

Um possível anonimato na Visibilidade – um diálogo entre Merleau-Ponty e Lacan¹

Ronaldo Manzi Filho *

Resumo: Pretendo apresentar como os últimos escritos de Merleau-Ponty foram incorporados ao trabalho de Lacan, apontando para uma “destituição subjetiva” como modo de se pensar algo para além das “relações fantasmáticas”. Uma tal incorporação, como veremos, indica uma estratégia de autocompreensão do presente, uma vez que possibilita uma discussão das dinâmicas de socialização entre os indivíduos. Na verdade, aponta para uma certa experiência do sujeito diferente da submissão dos objetos às expectativas instrumentais de prazer: atravessar o fantasma pelo fantasma, ao reconhecer um “deslizamento do sujeito”.

Palavras-chave: anonimato; destituição subjetiva; visibilidade; relações fantasmáticas.

A possible anonymity in Visibility – a dialogue between Merleau-Ponty and Lacan

Abstract: I attempt to bring out how Merleau-Ponty’s last writings were incorporated into Lacan’s work, pointing out for a “subjective destitution” as a way of thinking something beyond the “phantasmatic relations”. Such incorporation, as it will be displayed, indicates a strategic understanding of the present time, since it enables a discussion of the socialization process. In fact, it points out to an experience of the subject other than the submission of the objects to the instrumental expectations of pleasure: to cross the phantasm through the phantasm, when there is recognition of the “subject’s slip”.

¹ Este texto foi apresentado no dia 14 de novembro de 2007, no Colóquio Patologia do Social: interface entre Teoria Social, Filosofia e Psicanálise (realizado na Universidade de São Paulo).

* Mestre em filosofia pela Universidade de São Paulo; doutorando em filosofia pela mesma universidade, sob a orientação do Prof. Dr. Vladimir Safatle; co-organizador do livro “A filosofia após Freud” (Humanitas); e-mail: manzifilho@hotmail.com

Keywords: anonymity; subjective destitution; visibility; phantasmatic relations.

Em 1960, no meio de uma discussão claramente ontológica, Merleau-Ponty afirma um certo “narcisismo fundamental de toda visão”. O que ele talvez não previsse é que, ao buscar um termo claramente da clínica psicanalítica para explicar a relação originária do corpo com o mundo, acabava por abrir um espaço de debate com a psicanálise. Isto talvez guarde uma “estranha” atualidade, curiosamente, “fora” do seu campo de origem, uma vez que nos auxilia a pensarmos o “estatuto da posição subjetiva frente ao desejo”. A leitura de Lacan desta passagem da obra de Merleau-Ponty é, a meu ver, um caso privilegiado neste sentido, porque aponta para uma estratégia de autocompreensão do presente, ao discutir as dinâmicas de socialização entre os indivíduos. Como pretendo mostrar, se Lacan incorpora as análises de Merleau-Ponty, isto não se deve apenas a uma homenagem póstuma ao amigo, mas tem uma função muito específica no desenvolvimento do pensamento do psicanalista, apontando para uma “destituição subjetiva” como modo de se pensar algo para além das “relações fantasmáticas”.

Antes de tudo, é notável percebermos que o sentido “profundo” do narcisismo para Merleau-Ponty é uma *generalidade do sensível*, uma reciprocidade entre o vidente e o visível, algo que explicaria, aos seus olhos, a possibilidade da ilusão: eu sou um ser visto pelo mundo, *seduzido* por ele, *captado*, *alienado* pelos seus fantasmas... (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 181). Se lembrarmos que a própria dinâmica do Eu do homem moderno é, para Lacan, operada por um processo de identificações e desconhecimento próprios à paranoia (SAFATLE, 2007, p. 26), compreendemos, em parte, o interesse do psicanalista pela ontologia de Merleau-Ponty.

Sabemos como Lacan descreve a formação do Eu a partir de um momento em que a criança assumiria uma imagem ideal vinda do exterior para se tomar enquanto Eu diante do outro, o que equivale a dizer que o outro é portador imaginário da minha posição de sujeito. Lacan consegue dizer, assim, que é o Outro que sustenta minha posição de imagem, tornando possível uma *identificação imaginária*, numa contínua introjeção de imagens ideais do outro *que guia o desejo do sujeito* (LACAN, 1975, p. 162). Consequentemente, a

experiência do Eu, aos olhos de Lacan, é uma experiência de uma confrontação com um objeto imaginário (LACAN, 1958-1959, p. 53).

Merleau-Ponty não diz exatamente isto, mas, ao insistir numa “crença no mundo”, indica uma dificuldade enorme em sabermos se o nosso “acesso” ao mundo se dá através de uma “percepção verdadeira” ou por uma “ilusão”. Ao filósofo, não cabe dizer que a dinâmica de socialização e de individualização é da ordem da “imagem”, mas cabe afirmar uma fé perceptiva de tal monta que, no ato da percepção, não poderíamos diferenciar se estou percebendo um mundo “real”, “partilhado” pelos sujeitos, ou se estou percebendo um mundo “particular”: nada nos garante que não haja um componente “mágico” ou “onírico” na relação com o mundo e com outrem. Melhor: nada nos garante que meu olhar vise a um mundo fantasmático (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 42) ou que, ao “corrigir” uma ilusão, não estaria me instalando em outra ilusão.

Na verdade, o problema que Merleau-Ponty enfrenta neste horizonte é de um “solipsismo insuperável” – uma região inacessível do sujeito à outrem. O que Merleau-Ponty busca em *Le Visible et l’Invisible*, entre outras coisas, é tentar superar definitivamente este “solipsismo”, buscando uma “camada” anterior a qualquer relação da consciência com mundo. Uma estratégia que pudesse nos dar acesso à camada mais original de nossa relação com o mundo. Não se trata assim de questionar a encarnação do corpo no mundo, mas o “segredo” dessa encarnação. Ou seja, compreender o acordo, *o pacto já acontecido* entre o mundo e meu corpo, um “compromisso” mais antigo que o *cogito*, e que se re-estabelece “todos os dias ao abrir dos meus olhos” (*Ibid.*, p. 56).

Seria assim preciso destacar uma certa *confusão* entre o mundo e meu corpo, uma certa *passagem* de um em outro, uma *proximidade absoluta*, que me faz *ser* nele, mas, também, reconhecendo uma certa *distância irremediável*, por exemplo, ao me “flagrar” sendo “aquele que toca” o mundo (*Ibid.*, p. 23). Basta notarmos como Merleau-Ponty insiste em dizer que há um *entrelaçamento* entre meu corpo e o mundo: a própria ideia de entrelaçamento já nos diz desse caráter de proximidade e distância entre ambos, ou uma “não coincidência” insuperável: uma reversibilidade sempre iminente, mas jamais realizada de fato (*Ibid.*, p. 191).

Esta mesma dinâmica, Merleau-Ponty parece destacar ao dizer de um certo “incrustamento” do meu corpo nas coisas e das coisas no meu corpo (mas que jamais

coincidem), uma certa “invasão” das coisas em mim e eu nas coisas (*Ibid.*, p. 175). Ou ainda, uma “espessura” comum do corpo com o mundo: eu no “coração” das coisas, me fazendo *carne* com elas, mas que *nasce* por “segregação” a elas, invadindo-as (*Ibid.*, p. 176). Para Merleau-Ponty, esta relação de proximidade absoluta e de distância irremediável parece ser o “segredo natal” da nossa relação com o mundo (*Ibid.*, p. 177). É como se o corpo tivesse duas dimensões: proximidade e distanciamento; incrustação e segregação; recobrimento e fissão; identidade e diferença (*Ibid.*, p. 185); ser tocado e tocante.

Na verdade, esta junção à distância, esta *não* coincidência é fundamental para entendermos como Merleau-Ponty consegue afirmar uma certa aderência à distância do corpo ao “espetáculo do mundo”, pois “meu corpo como coisa visível é contida no grande espetáculo” (*Ibid.*, p. 180). E por me entrelaçar neste espetáculo do mundo sou ao mesmo tempo aquele que vê e aquele que é visto pelo mundo. É este o sentido mais profundo do narcisismo para o filósofo: “o vidente, estando pego nisto que ele vê, é ainda ele mesmo que ele vê: há um narcisismo fundamental de toda visão; e que, pela mesma razão, a visão que ele exerce, ele a recebe também das coisas, que, como dizem vários pintores, eu me sinto olhado pelas coisas” (*Ibid.*, p. 181).

Ora, se Merleau-Ponty destaca um certo “narcisismo” é para dizer que há uma “junção à distância” insuperável. Se por um lado eu sou um corpo, sou algo visível (*Ibid.*, p. 240), por outro, sou vidente – este é um fato jamais superável. Entretanto, isto não impede de dizer, ao mesmo tempo, que minha proximidade ao mundo é de tal monta, que não saberia mais dizer quem vê e quem é visto. Ao dizer que participamos da Visibilidade do mundo, podemos encontrar um “lugar” de “dissolução” do sujeito ou de um “anonimato de mim mesmo” (*Ibid.*, p. 181).

Fato, aliás, notável, porque ao dizer que há um entrelaçamento, que temos a mesma espessura que o mundo (*Ibid.*, p. 182), que estamos “acoplados à sua carne” (*Ibid.*, p. 187), o filósofo destaca também uma *não* coincidência ou uma certa invisibilidade no coração do visível. Percebamos: se sou ao mesmo tempo vidente e visível é porque algo *escapa* da total visibilidade: há uma certa invisibilidade pregnante no visível, ou uma membrana invisível que lhe atravessa (*Ibid.*, p. 265). Tal estratégia permite ao filósofo dizer de uma participação do grande espetáculo do mundo, ao guardar uma certa pregnância de

invisibilidade. Em poucas palavras: estar entrelaçado ao mundo é guardar uma certa distância invisível a ele.

É este um dos cerne da filosofia de Merleau-Ponty, e onde reside o interesse de Lacan em tal teoria. Notemos primeiramente que Lacan se volta ao fato de sermos “seres olhados no espetáculo do mundo” (LACAN, 1973, p. 71), como se houvesse um olhar que nos cercasse, um olhar exterior, fora de nós (*Ibid.*, p. 98). Lacan lembra, aliás, da famosa descrição de Sartre do sujeito que é flagrado olhando pelo buraco da fechadura. Mas é em Merleau-Ponty que Lacan encontra uma radicalização desta descrição, ao afirmar que este olhar não emana de nenhum par de olhos em particular, mas está sempre presente devido a um narcisismo fundamental da *própria* visão. Entre o sujeito que está no buraco da fechadura e aquele que está atrás da porta surge uma “terceira figura”, que muda o campo de “força” e nos leva a pensar como esta posição parece estar sempre operando: presente, mas invisível. Uma experiência que denuncia como nos sentimos olhados por outrem sem nem mesmo ver seus olhos.

Na verdade, Lacan parece comentar esta passagem incorporando-a de um modo profundo às suas pesquisas, pois a partir do momento em que é possível a Lacan dizer desta natureza estrangeira do olhar, ele reafirma uma função de “elisão” no interior das relações intersubjetivas, ou um certo “resto”, inobjetivável, nesta operação (LACAN, 2004, p. 314). *Isto possibilita* uma interpretação de algo inapreensível (LACAN, 1973, p. 79), invisível, algo fundamental no sujeito que não encontra lugar no campo intersubjetivo.

Ora, se há experiências, como nos diz Merleau-Ponty, em que me sinto olhado pelas coisas, cumpre-nos então perguntar: o que acontece quando aquilo que me assegurava um campo de visibilidade é agora ameaçado? O que acontece quando o olhar vem das coisas e não mais de mim? É isto que me interessa apontar aqui, pois aquele sentido profundo do narcisismo, para Merleau-Ponty *pode ser interpretado* como uma reversão, que faz com que o objeto, anteriormente submetido à minha imagem narcísica, apareça agora, como diz Safatle, como o ponto no qual meu olhar retorna a mim mesmo, como algo que me é estranho e que traria uma certa angústia (SAFATLE, 2006a, p. 151). Para compreendermos isto, cumpre lembrar algumas passagens de Lacan.

Primeiramente, lembremos que, se o psicanalista afirma que os modos de socialização modernos são ligados ao imaginário, que nossa civilização cultuaria objetos

“idealizados”, então ele *abre um campo ético por excelência em sua reflexão*. Na verdade, se lembrarmos, por exemplo, do diagnóstico heideggeriano da modernidade, ao dizer que há uma espécie de tradição “ocular”, como se pensar fosse dispor algo diante da consciência, ao seu “campo de Visibilidade”, percebemos o quão profundo é a posição de Lacan frente a esta constatação. Para o psicanalista, o desejo escópico é aquele onde a estrutura do desejo é a *mais plenamente desenvolvida na sua alienação fundamental*, o mais fantasmático (LACAN, 2004, p. 388), devido à própria formação alienante do Eu. Isto possibilitava ao psicanalista descrever uma constituição paranoica do Eu, realizando uma crítica severa à suposta “autonomia” do sujeito moderno e de sua “individualidade” (LACAN, 1973, p. 60; 191).

No seminário sobre a ética, por exemplo, Lacan destacava como agimos visando “algo” que guia nossas expectativas de ação, como se tivéssemos perdido uma Coisa que sempre seria representada por outra coisa (LACAN, 1986, p. 143). Isto descreveria nossa relação fantasmática com os objetos que constituiria a *alienação fundamental* do homem (*Ibid.*, p. 340), pois esta Coisa perdida seria a condição para constituição dos objetos de desejo, mas que não se poderia ser alcançada no nível empírico. Ora, este “algo” seria, na verdade, uma certa *forma de relação perdida* que instauraria um lugar do desejo que não poderia ser “preenchido” por nenhum objeto (LACAN, 1973, p. 153). Consequentemente, aquilo que organiza o campo de visibilidade seria uma forma relacional, algo inapreensível e que nos guia na relação com outrem, nos apontando como a “verdade do sujeito” não estaria nele mesmo, mas num objeto de natureza “velada” (*Ibid.*, p. 10).

A consequência é que, no nível do princípio do prazer não poderíamos encontrar plena satisfação de nossos desejos, porque este princípio nos levaria de significante a significante (LACAN, 1986, p. 143), condenando-nos a derivar infinitamente nesta cadeia, onde sempre escaparia “algo” velado que conservaria nosso distanciamento da plena satisfação de nosso desejo (*Ibid.*, p. 72)². Sendo condenado à cadeia fantasmática metonímica, isto traria “perturbações graves” no indivíduo (*Ibid.*, p.110) se não fosse por uma certa plasticidade da nossa pulsão (*Ibid.*, p. 113) para “responder” a uma certa

² Metonímia é uma das duas formas possíveis (metáfora e metonímia) de funcionamento do inconsciente segundo Lacan: trata-se do deslocamento próprio, por “deslizamento”, de um significante a outro, característico da associação livre, dando a característica própria do desejo (exatamente este deslizar na cadeia significante, já que o desejo, ao não encontrar sua plena satisfação, desloca-se) (LACAN, 1986, p. 143).

“exigência libidinal”. Quer dizer, o próprio processo metonímico que se desloca ao infinito sempre traz uma satisfação parcial da pulsão mesmo não alcançando aquela “Coisa”. Isto significa que, mesmo que nós entremos neste mundo fantasmático, haveria uma satisfação parcial da pulsão devido a uma lógica de substituição que “elevaria” o objeto ao nível da “Coisa” (*Ibid.*, p. 133) – como se o objeto tomasse o valor de incorporação do significante que guia o desejo (*Ibid.*, p. 339). Uma passagem lapidar desta questão pode ser descrita assim: ao dizer “eu lhe desejo”, digo, no fundo, que “eu lhe implico no meu fantasma fundamental” (LACAN, 1958-1959, p. 68).

Para pontuarmos melhor, sirvamo-nos de um exemplo. Lembremos da estratégia das revistas pornográficas: ao mostrar “tudo”, intensifica-se o desejo daquilo que não pode ser visto ou imaginado (BOOTHBY, 2001, p. 257) e, quanto mais se vê, encontra-se menos aquilo que realmente se busca. A estratégia é a promessa de satisfação do desejo que é substituída pela presença de uma Coisa que jamais pode ser submetida à imagem. Entendemos assim porque o psicanalista diz que o que se *olha* é o que não se pode ver (LACAN, 1973, p. 166). Ora, isto, necessariamente, nos condena a um “fracasso” nos modos de socialização (SAFATLE, 2006b, p. 203), pois toda relação se daria pela conformação de um objeto à forma relacional vinculada às primeiras experiências sexuais, que guiaria as orientações dos sujeitos.

Entretanto, Lacan parece destacar que, se o sujeito age segundo uma projeção repetitiva de uma relação “perdida” que lhe traria uma satisfação parcial, ao mesmo tempo, evidencia que o “fantasma” não é totalmente idêntico a tal projeção (LACAN, 1973, p. 191). A constatação é interessante: “todo o investimento libidinal não passa pela imagem especular. Há um resto” (LACAN, 2004, p. 50). Noutras palavras, há algo que não se submete ao imaginário (*Ibid.*, p. 52).

Na verdade, Lacan insiste em dizer que há um “objeto” anterior aos objetos socializados, um objeto *causa do desejo* que ele denomina de objeto *a* (LACAN, 2004, p. 107-108). Se voltarmos nossa atenção ao *Séminaire X* sobre a angústia, percebemos que Lacan dizia que, no lugar do Outro, vemos uma imagem refletida de nós mesmos, mas caracterizada por uma certa falta que orienta e polariza o desejo (*Ibid.*, p. 57). Lacan queria dizer com isto que há alguma coisa que não se projeta, que não é investido na imagem especular, algo que é irredutível (*Ibid.*, p. 57) ao espelho. Ora, aquilo que me constitui

(minha imagem especular), me escapa ao mesmo tempo: ao constituir a imagem de si, o sujeito não perde o vínculo com o objeto *a*, ele “somente” deixa de ter condição de reconhecê-lo, de não conformá-lo à sua auto-identidade.

O que Lacan observa é que este objeto *a*, causa do desejo (LACAN, 1973, p. 153), guarda algo de exterior aos objetos, algo de inapreensível (*Ibid.*, p. 79), opaco a ele (*Ibid.*, p. 89). É aqui que Lacan diz de um campo de experiências subjetivas *que não pode ser adequadamente simbolizado ou colonizado por imagens fantasmáticas* (SAFATLE, 2007, p. 74). O sujeito não seria inteiramente tomado pela captura imaginária (LACAN, 1973, p. 99), pois estaria *aberto* a um lugar inapreensível, “impossível” (*Ibid.*, p. 152), não submetido ao eu ou às relações imaginárias. “O olhar” instauraria assim uma fratura, uma bipartição, uma *esquize* (*Ibid.*, p. 98), uma região de ausência (*Ibid.*, p. 99), de invisibilidade.

É neste caminho que devemos compreender, aos olhos de Lacan, o não espelhamento “completo” do olhar como objeto *a* – uma contradição insuperável: impossível viver sem ser guiado por ele, mas impossível de possuí-lo – uma conjunção e uma disjunção, uma inclusão e uma exclusão. Se lembrarmos de Merleau-Ponty, poderíamos dizer: há uma “junção à distância” (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 192), uma não coincidência “amarga” como diz Dews (2005, p. 185), uma proximidade absoluta, familiar, e uma distância irremediável, estranha, “(...) introduzindo”, como diz Lacan, “uma identidade que se funda sobre uma não-reciprocidade absoluta” (LACAN, 1966, p. 774).

É aqui que cumpre compreender porque Lacan diz que o desejo está submetido a um perigo que o homem ignora (LACAN, 2004, p. 381), pois, aquilo que vejo, me apresenta uma familiaridade, mas também me traz um sentimento “aterrador de não reconhecimento” ou uma certa angústia (*Ibid.*, p. 63). Um “perigo” porque nos dá acesso a uma região de *gozo*, para além do princípio do prazer (LACAN, 1973, p. 167).

Lembremos por exemplo que a assunção de uma imagem ideal está relacionada ao fato da criança *ceder* seu objeto de prazer para se tomar como corpo pela primeira vez, enquanto uma totalidade imaginária. Isto é fundamental porque, diferentemente de Freud, por exemplo, para quem a criança se angustia porque foi separada de algo, no sentido da perda de vínculo entre pulsão e um objeto determinado, Lacan descreve uma angústia devido a uma não unificação do Eu. Ou seja, a criança cede algo para ter um triunfo

imaginário e para se defender de uma angústia de despedaçamento do seu próprio corpo. O interessante é que esta angústia é novamente colocada em pauta nas experiências em que o sujeito é posto diante de algo que não é submetido ao reino imaginário e à realidade simbólica de que nenhum objeto é adequado ao seu desejo. Este “perigo” é o “instante do olhar” enquanto algo mortífero, uma anti-vida (*Ibid.*, p. 107;193), um lugar Real no coração da experiência (*Ibid.*, p. 53), acessível por uma certa transgressão, por um gozo, onde não há mais identidade do sujeito no campo imaginário ou simbólico.

Pontuemos melhor. Se for o Eu que fornece o princípio de constituição dos objetos, por uma ação orientada pelo princípio de prazer (*Ibid.*, p. 54), seria pela dissolução deste Eu, ou num lugar em que ele não operasse mais, que poderíamos encontrar um modo de relação que fugisse das relações fantasmáticas e das estruturas sócio-simbólicas que garantem esta identidade. Seria preciso assim encontrarmos algo para além do princípio de prazer, que transgredisse ou suspendesse a autoidentidade do sujeito. Uma estratégia de des-alienação do imaginário pela confrontação do sujeito com sua posição de negatividade (a algo que não poderia mais estar submetido às ligações de representação). Isto é fundamental porque levaria o sujeito a sair do regime simbólico e fantasmático da formação alienante de identidade do eu, ao desarticular as distinções entre prazer e desprazer.

É neste ponto que penso que a leitura de Lacan daquela passagem da obra de Merleau-Ponty teria uma estratégia de autocompreensão do presente, ao discutir as dinâmicas de socialização entre os indivíduos. Seria possível encontrar uma certa experiência do sujeito de outra ordem, diferentemente da submissão dos objetos às expectativas instrumentais de prazer: atravessar o fantasma pelo fantasma, ao reconhecer um “deslizamento do sujeito”. Se não é possível, na clínica, dissolver a relação do sujeito aos objetos que causam seu desejo, como diz Safatle (2006a, p. 67), seria preciso modificar o “valor do objeto causa do desejo”, através de uma dissolução da autoidentidade, uma destituição subjetiva, ou uma morte simbólica: uma autodestruição da identidade no interior de um universo simbólico estruturado.

Poder-se-ia assim afirmar que o modo que Lacan encontra para se pensar na desarticulação das relações fantasmáticas se daria por uma certa “destituição do sujeito”. Ou seja, seria possível pensar num espaço onde o eu (projetivo, narcísico) não opere – um espaço de Visibilidade, onde o “olhar se confunde com seu próprio desfalecimento”

(LACAN, 1973, p. 79): um lugar onde o Eu se dissolve (*Ibid.*, p. 189). No fundo, Lacan parece apontar para esta passagem célebre de Merleau-Ponty: “é esta Visibilidade, esta generalidade do Sensível em si, este anonimato de Mim-mesmo que nós chamamos de carne (...)” (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 181).

Referências bibliográficas

- BAAS, B. (1998) “L’élaboration phénoménologique de l’objet *a*”, in *De la Chose à l’Objet – Jacques Lacan et la Traversée de la Phénoménologie*. Leuven: Peeters/Vrin.
- BOOTHBY, R. (2001) *Freud as Philosopher*. New York: Routledge.
- BUCCI, E.; KEHL, M. R. (2004) *Videologias*. São Paulo: Boitempo.
- DEBORD, G. (1992) *La Société du Spectacle*. Paris: Gallimard.
- DEWS, P. (2005) “O Eclipse da Coincidência: Lacan, Merleau-Ponty e os Equívocos de Žižek em sua leitura de Schelling”, in DUNKER, C.; PRADO, J. L. (orgs.) *Žižek Crítico – Política e Psicanálise na Era do Multiculturalismo*. São Paulo: Hacker.
- _____. (1987) *Logics of Disintegration – Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. New York: Verso.
- JAY, M. (1993) *Downcast Eyes – The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- LACAN, J. (1966) *Écrits*. Paris: Seuil.
- _____. (1953-54/1975) *Le Séminaire, livre I: les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil.
- _____. (1998) *Le Séminaire, livre V: les formations de l’Inconscient*. Paris: Seuil.
- _____. (1958-59) *Le Séminaire, livre VI: le désir et son interprétation – inédito* (<http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm>).
- _____. (1986) *Le Séminaire, livre VII: l’éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- _____. (2004) *Le Seminaire, livre X: l’angoisse*. Paris: Seuil.
- _____. (1973) *Le Seminaire, livre XI: les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- MANZI, R. (2007) *Em torno do corpo próprio e sua imagem*. Tese de mestrado em filosofia apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, sob a

orientação do Prof. Dr. Vladimir Safatle. São Paulo. (http://www.fflch.usp.br/df/site/posgraduacao/2007_mes/2007_mes_ronaldo_manzi_193pg.pdf).

MERLEAU-PONTY, M. (2004a) *L'Oeil et l'Esprit*. Paris: Gallimard.

_____. (2004b) *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard.

SAFATLE, V. (2007) *Lacan*. São Paulo: Publifolha.

_____. (2006a) “Os impasses do amor: Sartre, Lacan e o problema do reconhecimento do desejo”, in GONÇALVES et al. (orgs.) *Questões de Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: UFPR.

_____. (2006b) *A Paixão do Negativo – Lacan e a dialética*. São Paulo: UNESP.

SAFATLE, V.; MANZI, R. (orgs.) (2008) *A filosofia após Freud*. São Paulo: Humanitas.

SHEPHERDSON, C. (2007) “Uma libra de Carne – A leitura de Lacan d’*O visível e o invisível*” (Trad. Ronaldo Manzi Filho), in *Discurso – psicanálise*, n. 36. São Paulo: Alameda.

Recebido em 01/03/09

Aprovado em 15/04/09