Psychology*. New York: The Humanities Press Inc., 1955.

- FREUD, Sigmund. *Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014b.
- _____. *Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.
- GUILLAUME, Paul. *L'imitation chez l'enfant*. Paris: Alcan, 1925.
- _____. *La formation des habitudes*. Paris: Alcan, 1936.
- _____. *La psychologie de la forme*. Paris: Flammarion, 1937.
- GURWITSCH, Aron. *Studies in Phenomenology and Psychology*. Evanston: Northwestern University Press, 1966.
- HEIDEGGER, Martin. *La doctrine de Platon sur la vérité*. Trad. André Préau. In: _____. *Questions I et II*. Paris: Gallimard, 1993.
- HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: gen; Forense Universitária, 2012a.
- _____. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013b.
- _____. *L'origine de la géométrie*. Trad. Jacques Derrida. Paris: PUF, 1962.
- KOFFKA, Kurt. *The Growth of the Mind*. Translated by Robert Morris Ogden. New York: Harcourt, 1928.
- _____. *Principles of Gestalt Psychology*. London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1955.
- KÖHLER, Wolfgang. *Köhler. Gestalt Psychology – An introduction to new concepts in Modern Psychology*. New York: Mentor Books, 1947.
- _____. *The Mentality of Apes*. Translated by Ella Winter. New York: Vintage Books, 1959.
- _____. *The place of value in a world of facts*. New York: Liveright Publishing Corporation, 1938.
- LACAN, Jacques. *Algumas Reflexões sobre o Ego*. In: *Opção Lacaniana*, n. 24, jun 1999.
- _____. *Autres écrits*. Paris: Seuil, 2001.
- _____. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

- _____. *Le mythe individuel du névrosé – ou poésie et vérité dans la névrose*. Paris: Seuil, 2007.
- _____. *Le Séminaire I – Les Écrits Techniques de Freud (1953-1954)*. Paris: Seuil, 1975.
- _____. *Le Séminaire II – Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*. Paris: Seuil, 1978.
- _____. *Le Séminaire III – Les Psychoses (1955-1956)*. Paris: Seuil, 1981
- _____. *Le Séminaire IV – La Relation d'Objet (1956-1957)*. Paris: Seuil, 1994.
- _____. *Le Séminaire VIII – Le Transfert (1960-1961)*. Paris: Seuil, 1991.
- _____. *Le Séminaire XIII – L'objet de la psychanalyse (1965-1966)*. Inédito
- _____. *Le Séminaire XX – Encore (1972-1973)*. Paris: Seuil, 1975.
- LHERMITTE, Jean. *L'Image de Notre Corps*. Paris: L'Harmattan, 1998.
- MATOS, Olgária. *Filosofia a polifonia da razão: Filosofia e Educação*. São Paulo: Scipione, 1997.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Merleau-Ponty à la Sorbonne – résumé de cours (1949-1952)*. Dijon: Cynara, 1988.
- _____. *Parcours (1935-1951)*. Paris: Verdier, 1997.
- OGILVIE, Bertrand. *Lacan: la formation du concept de sujet*. Paris: PUF, 1987.
- SAFATLE, Vladimir. *O amor pela superfície: Jacques Lacan e o aparecimento do sujeito descentrado*. Tese de mestrado em filosofia apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Bento Prado Junior. São Paulo, 1997.
- _____. (org.). *Um limite tenso – Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: UNESP, 2003.
- _____. *A Paixão do Negativo – Lacan e a dialética*. São Paulo: UNESP, 2006.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2006.
- SIMANKE, Richard Theisen. *Metapsicologia lacaniana*. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora UFPR, 2002.
- WALLON, Henry. *L'enfant turbulent – étude sur les retards et les anomalies du développement moteur et mental*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.
- _____. *Les Origines du Caractère chez l'Enfant*. Paris: Quadrige/PUF, 2002.