



MARCAS DA “GESTALT”

Festschrift a Marcos José Müller

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Vanessa Furtado Fontana
(Organizadores)





Governador do Estado do Paraná
Carlos Roberto Massa Junior

Secretário da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior
Aldo Nelson Bona

Reitor
Alexandre Almeida Webber

Vice-Reitor
Gilmar Ribeiro Mello



MARCAS DA “GESTALT”

Festschrift a Marcos José Müller

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Vanessa Furtado Fontana
(Organizadores)



© 2026 Universidade Estadual do Oeste do Paraná

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizada desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do código penal.



Revisão gramatical e Normalização

Kdu Sena | MC&G Editorial

Ilustração da capa

Tato Carboni

Capa

Glauco Coelho sobre imagem de Tato Carboni | MC&G Editorial

Projeto gráfico e Diagramação

Glauco Coelho | MC&G Editorial

Esta obra foi composta com as famílias tipográficas Niramit e Buckley.

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)

M313 Marcos da Gestalt: *Festschrift* a Marcos José Müller [recurso eletrônico]/ organizadores Claudinei Aparecido de Freitas da Silva e Vanessa Furtado Fontana. – 1. ed. — Cascavel : UNIOESTE ; Rio de Janeiro : MC&G, 2026.
Dados eletrônicos (pdf).

Inclui bibliografia.

ISBN: 978- 65-6115-157-3

1. Müller-Granzotto, Marcos José, 1966- – Crítica e interpretação.
2. Gestalt-terapia. 3. Psicoterapia. I. Título.

F-1706261

CDD23 : 616 . 89143

Bibliotecária: Priscila Pena Machado – CRB-7/6971



DOI: 10.61367/9786561151573

Esta obra está licenciada com uma Licença Atribuição–Não Comercial–SemDerivações 4.0 Brasil

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Rua Universitária, 1619 – Universitário

Cascavel – PR – Brasil

CEP: 85819-110

Telefone (45) 3220-3000



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
MARCAS DA GESTALT	17
1. Marcas Iniciais	17
2. <i>Gestalt</i> como Modelo Ontológico	18
3. Deleuze–Guattari sob a Aura de Merleau–Ponty	23
4. Marcas Finais	26
A TRÍPLICE RAIZ DA EXPRESSÃO NA OBRA DE MARCOS JOSÉ MÜLLER	33
1. A Condição: <i>Gestalt</i> como <i>ratio essendi</i>	33
2. O Limite: Alteridade como <i>ratio cognoscendi</i>	36
3. A Possibilidade: Diferença como <i>ratio fiendi</i>	40
4. Considerações finais	43

DO ARTISTA AO FILÓSOFO, DO FILÓSOFO AO ARTISTA
EXPRESSÃO E METAMORFOSE A PARTIR DE MERLEAU-PONTY _____ 47

Introdução 47

1. Cézanne e Merleau-Ponty: Reaprender a ver o Mundo 49
2. Marcos José Müller: um Ser de Abertura e Confluências 53
3. Tato Carboni: quando a Filosofia Transforma o Olhar 56
4. Quem é Tato Carboni? 57
5. Considerações Finais 59

A REVERSIBILIDADE DO OLHAR: INVISIBILIDADE,
REAL E ALTERIDADE _____ 65

Introdução 65

1. A Reversibilidade do Olhar 65
2. Conclusão 75

UMA FORMIGA COM OLHAR DE CIGARRA _____ 79

FILOSOFIA DA PSICANÁLISE COMO TRABALHO DE RONTEIRA:
MÜLLER-GRANZOTTO ENTRE FREUD, MERLEAU-PONTY, ACAN E PERLS _ 89

1. Nota Inicial: um *Ethos* Pedagógico 89
2. Introdução: um Legado que se Mede por Deslocamentos 90
3. Um Cenário Brasileiro: Aproximações Fáceis, Incompatibilidades Herdadas 92
4. Merleau-Ponty Leitor de Freud:
Expressão, Deslocamento e Inconsciente 95
5. Lacan, o Estranho e o Real: quando a Alteridade não Cabe na Intersubjetividade 98
6. Perls, Leitor de Freud: uma Via Gestáltica para o Problema do Recalque 100
7. Sofrimento, Psicose e Biopoder:
a Clínica como Lugar Filosófico 103
8. Ensino e Orientação: a Espontaneidade como Método Formativo 105
9. A Capacidade de Atravessar
Fronteiras como Legado 107

QUANDO O MUNDO COMUM FALHA: PSICOSE, AMBIGUIDADE E SOFRIMENTO POLÍTICO _____	111
1. Psicose, Sofrimento e Ética Clínica	111
2. O Caso Avatar	114
3. Psicose, Ambiguidade e Ajustamento: para além do Modelo Deficitário	117
4. Psicose e Sofrimento Político no Brasil Contemporâneo: Desamparo, Normatividade e Colapso do Mundo Comum	121
A INTENCIONALIDADE OPERANTE E A “GESTALT” SOB O OLHAR DE MARCOS JOSÉ MÜLLER _____	125
Introdução	125
1. Sobre a <i>Gestalt</i>	126
2. Temporalidade e <i>Gestalt</i>	130
3. O Corpo	134
PARRHESÍA, LOUCURA NO EXEMPLO DE ESTAMIRA: UM ESTUDO FOUCAULTIANO SOBRE SUBJETIVIDADE, VERDADE E RESISTÊNCIA _____	137
1. Metodologia	139
2. Subjetivação e Verdade nos Últimos Escritos de Michel Foucault	143
3. <i>Parrhesía</i> : Coragem da Verdade e Ética do Dizer Verdadeiro	146
4. Práticas de Veridicção e Ontologia do Presente	148
5. Estamira como Gesto de Resistência e Exposição da Verdade	151
6. A <i>Parrhesía</i> Cínica e a Radicalização da Verdade como Modo de Vida	153
7. Estética da Existência e Práticas de si: além da Moral Normativa	155
8. Loucura, Verdade e Resistência: uma Leitura Foucaultiana do Dizer Delirante	156
9. Veridicção, Biopolítica e Exclusão: o Lugar do Lixo	159
10. Estamira e a Ontologia Crítica do Presente	160
11. Considerações Finais	162
ÍNDICE REMISSIVO _____	169
SOBRE OS AUTORES _____	174



Tato Carboni
2025



Apresentação

Em junho de 2026, completa-se o 60º aniversário de Marcos José Müller. A sua obra projeta, indiscutivelmente, uma singular importância no debate dessas últimas décadas de modo que não teve, a contento, um espaço de interlocução suficientemente crítico. Nessa direção, tal ocasião se torna um raro e oportuno momento para se celebrar seu contributo. É assim que, pois, visando dar ensejo à fortuna crítica de Marcos, se gestou a ideia de virmos prestar esse singelo *Festschrift* (livro de homenagem) no ensejo de reunir pesquisadores de inúmeros recantos.

Müller ensaia um longo percurso intelectual como professor. Primeiramente, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS); em seguida, na Unioeste: Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), *campus* de Toledo, instituição na qual ele fora responsável, na condição de tutor, pela fundação do primeiro Programa de Educação Tutorial (PET) na instituição, em 1992, no curso de Filosofia. Em seguida, assume concurso no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e, por fim, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

É em Florianópolis que ele descobre outro terreno fértil de formação: a Psicologia. Na função de psicólogo clínico, atua em diferentes frentes ao fundar a Clínica de *Gestalt*-terapia e a editora UsinaDizer, da qual tem saído seus mais recentes trabalhos; obras essas que vislumbram um horizonte mais maduro de seu engajamento político-social ao redimensionar os

estudos psicológicos numa chave de leitura realmente muito singular e propositiva. Esse projeto, ao mesmo tempo, tem visado um alcance maior ao percorrer a América Latina e a Europa, particularmente, a Espanha.

O que pragmaticamente trazemos, aqui, é um incipiente, mas fecundo material que reúne pesquisadores que, de uma maneira ou de outra, sentiram tocados pelas reflexões de Müller, quer dizer, que instigam, em especial, textos–capítulos inéditos que exploram, em larga medida, o legado de sua produção sob os mais diversos escopos de abordagem que abrange a fenomenologia, a estética, a política, a psicanálise, a clínica psicológica, a *Gestalt* etc. Trata-se, ainda, de colaborações que retratam alguma peça teatral ou filme, que rastreiam algum romance literário, poema ou até mesmo narrativa de histórias vivida com o autor.

Para tanto, a homenagem aqui estendida tem início com o texto **“Marcas da ‘Gestalt’”**, assinado por *Claudinei Aparecido de Freitas da Silva*. O autor então mostra como a noção de *Gestalt*, termo alemão comumente vertido sob a categoria de “estrutura” ou “forma”, é um conceito basilar, para não dizer recorrente, do início ao fim, no curso da obra de Merleau-Ponty e que Marcos José Müller se ocupa ao longo de suas reflexões. Silva então aponta essa inscrição cujo vigor teórico–prático se faz sentir no conjunto da produção de Müller numa aliança multidisciplinar que tem na filosofia e na psicologia, por exemplo, uma audiência reiterada. A *Gestalt* se torna assim o conceito–chave fundamental ou, se quiser, o campo magnético ao redor do qual gravita grande parte do legado teórico–clínico das preocupações de Müller a partir dos problemas hauridos no âmbito da *Gestalttheorie*, conhecida ainda como Psicologia da *Gestalt* ou Teoria da Forma.

Para ilustrar isso, Silva recorre, em sua interpretação, ao artigo inédito de Müller, *Gestalt as an ontological mode*, em *Merleau-Ponty: machinic ontology avant la lettre?*, em que Merleau-Ponty e Deleuze–Guattari são postos em diálogo. A premissa é a ideia de que a noção de *Gestalt* com e para além da própria *Gestalttheorie* e, de passagem, da Psicanálise, se torna o modelo ontológico, por excelência, a fim de cruzar as obras desses autores sob certos aspectos convergentes. O texto de Silva termina por fornecer um balanço geral mínimo quanto à reverberação da noção de *Gestalt* na produção mais recente de Müller, indicando, ao mesmo tempo, a ascendência desde as primeiras incursões reflexivas.

O segundo texto é assinado por *André Dias de Andrade*, com o título **“A Tríplice Raiz da Expressão na Obra de Marcos José Müller”**. Nele, o intérprete examina a contribuição singular de Müller para a filosofia, em particular a de Merleau-Ponty, partindo de sua teoria da expressão até contribuições atuais onde pensa a noção de *Gestalt* como operador ontológico. Andrade então propõe uma sistemática em seus estudos, lendo-os através da tríade filosófica *ratio essendi* (como *Gestalt* expressiva), *ratio cognoscendi* (como alteridade radical) e *ratio fiendi* (como diferença particularizante). Ela permite mostrar como supera limites estritamente fenomenológicos em suas proposições, por intermédio de um diálogo com a psicanálise, com a Psicologia da *Gestalt* e com o estruturalismo. Andrade julga, com isso, demonstrar como Müller desenvolve uma potente ferramenta analítica ao longo de seus escritos, culminando em uma noção não fundacionista mas “produtiva” de Ser.

O terceiro texto-capítulo, de autoria de *Amauri Carboni Bitencourt*, tem por título **“Do Artista ao Filósofo, do Filósofo ao Artista: expressão e metamorfose a partir de Merleau-Ponty”**. *Tato Carboni*, nome artístico do autor que também é pintor, investiga a experiência do encontro entre arte e filosofia por meio de uma trajetória de formação acadêmica, de abertura ao mundo. Tendo como eixo teórico a teoria merleau-pontyana da expressão, o objetivo é descrever a metamorfose do modo de ver, pensar e criar, tanto no âmbito artístico quanto nas demais ações da vida. Marcos José Müller, professor e intelectual singular, por meio de seus cursos e orientações, possibilitou essa experiência, cujo resultado é a criação de *Tato Carboni*. Nesse contexto, a concepção de arte de Paul Cézanne, tal como refletida por Merleau-Ponty, especialmente a proposição de uma e nova perspectiva fundada na experiência perceptiva, corrobora com nosso intento. Em linhas gerais, sustentamos que a passagem do artista ao filósofo e do filósofo ao artista configura uma experiência criativa inovadora, na qual o enlace entre filosofia e arte instauram novas formas de habitar e compreender o mundo.

O quarto capítulo tem por título **“A Reversibilidade do Olhar: invisibilidade, real e alteridade”**, assinado por *Renato dos Santos*. Trata-se, segundo o autor, de propor uma leitura da noção de olhar a partir do diálogo entre a ontologia do sensível de Merleau-Ponty e a

psicanálise lacaniana, ressaltando o papel “**precursor e decisivo**” de Marcos José Müller na abertura dessa chave interpretativa no Brasil. O olhar é pensado não como função do olho ou da consciência, mas como dimensão preexistente, ligada à invisibilidade e ao real. A leitura que Lacan faz de *O Visível e o Invisível* permite situar o olhar como objeto da pulsão escópica (objeto *a*), introduzindo uma cisão entre ver e ser visto. Santos então nos mostra que Müller foi pioneiro ao mostrar que essa concepção não rompe com a fenomenologia, mas a leva aos seus limites ontológicos. O olhar emerge, assim, como operador da angústia e da falta-a-ser do sujeito. A noção lacaniana de extimidade esclarece a alteridade íntima e inquietante que atravessa a experiência subjetiva. Avançando nessa direção, Müller, em suas recentes pesquisas, tem reformulado o conceito de “**outridade**”, nomeando uma alteridade que atravessa o simbólico-imaginário sem destruí-lo. O olhar estrangeiro des-centra o sujeito, invertendo a intencionalidade perceptiva. O texto reafirma, portanto, a fecundidade desse diálogo interdisciplinar inaugurado por Müller, na medida em que se apresenta como reconhecimento e homenagem ao seu legado intelectual de produção filosófica genuína em nosso contexto brasileiro.

O quinto capítulo, “**Uma Formiga com Olhar de Cigarra**”, de autoria de *Wanderley Cardoso Oliveira*, apresenta uma leitura que feita, há tempos, de uma novela de Guimarães Rosa intitulada “Cara-de-Bronze”. Oliveira foca no personagem Grivo, único vaqueiro entre todos que encarna as exigências do fazendeiro Cara-de-Bronze para se reaprender a ver o mundo. Ele tem a força da formiga, mas também o olhar admirado da cigarra, tal como nosso homenageado que, no labor incansável de uma formiga, trabalho após trabalho, compartilha conosco seu olhar de cigarra para o mundo. Em sua origem, este texto do grande escritor mineiro fazia parte do conjunto de sete novelas publicadas por ele em 1956, na obra que tem como título: *Corpo de Baile*. A partir de 1960, esta obra passou a ser editada em três volumes independentes, que são: 1. *Manuelzão e Miguilim*; 2. *No Urubuququaquá, no Pinhém*; e 3. *Noites do Sertão*. A “Cara-de-Bronze” faz parte do segundo volume. É ele que Oliveira utiliza aqui, em sua terceira edição, de 1965a, pela José Olympio. A partir da estória contada nesta novela *Wanderley*, em sua interpretação, compõe

um elogio a(ao) aniversariante, identificando-o como um ser híbrido, uma formiga que tem um olhar de cigarra.

O sexto capítulo, intitulado **“Filosofia da Psicanálise como Trabalho de Fronteira: Müller-Granzotto entre Freud, Merleau-Ponty, Lacan e Perls”**, é assinado por *Gleisson Roberto Schmidt*. Nesse texto, o autor examina as contribuições de Marcos José Müller-Granzotto para a filosofia da psicanálise no Brasil, destacando um traço metodológico persistente: a recusa de opor, como alternativas excludentes, a descrição fenomenológica do vivido e a inteligência metapsicológica do inconsciente. Há três eixos: (i) o diálogo merleau-pontyano com Freud em torno da expressão e do estatuto do inconsciente; (ii) a interlocução crítica com Lacan, sob os operadores do estranho e do real; (iii) a releitura de Perls e da tradição gestáltica como via para reabrir o problema do recalque e do campo clínico. A partir desses eixos, sustenta-se que a originalidade do autor reside menos em sínteses conciliatórias do que em fazer conceitos operarem como testes recíprocos. Nesse gesto, a clínica funciona como lugar de verificação e correção conceitual; e a filosofia, como disciplina de problematização capaz de resistir ao jargão escolarista e à domesticação cultural de Freud, produzindo ainda um legado formativo para pesquisadores em um campo institucional fragmentado.

O sétimo capítulo intitula-se **“Quando o Mundo Comum Falha: psicose, ambiguidade e sofrimento político”**, de *Rodrigo Alvarenga*. Nele o autor analisa a relação entre psicose, sofrimento e política a partir da realidade contemporânea, tomando como referência central a contribuição teórica e clínica de Marcos José Müller-Granzotto no campo da fenomenologia das psicoses. Com base na obra *Psicose e Sofrimento*, o texto examina o caso clínico do atendimento residencial ao jovem que se percebia como um “avatar”, compreendendo-o como experiência-limite capaz de tensionar modelos normativos e deficitários da psicopatologia. A psicose é discutida como forma de ajustamento diante da ambiguidade das demandas sociais, destacando suas implicações éticas e políticas. Em diálogo com a tradição fenomenológica e meu próprio trabalho sobre a ética da alteridade em Merleau-Ponty, sustenta-se que determinadas formas de sofrimento político contemporâneo apresentam ressonâncias estruturais com a ruptura do

mundo comum descrita na clínica das psicoses, pela impossibilidade de suportar a ambiguidade das demandas de outrem. Nesse sentido, o capítulo articula clínica, ética e política, prolongando criticamente as contribuições de Müller-Granzotto para a compreensão do sofrimento psíquico e social no Brasil contemporâneo.

O oitavo capítulo, “**A Intencionalidade Operante e a ‘Gestalt’ sob o olhar de Marcos José Müller**”, tem a assinatura de *Vanessa Furtado Fontana*. A autora examina um recorte do livro de Müller, *Intimidación, Coexistencia y Clínica: Lecturas Gestálticas En Fenomenología y Psicoanálisis*, pondo em evidência sua peculiar persuasão filosófica. Ao se propor a uma abordagem ensaística, Fontana retraça algumas linhas mestras da produção de Müller ao perpassar múltiplos movimentos e pensadores com os quais ele diretamente dialoga de maneira crítica e rigorosa sem perder, é claro, toda uma atenção didática para com o seu leitor guiando-o de forma serena e sutil. O capítulo é dividido então em três tópicos ou momentos, a saber: a *Gestalt*, o tempo e, por último, o corpo.

O novo capítulo é assinado por *Adriano Rodrigues Mansanera*. O texto tem por título “**Parrhesía, Loucura no Exemplo de Estamira: um estudo foucaultiano sobre subjetividade, verdade e resistência**”. O autor então analisa a figura de Estamira a partir das categorias foucaultianas de subjetivação, *parrhesía* e práticas de veridicção. Partindo do documentário de Marcos Prado (2004) e do referencial teórico de Michel Foucault, discutem-se as implicações éticas e políticas da fala de Estamira como gesto de resistência e exposição de verdade. A análise articula conceitos como governo de si, práticas de liberdade, experiência da loucura e regimes de verdade, argumentando que a fala da personagem opera deslocamentos significativos dentro das estruturas disciplinares e psiquiátricas. O objetivo é demonstrar como a trajetória discursiva de Estamira constitui um caso exemplar de *parrhesía* contemporânea, reabrindo debates sobre exclusão, poder e produção de subjetividade.

Fechando assim a justa homenagem, o décimo capítulo, “**Mestre Marcos Müller**”, é um poema assinado por *Cristiano Perius*. Nele, o autor ensaia, em seus versos, a experiência única por ocasião de seu primeiro contato com seu professor em sala de aula. Em tom poético, Perius traz, à memória, tal registro mostrando, ao mesmo tempo, sobre o quanto

essa primeira vivência (*Erlebnis*) repercute em sua formação de maneira realmente vívida e motivadora.

Que o leitor encontre, enfim, nessa lavra, um pujante subsídio de reflexão, de análise maturada promovendo o bom e esperado debate filosófico em nossa cultura nacional.

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Vanessa Furtado Fontana
(Organizadores)



MARCAS DA GESTALT

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

1. Marcas Iniciais

A noção de *Gestalt*, termo alemão que, comumente, é vertido sob a categoria de “estrutura” ou “forma”, é um conceito basilar, para não dizer recorrente, do início ao fim, no curso da obra de Merleau-Ponty. Tal ideia, sob forte influência da fenomenologia de Husserl, teria, desde o princípio, se tornado o conceito-chave fundamental ou, se quiser, o campo magnético ao redor do qual gravita grande parte do legado teórico-clínico e seus problemas no âmbito da *Gestalttheorie*, conhecida ainda como Psicologia da *Gestalt* ou Teoria da Forma.

No caso, em particular, de Merleau-Ponty, essa categoria assume, ao longo de suas incursões fenomenológico-ontológicas, significados e matizes diversos, sobretudo na maneira como o filósofo agencia criticamente a noção de *Gestalt* com e para além da própria *Gestalttheorie* e, de passagem, da Psicanálise. Trata-se de um empreendimento crítico que viria, décadas depois, marcar também as posições de Deleuze-Guattari. É o que sugere o ensaio *Gestalt as an ontological mode*, em *Merleau-Ponty: machinic ontology avant la lettre?*, de Marcos José Müller.

Afinal, qual a proposta dessa leitura e em que medida ela reconfigura o debate em torno desse caro tema no interior da obra merleau-pontyana?

Ao darmos conta desse estado de questão, pretendemos, ao final, propor um balanço geral mínimo quanto à reverberação da noção de *Gestalt* na obra mais recente de Müller indicando, ao mesmo tempo, a ascendência desde as primeiras incursões reflexivas.

2. *Gestalt* como Modelo Ontológico

Antes de tudo, parece-nos instrutivo considerar, em meio a esse cenário, a importância da figura de Kurt Goldstein que, já em 1934, editara *Der Aufbau des Organismus* (*La Structure de l'Organisme* – 1983), texto matricial que, sem dúvida, viria inspirar *La Structure du Comportement*, primeiro grande trabalho de Merleau-Ponty, editado em 1942. É que Goldstein se reapropria da noção de *Gestalt* sob um giro de análise que transcende qualquer interpretação objetivista ou mecanicista, concepção que, inclusive, persistia como pano de fundo dos trabalhos dos psicólogos *gestaltistas*. Essa crítica de princípio encontramos tanto na obra singular de Goldstein quanto na de Merleau-Ponty (vide Silva, 2012), mas, é claro, com acentos e nuances muito próprios.

Seja em Goldstein (mas de uma maneira ainda mais radical) seja em Merleau-Ponty, trata-se de reconhecer, na ideia de *Gestalt*, um novo expediente a fim de superar toda e qualquer dicotomia entre corpo e espírito, sensível e inteligível. Por isso, é o próprio autor de *Le Visible et l'Invisible* quem expressamente afirma numa nota de trabalho na página 246, que “a *Gestalt* contém a chave do problema do espírito”. Isso não é fortuito ou uma afirmação meramente periférica ou mesmo retórica no contexto de seu novo projeto filosófico em curso e que permanecera inacabado. Merleau-Ponty tem aí, em vista, uma crítica de fundo da metafísica, da ontologia clássica em sua feição emblematicamente cartesiana. É que a ontologia tradicional – que tanto viria, de igual modo, influenciar a ciência em geral da qual a *Gestalttheorie* é tributária –, opera com a mesma lógica disjuntiva, objetivista quando se trata de compreender as relações entre alma e corpo, espírito e matéria. Mais: a ciência clássica, em quaisquer de suas variantes, insiste no ideal de um *Kosmothéoros*,

quer dizer, devota um singular apreço à posição do ponto de vista de Sirius encarnado na figura do observador absoluto e imparcial (seja ele metafísico ou cientista) em face de seu experimento numa atitude da mais pura e absoluta indiferença à experiência. Qual experiência?

Trata-se da experiência do mundo, do real, em sua acepção originária, primordial. Essa experiência implica uma nova ordem de inteligibilidade: uma racionalidade alargada capaz de compreender (para além dos limites estreitos da razão ocidental a que nossa herança civilizatória cartesiana se confina) a verdadeira relação entre espírito e corpo, eu e outrem, homem e natureza. Como se vê, o conceito de experiência se amplifica consideravelmente ao perspectivar um horizonte mais vasto e, nessa medida, intersubjetivo do saber, da cultura e da arte, renovando, assim, a própria ciência em seus fundamentos últimos. O retorno à experiência como meio indiviso entre entendimento e sensibilidade se traduz, em suma, na tarefa de uma “nova ontologia”, isto é, uma interrogação do ser mais aberta e plural em regime de “coesão”, e não mais de “cisão”.

Ora, o que permite essa compreensão inédita ou, se quiser, esse passo a mais, à frente, portanto, dos dualismos metafísicos perpetrados até então e tão arraigados em nossa civilização do ocidente? Merleau-Ponty, nessa direção, abre uma pista, a chave mesma que dá acesso à superação de todo idealismo e objetivismo: a noção de *Gestalt*. É essa ideia vindoura e obsessivamente persecutória que vai se maturando cada vez mais ao longo de seus escritos o que permite, indubitavelmente, redesenhar o sentido último da experiência como carne. A *Gestalt* como estrutura se torna uma espécie de “dobra” (noção que, de passagem, será retomada por Deleuze, via Heidegger, mas maturada em Merleau-Ponty). A *Gestalt* é como as duas faces de Janus (cf. Silva, 2024): o princípio pelo qual se entrevê o mais íntimo elo entre o visível e o invisível, o dizível e o indizível: é o que permite pensá-los não como polos opostos e cindidos, mas como as duas faces de uma mesma moeda, o avesso e o direito mediante uma contrapartida secreta.

A *Gestalt*, agora reconfigurada, emerge como um princípio pivô, um movimento dialético sem síntese numa acepção originariamente heraclitiana. É a junção, ou, para dizer com Husserl, como *Ineinander*

(Um-no-outro), num só regime de promiscuidade que a *Gestalt* visa ao subverter a lógica clássica e, com ela, todo ideal metafísico que ainda subsista. Ela implica uma reforma radical da ontologia, inclusive da analítica existencial de cariz heideggeriana: é que inexiste separação entre o ontológico e o ôntico, entre o empírico e o transcendental, não havendo mais diferença ontológica. Tal dualismo, a bem da verdade, se revela como um falso pressuposto, na medida em que interrogar a experiência em sua figuração total, integral ou holística implica, pois, em acercá-la num regime em que não há mais divisões, sobreposições, hierarquias.

A *Gestalt* entra em cena como uma categoria nuclear, haja vista que desconstrói todo princípio egoico absoluto: ela implacavelmente reage contra o ideal de transparência, de uma razão disjuntiva e autárquica, de uma razão que se pretende soberana capaz de delimitar o real, esfacelá-lo em nome de qualquer presunção infinita ou ilimitada. O acento maior da crítica merleau-pontyana ao ideal clássico da razão é o de que esta última sempre buscou refúgio em certa ideia de subjetividade e, com isso, acreditou-se fielmente ser possível permanecer *in absoluto*, impermeável ao mundo e à história. Esse ideal de razão se comporta presuntivamente como imune a todo contágio, ou seja, criteriologicamente alheia ao que há de ambíguo na experiência em nome, pois, do ideal de transparência. Ora, o que a ideia de *Gestalt* nos ensina quanto a isso?

A primeira lição é a de que não há um comando intencional, um pedestal transcendental desde onde a significação do mundo e do corpo irradia como instância prévia. Isso significa, em termos merleau-pontyanos, que tal significação não depreende de uma fonte última e eterna de um Ego, mas radica-se no tempo como estrutura originária.

É o que perspectiva, por exemplo, a *Phénoménologie de la Perception* (Merleau-Ponty, 1945, p. 620–621) ao se reportar à *Gestalt* como uma “estrutura temporal autônoma”; ou, se quiser, anos depois, a “*Gestalt* temporal balizada” (Merleau-Ponty, 2020, p. 57). Como retrata o texto de Müller, em pauta:

a Gestalt é a espontaneidade do passado à disposição dos vínculos desencadeados pelos atos corporais na medida em que são convocados pelas coisas e por outros corpos como dimensão futura. Trata-se da espontaneidade do tempo para

dar aos corpos uma orientação disponível para a reinvenção. O nome que Merleau-Ponty dá a essa espontaneidade é “expressão” (Müller, [s. d.]).

Ao ressignificar a noção de expressão, Merleau-Ponty refunda, por assim dizer, a noção de *Gestalt*; visando, é claro, liberar-se do arcabouço crítico fenomenológico dos primeiros trabalhos. É em direção a uma *nouvelle ontologie* que o filósofo se orienta e, com isso, melhor se acerca da experiência e do ser interrogado por essa. Esse ser não é mais uma essência em que, na maneira clássica, diretamente acederíamos a título de um objeto, mas um horizonte que nos circunda de modo indireto, alusivo, lateral, oblíquo. Esse ser é o ser de indivisão, assumindo aí um sentido radical e originariamente holístico do ponto de vista gestaltico: é o Ser tomado em sua prefiguração grega como elemento geral, total: é a totalidade relativa às partes das nossas experiências, sejam elas perceptivas ou simbólicas. É essa nova percepção como tarefa ontológica que se compreende como retorno à *Lebenswelt*, isto é, regresso àquilo que permanecera intacto, em estado bruto ou selvagem, e que cabe, agora, arqueologicamente escavar, desbravar. É o Ser Bruto ou Espírito Selvagem.

No fundo, Merleau-Ponty quer pensar o impensado, isto é, adentrar certa profundidade anterior ao pensamento; trata-se de um retorno àquela estrutura primeira, barroca, aquele lençol de sentido bruto do mundo com subsolo da razão. É por isso que ele passa, sobretudo, nos escritos tardios, a fazer menção a um novo projeto em curso, trabalhando metáforas como essas, à primeira vista, esdrúxulas, mas que insistem em apontar para uma terceira dimensão aquém do sujeito e do objeto, isto é, interrogando a ideia mesma de uma Natureza primordial ou Terra originária como substrato arqueológico. É sob o signo peremptório dessa arqueologia que o filósofo dá vazão a necessidade de uma “psicanálise da natureza” numa aproximação, evidentemente, para com Freud.

A proximidade com o fundador da psicanálise, já desde os seus primeiros livros, se torna cada vez mais uma tônica recorrente em meio a esse trabalho maturado de Merleau-Ponty de retomada e aprofundamento. Ele retoma e aprofunda conceitos corolários da obra freudiana a fim de, por meio da noção de *Gestalt*, pensar radicalmente a unidade indissolúvel entre o real e o imaginário (em franca e direta oposição inclusive à “psicanálise existencial” sartriana). Isso tudo, sabidamente, nos leva a revisitar não só a letra, mas também o espírito mesmo da psicanálise mediante uma reinterpretação da noção de pulsão. É bem verdade que tanto Husserl quanto Freud conviveram com Brentano (1944)

e deste extraíram importantes consequências teóricas. Nesse registro, como o artigo em tela denota, a noção freudiana de pulsão se associa à teoria de Brentano a propósito da autonomia dos fenômenos psíquicos ao se articularem em todos gestálticos. Mais do que isso, a teoria das pulsões de Freud absorve o formato *Gestalt* que Brentano atribui aos fenômenos psíquicos.

Esse aspecto se torna mais explícito, por exemplo, na reinterpretação da noção de “id”. Fato é que Merleau-Ponty acredita encontrar, nessa hipótese conceitual, um expediente privilegiado a fim de ressignificar a capilar ideia de *Gestalt*. A autonomia do “id” ao produzir articulações simbólicas independentemente da consciência perfaz uma forma de apresentação da noção de *Gestalt*. Esta é o que subjaz numa expressividade mútua dos elementos envolvidos em que cada elemento exprime, para além da sua particularidade, um traço ligado aos elementos dos quais se diferencia tais como a pulsão de vida e a finitude (pulsão de morte). Como atesta o ensaio de Müller, aqui em exame,

a *Gestalt* é um uso ampliado da noção de pulsão inconsciente, ou seja, o inconsciente pulsional não se restringiria – como em Freud – ao simbolismo esquecido (devido ao recalque), mas envolveria tudo o que funcionaria como significante, ou seja, tudo o que pode ser dito (Müller, [s. d.]).

Em resumo: “a *Gestalt* é a unidade aberta, espontânea e não realizada desencadeada pela expressividade das partes envolvidas”, diz-nos Müller ([s. d.]). Como vemos, somos transportados novamente para o horizonte holístico ou, se quiser, gestáltico vislumbrado nessa conceptualização. É sob esse prisma que a conexão entre o psíquico e o fisiológico é entrevista, pois se Merleau-Ponty quer pensar o entre-dois, ou seja, a junção íntima, última e indiscernível entre o natural e o cultural, eu e outrem, isso só pode ser compreendido via uma nova chave de leitura: a própria *Gestalt*.

É por meio desse movimento conceitual que o texto, em pauta, se mostra ainda mais incisivo e, ao mesmo tempo, propositivo ao revisitar a obra de Deleuze-Guattari, reconhecendo nessa, a par de suas diferenças, um campo fértil de proximidade para com Merleau-Ponty. Esse é, indubitavelmente, outro grande alcance do artigo de Müller, na medida

em que se abre uma interlocução não entrevista pela literatura crítica dos intérpretes de Merleau-Ponty e de Deleuze em geral. Dizendo de outro modo, trata-se de reconhecer o quanto de merleau-pontyano há em Deleuze, isto é, o débito ainda incalculável deste naquele, cujos escritos tardios como *Le Visible et l'Invisible* reverberam um experimento consideravelmente instrutivo. Senão, vejamos mais de perto.

3. Deleuze–Guattari sob a Aura de Merleau–Ponty

O que o artigo de Müller nos mostra é que, embora Deleuze e Guattari (2010) nunca reconheceram em Merleau-Ponty uma antecipação das suas teses ontológicas, a crítica ao ideal de transparência, a crítica, portanto, a todo objetivismo e idealismo assentados na teoria clássica da representação, é uma investida que os “filósofos da diferença” importam do mesmo fundo acústico que ressoa contra a fenomenologia clássica realizada justo sob as mãos de Merleau-Ponty. É este, afinal, quem primeiro projetara, em sua nova ontologia, a possibilidade de uma gramática não mais assentada no velho léxico ou vocabulário metafísico clássico. Mais que isso: Merleau-Ponty se posiciona contra a fenomenologia clássica, isto é, ortodoxamente, husserliana. Em que medida?

Na medida em que não há mais uma intencionalidade ancorada no Eu puro, numa consciência metodicamente depurada da experiência mais geral. Em que pese o alcance da investida fenomenológica husserliana em despsicologizar o Eu, em filtrar esse de todo resquício substancialista e ver nele uma dinâmica própria, a consciência permanece ainda como uma mônada. Husserl descreve o fluxo temporal da consciência nos marcos de um idealismo, posição essa jamais abdicada, do início ao fim, de seu projeto. O idealismo fenomenológico transcendental nada mais é, uma vez elevado à sua radicalização última, do que o inventário moderno, ultramoderno, de que a subjetividade pode ainda ser salva se não renunciarmos aos passos requeridos pela analítica intencional. Não há verdadeiramente fenomenologia, assevera Husserl, se prescindirmos da época e suas operações.

Pois bem: é verdade que é preciso ir além de todo substancialismo ou essencialismo como Husserl já tivera prefigurado, e é essa alusão que reencontramos também na abertura do *Anti-Édipo* em que Deleuze e Guattari (2010) se dão conta de que não há distinção entre regiões ontológicas anteriores, por exemplo, entre sujeito e objeto, ou entre realidade psíquica e material: “O desejo e o seu objeto constituem uma só e mesma coisa: a máquina como máquina de uma máquina” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 43). Trata-se, enfim, de reconhecer que o desejo não é uma qualidade ou propriedade adstrita à

psiquê, mas o princípio imanente do funcionamento das máquinas desejantes. A partir daí já não é mais possível evidentemente acompanhar Husserl e a fenomenologia. Ao mesmo tempo, Deleuze e Guattari admitem que as sínteses passivas que formam os objetos parciais são processos “inconscientes”. Dizem mais: que esse campo inconsciente de fundo se reporta à dimensão produtiva das máquinas desejantes.

Sob tal prisma, o que o texto aqui comentado expõe é precisamente uma mesma intenção de base, um modelo ontológico que parece ressignificar, embora por diferentes linguagens, a própria teoria das pulsões de Freud convocando, no interior desse modelo, Merleau-Ponty e Deleuze. Como observa o texto de Müller, “poderíamos até comparar as ‘figuras expressas’ no Ser-bruto com os ‘objetos parciais’ decorrentes da auto-implicação de uma dinâmica de diferenciação – e que é a dinâmica correspondente à ontologia do maquínico” ([s. d.]). Ora, o que vige nesse modelo explicativo é um só movimento gestáltico na perspectiva, como é evidente, de uma ontologia do desejo.

Assim, esse modo diverso de pensar o desejo transfigura como uma espécie de ontologia maquínica *avant-la-lettre*; algo, aliás, que, em certa medida, muito se aproxima da metáfora merleau-pontyana do quiasma como entrelaçamento num sentido pós-leibiniziano. É o que propriamente Merleau-Ponty ilustra, em sua obra póstuma, ao figurar o quiasma como “a verdade da harmonia preestabelecida” (1964, p. 315). Trata-se de compreender “que não há apenas rivalidade eu-outrem, mas co-funcionamento: funcionamos como um único corpo [...]. Assim, o quiasma não é somente troca eu-outro [...], mas também troca de mim e do mundo” (Merleau-Ponty, 1964, p. 268). O filósofo se reorienta, nesse momento, noutra via interrogativa com e para além de Leibniz e sua ontoteologia sob um pano de fundo gestáltico: como sugerido pelo artigo, em questão, Merleau-Ponty é levado a

redescrever a articulação da *Gestalt* em termos ampliados, que incorporam processos biológicos e elevam a *Gestalt* à condição de uma *omnitudo realitatis*, que nada mais é do que um processo carnal (ou, talvez, algo de maquínico, como Deleuze e Guattari viriam a formular mais tarde) (Müller, [s. d.]).

O que o texto “*Gestalt as an ontological model*” sugere, com isso, é de que a noção de *Gestalt* insurge aí “como dinâmica de diferenciação que, para existir, evoca convivência entre os que diferem; a mesma coexistência que Merleau-Ponty metaforiza sob a noção de quiasma” (Müller, [s. d.]). Advoga-se, portanto, a tese da identidade na diferença cuja harmonia não se opera no sentido de uma monadologia fechada, mas como campo aberto de relações. Fato é que, do ponto de vista ontológico, não há mais

substâncias, mas figuras parciais articuladas por meio de relações (ou expressões) maquínicas da matéria em seus infinitos desdobramentos ou giros. Dessa forma, o artigo de Müller revela que cada desdobramento ou torção da matéria é uma máquina desejan-te: figura. O que está em jogo então? A tese da harmonia na diferença, sem coincidência.

Ora, Deleuze soube bem perceber o alcance dessa desconstrução ontológica da intencionalidade; movimento que vai da *Phénoménologie de la Perception*, ao *Le Visible et l'Invisible* ao entrever o quiasma como “entrelace, torsão mundo-sujeito, dobra” (Deleuze, 2011, p. 173). Em Merleau-Ponty, esse princípio de torsão, deleuzianamente aqui entrevistado sob o signo da *nouvelle ontologie*, traduz, a bem da verdade, uma espécie de logos mais fundamental, o “logos do mundo estético”, como dobra carnal do logos (Silva, 2023), emblema, pois, de uma “reabilitação ontológica do sensível” (Merleau-Ponty, 1960, p. 210). É sob essa ótica que a própria expressão se torna o processo de constituição de um Ser de indivisibilidade, ora presente, ora latente, ora figura, ora fundo; estabelecendo-se como uma unidade implícita do processo de diferenciação como vimos, há pouco, na releitura leibniziana de *Le Visible et l'Invisible*. É aí, enfim, que reencontramos, uma vez mais, a procedência e a força ontológica exercida pelo conceito de *Gestalt*.

Tal força, diga-se de passagem, já se projeta nos anos 1950 numa série de cursos no Collège de France ministrados por Merleau-Ponty e que corroboram justo a intenção programática do artigo em apreço. Trata-se de reconhecer justo a *Gestalt* como potência interrogativa de um modelo ontológico. É assim que, em *Le Monde Sensible*, se nota se “a *Gestalt* dá acesso ao fenômeno” (Merleau-Ponty, 2011, p. 186) é também porque ela “*Gestalt*, é movimento como momento figural, isto é, movimento como revelador do ser” (Merleau-Ponty, 2011, p. 173).

Em *Parcours Deux*, ao trabalhar a experiência da linguagem, Merleau-Ponty descobre uma “SubPalavra” – ou, “antes, que cada palavra não é senão uma dobra na palavra, que ela é, em sua natureza, *figura sobre um fundo* (de silêncio ativo ou *Gestalt*)” (Merleau-Ponty, 2000, p. 271). Eis porque “há, no sentido de Claudel, um *Etwas*, uma *Gestalt* que se vive interiormente de sua carne para deixar transparecer uma estrutura, uma massa trabalhada do interior por uma espécie de ebulição, um oco no

Ser, um desvio em relação a não-diferença ou à in-diferença” (Merleau-Ponty, 2000, p. 271–272).

Se como, em *Le Problème de la Parole*, “na unidade da língua, a *Gestalt* encerra uma unidade existencial” (Merleau-Ponty, 2020, p. 212), essa unidade só pode ser pré-lógica, liberada, dessa feita, do ídolo do intelecto e, por isso mesmo, compreendida a título de dobra, de quiasma. Os cursos sobre *La Nature* também indicam claramente esse viés ao considerar a *Gestalt* como expressão de uma “ontologia estrutural” (Merleau-Ponty, 1995, p. 299), expressão essa como dialética do positivo e do negativo, da parte e do todo instituindo-se, pois, como matriz ontológica.

É manejando, pois, esse conceito que o texto de Müller visa um novo ângulo, acompanha um movimento de pensamento que jamais deixara de franquear à experiência o seu real peso e estatuto. O artigo contemporiza autores diversos – de Freud a Deleuze-Guattari – ao dar vazão à noção de *Gestalt*; ideia essa que acena um gesto conceitual decisivo a fim de compreender outra tarefa do pensamento. Trata-se de um movimento reflexivo que também Lévi-Strauss (1980), interlocutor próximo de Merleau-Ponty, perspectivara em suas pesquisas etnológicas ao ressignificar a antropologia do século passado por meio de uma categoria que lhe era afetivo e intelectualmente cara.

4. Marcas Finais

À guisa de conclusão, a fina leitura mülleriana ensejada pelo artigo em pauta convida-nos a olhar para um ângulo de abordagem ainda não entrevisto pela crítica e pela literatura deleuziana particularmente sobre a fenomenologia e a ontologia e, em particular, sobre Merleau-Ponty. Como bem oportunamente observa Barbaras (2021), numa Live, no Canal *Agenciamentos Contemporâneos*, Deleuze nem sempre indica a suas fontes: “ele apaga suas fontes e quanto mais elas importam, mais ainda ele as apaga e um caso paradigmático sob esse aspecto, é justamente Merleau-Ponty que, aliás, recebia Deleuze quando ainda jovem todas as quintas-feiras em sua residência para conversações”¹.

¹ Outro caso sintomático, para não dizer perplexo, bem assinalado por Barbaras (2021), diz respeito a Derrida. A professora Alice Mara Serra (UFMG) intervém no debate a propósito da crítica der-

É sob esse pano de fundo que o texto de Müller faz jus a tal débito reflexivo. Isso sem deixar de agregar o contributo decisivo da psicanálise numa releitura *sui generis* e que será aquela que Merleau-Ponty, do início ao fim de sua obra, sempre consagrou ao legado de Freud e que muito impactou o cenário das ideias na França. A noção de *Gestalt* aí (estrategicamente pensada por Müller, com toda a carga semântica que lhe própria e, portanto, rica) é um propositivo indicativo desse elo comum que, como dissemos, nem sempre é entrevisto pela crítica em autores cujo labor filosófico trilha caminhos, marcas muito próprias. Essas marcas são o que incitam, perfazem as marcas de um percurso como o conjunto da obra de Müller em diferentes frentes nesses últimos tempos que vale ao menos aqui a pena mesmo que sumariamente demarcar.

Müller, em *Merleau-Ponty, Acerca da Expressão* (2001) – objeto de sua tese de doutorado – exprime um desses primeiros movimentos, ao lado, é claro, da sua fecunda dissertação de mestrado não publicada, *Merleau-Ponty, uma Ontologia Indireta* (1991). A incursão desses dois primeiros trabalhos anuncia, respectivamente, um percurso único, quer dizer, traz-nos um primeiro mapeamento de uma trajetória que se matura cada vez mais, tendo como paragem a obra de Merleau-Ponty.

Já *Fenomenologia e Gestalt-terapia* (2007) acena outro movimento decisivo que tem na categoria de *Gestalt* um princípio corolário altamente nuclear e multidisciplinar. Nesse promissor trabalho, Müller figura não só como filósofo, mas também como psicólogo, trazendo, pois, para o espaço clínico uma experiência singular que tanto impregna o trabalho filosófico. Nem é preciso dizer sobre o quanto Merleau-Ponty continua sendo uma fonte inspiradora nesse sentido.

Em 2009, vem a público *Fenomenologia y Terapia Gestáltica*. O acento gestáltico, do ponto de vista terapêutico, se incorpora ao fazer

ridiana em *Le Toucher* (2000) sobre Merleau-Ponty, o que Barbaras, de pronto, observa: “Dá pra ver que Derrida não conhece muito bem Merleau-Ponty. Ele lê Merleau-Ponty através de Françoise Dastur. A crítica é fraca e baseada numa compreensão muito limitada de Merleau-Ponty e que, portanto, parece pouco convincente. Me parece irrelevante. Até porque Merleau-Ponty tem um pensamento da alteridade muito profundo. Pra falar a verdade, talvez seja o filósofo mais profundo sobre a questão da alteridade, a questão do outro, outrem (*autrui*) [...]”. Enquanto Husserl se foca no outro como primeira alteridade, Merleau-Ponty pensa o mundo como a primeira alteridade de maneira que é a partir dessa alteridade originária que se torna possível a comunicação com outrem [...]. Enfim Derrida não consegue perceber isso a ponto de medir a importância de Merleau-Ponty sobre essa matéria”.

fenomenológico. Já, três anos depois, outros dois notáveis empreendimentos tomam lastro. Trata-se, respectivamente, de *Psicose e Sofrimento* (2012a) e de *Clínicas Gestálticas: sentido ético, político e antropológico da teoria do self* (2012b). Como se vê, ambos os trabalhos buscam nortear e, portanto, melhor articular, sob a perspectiva de uma clínica gestáltica, questões centrais de nossa época como o tema da psicose, o componente psíquico do sofrimento emaranhados ético-político-antropologicamente com a teoria do self.

Já, um ano após, o leitor é brindado por *Biopoder, Totalitarismo y la Clínica del Sufrimiento* (2013a) e *Psicosis y Creación* (2013b). Permanece à baila, nesses trabalhos, o fenômeno da psicose e do sofrimento; só que, agora, sob o prisma da problemática do biopoder e do totalitarismo no mundo contemporâneo.

Em 2014, *Inclusão Psicossocial na Cultura* é um novo projeto. Müller insiste no caráter psíquico e social na formação do mundo cultural nos novos tempos ao pensar, a partir de tal intersecção, o elemento da inclusão. Aí a fonte mais inspiradora não poderia ser outra, qual seja, a da ideia merleau-pontyana de uma “racionalidade alargada” capaz de pensar um terreno comum em que tanto eu e outrem, o primitivo e o civilizado possam se encontrar. Merleau-Ponty dissera que essa é a tarefa de nosso tempo, “a tarefa, pois, alargar nossa razão para torná-la capaz de compreender aquilo que em nós e nos outros precede e excede a razão” (1960, p. 154).

Em 2019, vem a lume *Outros num Casamento: ensaios literários em Filosofia, Psicanálise e Gestalt*. Aí, como o próprio subtítulo sugere, o conceito de *Gestalt* marca, uma vez mais, seu sentido e alcance. Müller opera a riqueza de tal noção a partir da (con)vivência matrimonial em que outrem ocupa um lugar interpelativo. Trata-se de pensar a “harmonia na diferença”, ou seja, o caráter ora repetitivo, ora misterioso que tal vivência (*Erlebnis*) encerra no âmbito mais próprio da alteridade, em carne e osso. Esse registro toma também um acento literário-psicanalítico como investida transdisciplinar.

Sob o mesmo marco conceitual da *Gestalt*, outro trabalho já aparece em 2022: *Intimidación, Coexistencia y Clínica: lecturas gestálticas en fenomenología y psicoanálisis*. Como o próprio autor sinaliza ao seu leitor, trata-se, nesse livro, de

[...] reconhecer, nas leituras merleau-pontyanas das diferentes formas de emprego dos significantes “Gestalt” e “inconsciente” – destacados na fenomenologia da consciência íntima do tempo de Husserl, na teoria da percepção dos psicólogos da Forma e sua aplicação por Goldstein, a compreensão dos ajustes organísmicos, assim como na teoria freudiana sobre a existência de um simbolismo autônomo – uma “matriz” para pensar o diálogo clínico, como resposta à pergunta: que é a intimidade no âmbito da coexistência e em que sentido, desde o ponto de vista da intimidade, pode haver algo como a outridade? (Müller, 2022).

Nosso autor põe, em exame, um tema capilar de nossa época: a intimidade. É verdade que Giddens, em seu clássico trabalho *A Transformação da Intimidade* (1993), abre, de um modo muito próprio, o problema. Ao mesmo tempo, Müller, de uma maneira ainda mais densa, sobretudo, do ponto de vista fenomenológico-gestáltico, ensaia com todo o rigor que lhe é característico um experimento singular ao contextualizar o tema em diferentes, mas complementares chaves de leitura à luz, inclusive, da prática clínica.

Assim, Müller prossegue suas investigações sem perder também o vínculo entre clínica e política num espectro mais amplo tendo na noção de *Gestalt*, um guia conceitual de primeira ordem. Prova incontestado disso são os trabalhos *Discursos, Narrativas y Otredades: ensayos en Gestalt Abierta* (2023a), *Lecturas Gestálticas: en psicoanálisis y estructuralismo* (2023b) e, mais recentemente, *Enfoque Gestáltico en las Otredades y los Cuerpos Vulnerables* (2025). Cada um deles revela, inequivocamente, um percurso próprio mais interligado sempre a partir daquele agenciamento categorial revestido carnalmente na noção de *Gestalt*. Müller investe, atenta e rigorosamente, seja via o aporte fenomenológico, seja estruturalista, uma retomada crítica da psicanálise a fim de compreender as questões de *l' heure présente*. Mais: adentra em nosso próprio tecido social contemporâneo ao diagnosticar o sintoma recorrente dos “corpos vulneráveis” indicando, aí, a possibilidade mesma da outridade, isto é, desse outrem que também é corpo na tessitura de nossas relações. Trata-se de melhor se acercar uma outridade que é uma subjetividade desde já investida de intencionalidade ou libido. O outro se torna, desde então, um horizonte narrativo – é preciso dar voz a ele – de maneira

que saibamos reconhecer, na experiência do corpo, não só um discurso erótico, mas dispositivos de poder instalados.

Dito tudo isso, conforme vemos, a noção de *Gestalt* é um expediente conceitual que acompanha, desde o início, o trabalho de Müller como um vetor decisivo e isso tanto do ponto de vista especulativo-filosófico quanto prático-clínico. Isso por si só revela um sentido e alcance incomensurável de uma obra vigorosa ainda em curso. O mérito incontestável desse empreendimento, ao tomarmos, por exemplo, o seu belo artigo *Gestalt as an ontological mode in Merleau-Ponty* revela, de uma só vez, o caráter multifacetado de sua longa produção, com perdão do clichê, ao “unir o útil e o agradável”, mostrando sobre o quanto Merleau-Ponty não inspira somente Deleuze, Guattari e os próceres interlocutores e pensadores da diferença (como Foucault), mas também (num raio de abrangência) o universo das artes, o mundo da política, o terreno próprio da psicologia e das ciências em geral.

São essas marcas – no vasto conjunto da produção de Müller – que permitem alinhar o(a) seu leitor(a), fazendo-o(a) acompanhar mais de perto marcas que têm o selo da noção de *Gestalt* como categoria fundamental e, nessa extensão, sem receio de dizer, como ideia revolucionária. A nosso ver, ao ter mãos essa imensa lavra produtiva, pode-se, portanto, reconhecer em seu autor bem mais que um arguto intérprete, um pensador livre, inquieto e, acima de tudo, propositivo. Sigamo-nos.

Referências

BARBARAS, R. O pensamento filosófico de Renaud Barbaras. 21. 05.2021. In: *Canal Agenciamentos Contemporâneos* (Curadoria de Alex Fabiano Correia Jardim e Claudinei Aparecido de Freitas da Silva / You Tube). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YdZuDbCZbcw> Acesso em: 18 maio 2026.

BRENTANO, F. C. *Psychologie du point de vue empirique*. Tradução de: M. Gandillac. Paris: Aubier, 1944.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2010.

DERRIDA, J. *Le toucher*, Jean-Luc Nancy. Paris: Galilée, 2000.

GIDDENS, A. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. Tradução de: Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1993.

GOLDSTEIN, K. **Der aufbau des organismus**. Haag: Martinus Nijhoff, 1934.

GOLDSTEIN, K. **La structure de l'organisme**: introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine. Tradução de: E. Burkherdt; J. Kuntz. Paris: Gallimard, 1983.

LÉVI-STRAUSS, C. A noção de estrutura em etnologia. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Textos selecionados**. Tradução de: Eduardo P. Graeff. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 1–43. (Coleção Os Pensadores)

MERLEAU-PONTY, M. **La nature**. Paris: Seuil, 1995.

MERLEAU-PONTY, M. **La structure du comportement**. Paris: PUF, 1942.

MERLEAU-PONTY, M. **Le monde sensible et le monde de l'expression**: cours au Collège de France: notes, 1953. Genève: MétisPresses, 2011.

MERLEAU-PONTY, M. **Le problème de la parole**: cours au Collège de France, notes, 1953–1954. Genève: MétisPresses, 2020.

MERLEAU-PONTY, M. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, M. **Parcours deux (1951–1961)**. Lagrasse: Verdier, 2000.

MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, M. **Signes**. Paris: Gallimard, 1960.

MÜLLER, M. J. Del psiquismo a la otredad: las lecturas de Politzer, Merleau-Ponty y Foucault sobre la singularidad en la clínica freudiana. **Unisinos Journal of Philosophy**, [s. l.], v. 24, n. 3, p. 1–14, 2023c.

MÜLLER, M. J. **Biopoder, totalitarismo y la clínica del sufrimiento**. São Paulo: Summus, 2013a.

MÜLLER, M. J. **Clínicas gestálticas**: sentido ético, político e antropológico da teoria do self. São Paulo: Summus Editorial, 2012b.

MÜLLER, M. J. **Discursos, narrativas y otredades**: ensayos en *Gestalt* Abierta. Florianópolis, SC: UsinaDizer, 2023a.

MÜLLER, M. J. **Enfoque gestáltico en las otredades y los cuerpos vulnerables**. Florianópolis, SC: Usinadizer, 2025.

MÜLLER, M. J. **Fenomenologia y terapia gestáltica**. Santiago: Quatro Vientos, 2009.

MÜLLER, M. J. *Gestalt* as an ontological mode. In: **Merleau-Ponty**: machinic ontology avant la lettre?. [S. l.: s. n.], [s. d].

MÜLLER, M. J. **Inclusão psicossocial na cultura**. Florianópolis, SC: Instituto Müller-Granzotto, 2014.

MÜLLER, M. J. **Intimidad, coexistencia y clínica**: lecturas gestálticas en fenomenología y psicoanálisis. Florianópolis, SC: UsinaDizer, 2022.

MÜLLER, M. J. **Lecturas gestálticas**: en psicoanálisis y estructuralismo. Florianópolis, SC: UsinaDizer, 2023b.

MÜLLER, M. J. **Merleau-Ponty, acerca da expressão**. Porto Alegre, RS: EDIPU-CRS, 2001.

MÜLLER, M. J. **Merleau-Ponty, uma ontologia indireta**. Porto Alegre, RS: UFRS, 1991.

MÜLLER, M. J. **Outros num casamento**: ensaios literários em Filosofia, Psicanálise e *Gestalt*. Florianópolis, SC: UsinaDizer, 2019.

MÜLLER, M. J. **Psicose e sofrimento**. São Paulo: Summus Editorial, 2012a.

MÜLLER, M. J. **Psicosis y creación**. São Paulo: Summus, 2013b.

MÜLLER-GRANZOTTO, M. J.; MÜLLER-GRANZOTTO, R. L. **Fenomenologia e gestalt-terapia**. São Paulo: Summus Editorial, 2007.

SILVA, C. A. F. A dobra carnal do logos: Merleau-Ponty e o prodígio da linguagem. **Revista Perspectiva Filosófica**, [s. l.], v. 50, n. 3, p. 261–282, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/perspectivafilosofica/article/view/258445>. Acesso em: 10 maio 2026.

SILVA, C. A. F. A estrutura do sentido: Goldstein e Merleau-Ponty. **Trans/Form/Ação**, Marília, SP, v. 35, n. 3, p. 133–156, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/MH3bQkVnLHwk6R876mXWVWp/?lang=pt>. Acesso em: 10 maio 2026.

SILVA, C. A. F. As duas faces de Janus: Merleau-Ponty e a noção lévi-straussiana de estrutura. In: SILVA, C. A. F.; FURLAN, R. (orgs.). **Figuras da carne**: diálogos com Merleau-Ponty. São Paulo: Cultura Acadêmica; São Carlos, SP: Pedro & João, 2024. p. 169–194.



A TRÍPLICE RAIZ DA EXPRESSÃO NA OBRA DE MARCOS JOSÉ MÜLLER

André Dias de Andrade

1. A Condição: *Gestalt como ratio essendi*

Desde sua primeira e incontornável obra sobre o problema da expressão em Merleau-Ponty (Müller, 2001), um tema que divide opiniões desde a época em que Merleau-Ponty o formulava, Marcos José Müller abre uma via de estudos que abrange diversas questões da filosofia contemporânea. Não é possível resumir a sua obra, toda circunscrição beira à injustiça para com a vastidão e importância de seus escritos, mas parece que a leitura original e contundente de Müller se faz em prol da dimensão inestimável, tanto quanto insondável, da alteridade como tema filosófico e de seus desdobramentos em processos de diferenciação.

Isso porque reconhece algo de inédito na proposição merleau-pontyana de que o comportamento “não é uma coisa, nem uma ideia”, e sim uma “forma” ou *Gestalt* (Merleau-Ponty, 1942, p. 138), o que só ganha sentido através de uma leitura menos afeita à fenomenologia, mas que

toma contornos cada vez mais próprios, junto de uma importante contribuição da psicanálise e do estruturalismo – justamente, consoante aos temas da alteridade e da diferenciação. Pois afirmar que o comportamento deve ser entendido em termos gestálticos, e não segundo dicotomias tradicionais, obriga a considerar a *Gestalt* como um novo tipo de ser, carente de uma ontologia própria. Doravante, Müller expande então sua compreensão para além da intencionalização que Merleau-Ponty primeiramente propunha a fim de liberar tal noção da ontologia tradicional (Merleau-Ponty, 2000, p. 102); pois, como o leitor atento demonstra, ela passa a admitir uma dimensão de invisibilidade inaudita.

Lacan é recuperado como um interlocutor que não apenas conhecia Merleau-Ponty, mas também teria dívidas para com ele, assim como possíveis dádivas conceituais para lhe oferecer, nutrindo-se e nutrindo seu próprio pensamento; porque, a partir da amizade e diálogo cada vez maior entre ambos, Müller soube compreender de maneira oportuna um mútuo impacto teórico. Em suas palavras,

É como se Lacan tivesse ajudado Merleau-Ponty a compreender o verdadeiro estatuto das interpretações freudianas, as quais não estão regidas por um princípio ou modelo a priori, mas se deixam conduzir pelo que emerge na livre associação como o símbolo daquilo que, muito antes de estar separado, escondido sob o manto da linguagem, apresenta-se espalhado por toda parte como uma precessão (*precéssion*) (Müller, 2013, p. 382).

Vemos como esta dimensão invisível do olhar ganha em compreensão a partir da psicanálise e, sobretudo, da figura radical da alteridade e do Real lacaniano. Radicalidade é o termo apropriado; já que, embora Merleau-Ponty tematize a noção em suas últimas obras, não é de se esquecer a importância que a fenomenologia possui em seus escritos, não apenas no título da sua *Fenomenologia da Percepção* (1945), mas também em todos os estudos, cursos e notas que consagra a Husserl, Heidegger, Gurwitsch entre outros, até o fim de sua vida. Ora, uma tal filosofia da “luz”, daquilo que se mostra, manifesta, desvela, evidencia, encontra resistência ao enfrentar a invisibilidade como algo de completamente outro, e não é à toa que ausência e presença somente podem ser pensadas em uníssono desde Husserl, o que o próprio Merleau-Ponty

ainda conserva sobretudo na década de 1940, a fim de não romper com o método. A alteridade em sentido positivo (como dissemos: radical) parece superar a ideia de presença como o avesso de uma ausência, e com isso levar aos limites da fenomenologia.

Marcos Müller é um autor particularmente ciente deste problema, bem como de suas implicações, pois descobre a importância da alteridade, na medida em que jamais deixou de considerar a contribuição que a Psicologia da Forma também oferecia para tal discussão. Numa primeira vista, haveria incompatibilidade entre ela e a psicanálise, mas ele demonstra o quanto ela é fruto de uma leitura rígida e incauta, e não para um olhar atento aos detalhes como o seu. De modo que *Gestalt* e inconsciente não são noções rivais, nem mesmo distantes uma da outra, e sim complementares. É por isso que julgamos que a teoria da expressão com que inicia seus estudos, ganha corpo ao passar por uma tematização bastante original da *Gestalt*, por meio da qual ela funciona sem a necessidade de um sujeito central (*ego*) que lhe atribua sentido ou mesmo apreenda-o como desde já reunido pelo mundo (em uma *síntese*). Para Müller, a *Gestalt* é uma totalidade não egoica e não sintética (Müller, 2013, p. 360, 364), e aos poucos ficará claro como a primeira negação provém de uma noção de alteridade, assim como a segunda de uma noção de diferenciação, as quais serão trabalhadas nas próximas seções.

Essas duas características liberam uma dimensão *inteiramente* expressiva para a *Gestalt*, o que, no limite, permite conceder aquela significação ontológica que Merleau-Ponty, a filosofia contemporânea e a clínica gestáltica demandam. As obras recentes de Müller, *Discursos, Narrativas y Otriedades* (Müller, 2023b) e *Enfoque Gestáltico en las Otriedades y los Cuerpos Vulnerables* (Müller, 2025b), confirmam tal contribuição. É como se, finalmente, a *Gestalt* pudesse ser pensada por si mesma e, por isso, julgamos que figura como o princípio desta ontologia, na qual alteridade e diferença repousarão como os desenvolvimentos mais consequentes, seja no modo de *conhecer* e entrar em contato com seus desdobramentos, assim como na descrição do modo como se *perfazem*, segundo a tríplice *ratio* que propomos.

Elaborada tal noção expressiva de *Gestalt*, nem produto de um ego centralizante, nem de sínteses reunidoras, mesmo passivas, Müller antecipa

à sua maneira muitas teses a serem escritas não apenas em nosso país, mas também mesmo alhures, a respeito de como Merleau-Ponty deixa a fenomenologia de lado ou mesmo nunca teria sido um fenomenólogo *tout court* (Colonna, 2014, p. 68 *et seq.*), na medida em que desenvolve uma *ontologia da Gestalt* (Moura, 2018; Colonna, 2014). Dez anos depois, tais teses já contundentes ganham em força, quando, no ainda recente livro *Lecturas Gestálticas en Psicoanálisis y Estructuralismo*, tal teoria da expressão se desenvolve em diversas frentes. Chega-se ao ponto de afirmar que a “noção de expressão” funciona como “operador formal de uma ontologia da diferenciação” (Müller, 2023a, p. 44). É por isso que consideramos que, ao explorar uma concepção própria de *Gestalt*, ela funciona como *ratio essendi* da expressão.

Busquemos compreender como “a descrição da experiência em termos gestálticos já não é uma fenomenologia. Agora é uma ontologia” (Müller, 2023a, p. 47), em que inicialmente há a introdução dos temas da alteridade e, em segundo, da diferença, o que acarretou uma filosofia própria.

2. O Limite: Alteridade como *ratio cognoscendi*

Dissemos que se a fenomenologia pensa a ausência como avesso de uma presença, tal complementaridade não seria o bastante para dar conta do invisível ao qual nos conduz de forma cada vez mais oportuna a filosofia de Merleau-Ponty. É por outra seara que seria preciso compreendê-lo, não para romper com a fenomenologia, mas talvez para realizá-la de outro modo, como uma filosofia que, bem entendida, precisa se confrontar com uma alteridade em sentido positivo e que, portanto, não apenas seria uma presença diferida.

Sabemos que tal foi a “saída” que desde cedo alguns incorporaram ao método fenomenológico, seja para escapar dele, seja para observá-lo de mais perto. É, por exemplo, o que Derrida e Lévinas souberam muito bem notar, seja com uma ênfase na escritura, seja na unicidade de outrem, através das quais a fenomenologia conduz a uma gramatologia e a uma ética. Contudo, Müller rastreia outra alternativa, não somente distinta, mas que seria negada pelos dois filósofos franceses: àquela do próprio corpo, portanto daquilo que nos legou Merleau-Ponty e que, tomemos um

contraponto, “de maneira alguma, antecipa uma tese que será desenvolvida por Jacques Derrida” (Müller, 2023a, p. 51). Mesmo que a linguagem ganhe uma autonomia após a inserção de teses estruturalistas em sua filosofia, Merleau-Ponty não sofreria uma consequência desse método (mesmo na sua versão “pós”-estruturalista): aquela de impossibilitar uma perspectiva em primeira pessoa, tornando a estrutura, ou, no caso de Derrida (1967), a escritura, *responsáveis* pela expressão corporal, em vez de *simultâneas* a ela.

Como não se trata de uma consciência, e sim de um corpo, Merleau-Ponty pode utilizar o termo “sujeito falante” por diversas vezes até suas notas finais sem o risco, ao menos direto, de queda no subjetivismo impresso na criticada “filosofia da consciência” (Moutinho, 2012) da qual busca se libertar. Mas isso não conduz para uma filosofia sem sujeito, em qualquer sentido do termo, e sim para uma gramatologia, visto que a linguagem, antes de tudo, é apreendida na fala, portanto em uma experiência vivida.

Desse modo, a distinção com Derrida (1967) nos mostra que a saída pela alteridade não resolve o debate de uma vez por todas, visto que é preciso respeitar o sentido que ela possui em cada autor. No caso de Derrida (1967), “esta proto-linguagem, que é uma linguagem total, não deveria ser pensada a partir de uma perspectiva fonética, mas escritural, como se fosse uma arqui-escritura, na qual algo sempre se repete, a saber, a perda de sua origem” (Müller, 2023a, 51). Em suma, o que Derrida não pode aceitar, porém repousaria como elemento necessário da filosofia merleau-pontyana, é a figura do *logos*, a qual sempre considerará logocêntrica e, portanto, fruto de uma impostura que encobre sua falta de origem (ou a *suplementa*, conforme termo do próprio filósofo) (Derrida, 1967, p. 294–296; 306 *et seq.*).

Contudo, ao tematizar o “*logos* do mundo estético”, Merleau-Ponty encontra uma vinculação primeira entre a figurabilidade do visível, do invisível e mesmo do inconsciente, como trabalhou de modo inaugural Claudinei A. de Freitas Silva (Silva, 2010), com quem tanto Marcos Müller quanto nossos próprios estudos também possuem uma dívida. A partir de tal possibilidade de vinculação, Müller, por sua vez, desenvolve uma noção de alteridade ao aliar psicanálise e *gestaltismo*, a qual não necessita afastar o corpo como um sujeito, contudo nos permite pensar

que ele é feito de falhas, lacunas, intervalos, que lhe são peremptoriamente constitutivos, sem, com isso, romper o liame das suas distintas experiências. Perpetuamente descentrado, tal corpo, mais expressivo do que intencional, não repetiria de modo sub-reptício os ditos da consciência fenomenológica, o que leva o autor a defender que é possível pensar “a *Gestalt* para além da fenomenologia, o que significa, neste caso, sem fenomenologia” (Müller, 2023a, p. 44), visto que se apoia somente na teoria da expressão como seria o *leitmotiv* que herdou de Merleau-Ponty.

Eis como Merleau-Ponty se encarregará de estabelecer uma maior circunvizinhança com as ciências da linguagem, de modo a aprofundar a leitura gestáltica da experiência em sentido amplo, o que envolve o humano e o inumano, ou seja, um todo que possa se apresentar como um corpo significante, ou seja, que pode se distinguir em um contexto de diferenciações do qual participa. Nos termos de tal aprofundamento, Merleau-Ponty dirá, trata-se de construir uma ontologia diferente, que não parte dos instrumentos clássicos da história da Filosofia, mas brota de uma interlocução com as ciências, com as artes, com a vida (Müller, 2023a, p. 51–52).

Daí que a aproximação com Lacan, ainda que menos explícita na letra de Merleau-Ponty, auxiliaria a desvendar melhor o espírito por detrás dela. Como Müller propõe, Merleau-Ponty busca realizar a verdadeira “filosofia do freudismo” (Müller, 2013, p. 328), prescrevendo um registro: Imaginário, para a visibilidade; Simbólico, para o invisível; e Real, para a alteridade. É preciso compreender bem esta ferramenta analítica, tão empregada em sua leitura, pois é fato que Merleau-Ponty pensa a linguagem como uma visibilidade em “sentido segundo ou figurado da visão”, mais sutil e “ágil” que ela, para a qual prefere o termo “invisível” (Merleau-Ponty, 1964, p. 187–188), numa tentativa exaustiva de não deixar o registro do sensível, no entanto de demonstrar que ele é muito mais do que as coisas em sua dimensão de presença perceptiva e que, portanto, seria capaz de englobar “tudo”. Mas isso desde que o par visível e invisível, num dos títulos anunciados para sua obra inacabada – e acolhido por Claude Lefort, responsável imediato pelos textos póstumos –, só teria sua conjunção esclarecida por um terceiro termo, *entre* visível e invisível, e que permite pensá-los juntos, para o qual Müller reserva a dimensão do Real

e de uma alteridade própria. Novamente, uma inovação, pois nos parece contrariar o próprio Lefort, que denuncia a falta de uma dimensão de alteridade na noção de carne elaborada por Merleau-Ponty (Lefort, 1990).

Assim, a ontologia do sensível se esclarece pela tríade do Imaginário, Simbólico e Real, reconhecidamente lacaniana, todavia agora também merleau-pontyana na hermenêutica profunda que encontramos nos escritos de Marcos Müller. Nisso, reinicia-se um diálogo entre os autores e que consta também na letra de outros pesquisadores. Considere-se a citação de Shepherdson:

Lacan adverte que devemos entender o “passo adiante” de Merleau-Ponty através do conceito de invisível, um conceito que Lacan especifica em termos das considerações do olhar em Merleau-Ponty e, mais precisamente, em termos da divisão entre o olho e o olhar. Com o conceito de “invisível”, Merleau-Ponty chama nossa atenção para o que podemos chamar de dependência do visível para com o olhar que o precede, um olhar que abre o domínio da visibilidade (Shepherdson, 2007, p. 108–109).

Müller se aproxima de tais considerações, pensando o Real lacaniano a partir do conceito de precessão em Merleau-Ponty o qual, como sugerimos, estaria *entre* visível e invisível, conferindo inteligibilidade à sua relação (Müller, 2013, p. 382 *et seq.*; Dorfman, 2007). Mas a singularidade de sua leitura provém do vasto arcabouço teórico que possui, tanto em fenomenologia, quanto em psicanálise, o que lhe permite demonstrar como a última rompe com a compreensão do passado (assim como do inconsciente) segundo uma primazia fenomenológica da presença, vale dizer, como passado–presente ou retenção (Husserl, 1994, p. 64 *et seq.*). Merleau-Ponty passa a admitir que “o fundo de passado não é simplesmente uma imagem retida, que uma intencionalidade haveria de recuperar. Não se trata apenas de um fundo de vividos (*Erlebnisse*) à disposição de um ato (de consciência) que os viria reunir” (Müller, 2013, p. 383).

Livre destes ditames é possível medir a contribuição que a psicanálise (sobretudo com as reelaborações de Politzer e de Lacan) oferece para a teoria. Segundo suas análises mais recentes, mas que ecoam a inovação que sempre marcou seus estudos, “a pulsão de vida, nesse sentido, responde pelas dimensões ‘imaginária’ e ‘simbólica’, ao mesmo tempo visível e ultra-visível do Ser Bruto” (Müller, 2023a, p. 62). O próprio

Merleau-Ponty compreende o inconsciente como “simbolismo primordial” (Merleau-Ponty, 2015, p. 101, 137), e argumenta que isso lhe é fornecido pela psicanálise quando propõe uma leitura mais profunda da passividade do que a fenomenologia: “A noção do simbolismo onírico [é] pedra de toque de uma teoria da passividade” (Merleau-Ponty, 2015, p. 97).

Agora é o momento de explicitar como estas dimensões do Ser Bruto, reavaliadas a partir da reformulação ontológica da *Gestalt*, desenvolvem-se através de processos de diferenciação, de modo que, junto da “alteridade”, a noção de “diferença” passa também a fornecer um fio condutor para pensar a teoria da expressão que desde cedo Müller persegue.

3. A Possibilidade: Diferença como *ratio fiendi*

Como fundamento prático ou produtivo de algo, encontramos agora a noção de *diferença*, amplamente trabalhada pelo nosso autor. Enquanto a *Gestalt* fornece um princípio que somente pode ser apreendido na experiência, a alteridade garante que tal princípio não recaia em um abstracionismo formal que a subsuma por completo, permitindo uma abertura sempre possível dessa experiência para desdobramentos que ela não contém, nem mesmo antecipa. Finalmente, a diferença complementa *Gestalt* e alteridade, uma vez amparadas por uma condição comum e por uma limitação que, bem entendido, nos abre ao indeterminado, uma vez que mantém o escopo dessa filosofia no território descritivo e naquilo que nos é mais familiar. Pois a diferença não apenas nos diferencia *entre si*, mas *em nós mesmos*, e somos tanto por ela implicados quanto nela possuímos agência. Princípio, conhecimento e agência – *tríplice ratio*, como buscamos avançar em nossa interpretação da obra de Müller, a um só tempo *essendi*, *cognoscendi* et *fiendi*, a qual fornece para nós a consistência de sua teoria da expressão.

Assim, “se por *Gestalt* entendemos não o ‘que’ são as coisas, mas ‘como’ surgem as particularidades que, para diferenciar-se, expressam-se entre si” (Müller, 2023a, p. 60), é possível dar novo fôlego a uma preocupação constante da filosofia de Merleau-Ponty, expressa já em sua primeira obra, *La Structure du Comportement*, qual seja, a da distinção e dependência entre as ordens física, vital e simbólica do comportamento.

Pois aqui, “cada particular, seja parte de uma experiência física, vital ou simbólica, surge da diferenciação na qual simultaneamente expressa aquilo de que se diferenciou” (Müller, 2023a, p. 61). Todavia em complemento às diversas e importantes leituras que rastreiam tal lógica da diferenciação, sobretudo a partir de Saussure, Müller foi um dos pioneiros em revelar a contribuição que a filosofia de Leibniz teria também para a questão.

Desde artigo publicado em 2006, no livro *Fenomenologia da Experiência* (Müller, 2006), já assinalava que para Merleau-Ponty toda filosofia tem um legado para com as descrições leibnizianas referentes à percepção e expressão, as quais “devem ser inteiramente conservadas, retomadas no Ser Bruto” (Merleau-Ponty, 1964, p. 272). Tal significa, conforme o próprio assinala,

[...] que cada uma das visões do mundo é um mundo à parte, que, contudo, “aquilo que é particular para um seja público para todos”, que as mônadas estejam entre elas e com o mundo em uma relação de expressão, que elas se distingam entre si e dele como perspectivas (Merleau-Ponty, 1964, p. 272)

Em suma, trata-se do princípio de individuação por meio de diferenciações entre os pontos de vista. Uma lógica que se nutre das noções de: i) expressão e de ii) diferença, a qual se estabelece cedo e se fortalece até os escritos mais atuais de Müller. Quanto ao primeiro ponto, argumenta que “foi de Gottfried W. Leibniz (1646–1716), já na década de 1940 e mais significativamente na de 1950, de quem Merleau-Ponty tomou a noção de expressão” (Müller, 2023a, p. 36). Quanto ao segundo, explica que “segundo a terminologia de Leibniz, expressar é manifestar de maneira negativa, com cada mônada, as outras mônadas das quais a mônada em questão difere e desde as quais adquire particularidade”. Assim, “cada indivíduo ao diferenciar-se expressa necessariamente a totalidade a que pertence ou da qual se diferencia” (Müller, 2023a, p. 37). Há um grande valor nesta leitura, pois não deixa de lado a diacrítica do sentido que Merleau-Ponty aprendera com Saussure, a partir do princípio de arbitrariedade que comanda o signo linguístico, na sua relação intrassínica entre significante e significado, mas também intersínica, com os outros signos (como se fossem mônadas) dentro do mesmo sistema linguístico, mas circunscreve tal influência ao problema que Merleau-Ponty enfrentava

para aproximar a linguagem da percepção, sem torná-las equivalentes.

Recentemente, a dinâmica de diferenciação responsável pela individuação dos entes perceptivos e linguísticos (pela “particularização”, nas palavras de Müller) reaparece, assim como essa miríade de autores, e podemos encontrar uma excelente leitura da noção de quiasma, que empresta novamente de Leibniz certas intuições que não podem ser ignoradas:

Isso significa que, se Leibniz estava certo ao afirmar que as várias perspectivas de nossa experiência mantêm entre si (e em relação às perspectivas dos outros) uma relação de familiaridade, sem perder sua particularidade; se – para significar essa familiaridade – o conceito de expressão foi bem usado ali, isso não implicava que a delimitação desse conceito (como uma propriedade atribuída por Deus a cada substância, e segundo uma lei de harmonia formulada pelo mesmo Deus) devesse ser aceita como apropriada. Pelo contrário, convém refutá-la, pois ao restabelecer a figura de um princípio interno no qual o significado seria antecipado, essa delimitação perde tudo o que o conceito de expressão teria a contribuir para o problema da relação entre particularidade e generalidade (Müller, 2025a, p. 233).

Desse modo, as descrições leibnizianas depuradas de sua ontoteologia resultam em um perspectivismo bastante conivente com a generalização do sensível que pretendia Merleau-Ponty; uma generalização que não deixa de lado o particular, mas que compreende bem que a sua união só pode ocorrer através de sua diferença, como uma “identidade na diferença” (Merleau-Ponty, 1964, p. 274). Julgamos haver aí uma interpretação mais profícua para a noção de quiasma do que aquela formulada pela fenomenologia canônica, adotada por Merleau-Ponty em seus primeiros escritos, como a relação de fundação recíproca (*Fundierung*). Outrora se tratava de uma reciprocidade não reversível, visto que na *Fundierung* fundante e fundado, embora interdependentes, nunca invertem sua posição, a qual cede lugar à uma filosofia amparada na reversibilidade entre polos e que, portanto, reestabelece o tecido da experiência de modo quiasmático. Não há problema em admitir uma reversibilidade, visto que ela não acarreta na coincidência, nem na fusão, entretanto mantém juntos polos que só se individualizam como

“polos” através de sua diferença (eu-outrem, visível-vidente, tocante-tangível, corpo físico-corpo fenomenal etc.).

Ao menos é o modo como tratamos da questão, junto do precioso auxílio de Marcos Müller. E daí provém um encontro salutar entre nossas pesquisas. Se defendo há alguns anos uma “fenomenologia sem origem” (Andrade, 2021; 2025), amparada em Merleau-Ponty, porém que excede algumas de suas proposições, visto que prescinde da ideia de Ser como ligação originária e elementar entre entes e experiências (a carne como *Arché*) – ou seja, em uma fenomenologia não direcionada ao *originário* e à gênese, mas ao *acontecimento* –, é com alegria e interesse que encontro em Marcos Müller a ideia de “Ser não como princípio ou fundação, nem como imanência no mesmo campo, enquanto correlações pragmáticas ou transcendentais, mas como efeitos de uma produção” (Müller, 2025a, p. 234–235). Trata-se de um estímulo para a pesquisa, renovado pelas interlocuções assaz fecundas que já pudemos ter. Seria pouco dizer que apenas “há” uma originalidade em seus escritos, pois neles temos a prova viva deste ser *como* produção, tanto *defendida*, quanto *promovida* pelo próprio autor. Que se note o modo como se propõe retermos a famosa nota de *O Visível e o Invisível*: “*l’Être est ce qui exige de nous création pour que nous en ayons l’expérience*” (Merleau-Ponty, 1964, p. 248): “O ser é aquilo que a criação exige de nós para que dele tenhamos experiência”, com o complemento de que tenhamos a experiência “dele enquanto criação” (Müller, 2025a, p. 236).

4. Considerações finais

Sem dúvida nenhuma, é um prazer comungar de teses como esta, particularmente, do papel que a noção de diferença, transitiva por natureza, possui não somente na filosofia de Merleau-Ponty, mas em desdobramentos possíveis da fenomenologia e para além dela. Se Müller *concorda* com meu diagnóstico acerca das obras iniciais de Merleau-Ponty – “de acordo com Andrade, a expressão do tempo é ao mesmo tempo o princípio organizador dos fenômenos e aquele responsável por mensurar a vida perceptiva e as coisas que nela aparecem” (Müller, 2025a, p. 223; Andrade, 2021, p. 133), e entende como a lógica temporal antecipa os desdobramentos perceptivos do mundo e, por isso, compromete a indeterminação

e inacabamento do mesmo (Andrade, 2024), é com imensa satisfação que *concordo* com suas conclusões acerca desta ontologia da diferença que superaria o entrave: “Pelo contrário, se o significado é iminente, é porque os corpos participam em um sistema de diferenciação, e não porque esteja contido nas partes como uma iminência que a expressão libertaria” (Müller, 2025a, p. 230).

Sem dúvida, com o amparo dos escritos de Marcos, é possível asseverar que a noção de expressão nos leva adiante nesta tarefa de compreender como não somos apenas *parte*, mas também *parte total* (*pars totalis*) do mundo, portanto somos incapazes de antecipar os desdobramentos da experiência, ainda que todos remetam de modo *expressivo* àquilo que somos (logo não estejam nela “contidos”, nem mesmo a título intencional, se por intencionalidade ainda pensamos conforme as sínteses passivas operadas pela consciência do tempo).

Portanto, desde sua importante tese sobre a expressão em Merleau-Ponty, desenvolve uma teoria geral da mesma, que não se limita ao comentário, e sim às sólidas e importantes posições. Que o leitor não se engane: aquele comentário já demonstrava uma força sem igual, pois não apenas tratava em sua tese de Merleau-Ponty e de suas marcantes, porém óbvias, influências na fenomenologia e na Psicologia da Forma, porém ousava ir além, rastreando este conceito em Schelling e mesmo em Leibniz. Evidentemente, não é este seu ponto de partida e toda economia que fazemos aqui corre o risco de perder o essencial da obra de Marcos José Müller: aquilo que não citamos, *antes* de seu doutorado, *durante* os fecundos anos de pesquisa e pensamento que se passaram e mesmo *depois*, naquilo que certamente este grande pensador ainda há de nos apresentar, abrindo um campo no qual não parece haver fronteiras visíveis.

Referências

ANDRADE, A. D. de. A fenomenologia sem origem: gênese e acontecimento. *Kriterion*, Belo Horizonte, MG, v. 62, n. 148, p. 129–151, abr. 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/YwQWLRkqczFqVRGhMGBzCsk/?lang=pt>. Acesso em: 10 maio 2026.

ANDRADE, A. D. de. Diferença e individuação em Merleau-Ponty. *Phenomenology, Humanities and Sciences*, [s. l.], v. 6, n. 2, p. 129–136, 2025. Disponível

em: <https://phenomenology.com.br/index.php/phe/article/view/249>. Acesso em: 10 maio 2026.

ANDRADE, A. D. de. **Nas margens da presença: a questão do logos em Merleau-Ponty**. Rio de Janeiro: EdUERJ; São Carlos, SP: EdUFSCar, 2024.

COLONNA, F. **Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique**. Paris: Hermann, 2014. 459 p.

DERRIDA, J. Freud et la scène de l'écriture. In: DERRIDA, J. **L'écriture et la différence**. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

DORFMAN, E. **Réapprendre à voir le monde: Merleau-Ponty face au miroir lacanien**. Dordrecht: Springer, 2007. v. 8, 293 p.

HUSSERL, E. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. Tradução de: Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994.

LEFORT, C. Flesh and otherness. In: JOHNSON, G. A.; SMITH, M. B. (eds.). **Ontology and Alteri**, Evanston, IL, p. 3–13, 1990. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/LEFFAO>. Acesso em: 10 maio 2026.

MERLEAU-PONTY, M. **L'institution, la passivité: notes de cours au Collège de France (1954–1955)**. Préface de: C. Lefort. Edition scientifique par: D. Darmaillacq; S. Ménasé. Paris: Éditions Belin, 2015. 398 p.

MERLEAU-PONTY, M. **La structure du comportement**. Paris: PUF, 1942.

MERLEAU-PONTY, M. **Le visible et le invisible**. Paris: Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, M. **Parcours II**. Lagrasse: Verdier, 2000.

MOURA, A. de C. **Ontologia em Merleau-Ponty: estrutura, instituição e passividade**. São Paulo: LiberArs, 2018. 150 p.

MOUTINHO, L. D. S. Merleau-Ponty e a “filosofia da consciência”. **DoisPontos**, Curitiba, PR, v. 9, n. 1, p. 121–153, abr. 2012. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doisPontos/article/view/29096>. Acesso em: 10 maio 2026.

MÜLLER, M. J. **Discursos, narrativas y otredades: ensayos en Gestalt abierta**. Florianópolis, SC: Usina Dizer, 2023b.

MÜLLER, M. J. **Enfoque gestáltico en las otredades y los cuerpos vulnerables**. Florianópolis, SC: Usina Dizer, 2025b.

MÜLLER, M. J. Expressão e reversibilidade: Merleau-Ponty leitor de Leibniz. In: PINTO, D. M.; MARQUES, R. V. (orgs.). **Fenomenologia da experiência: horizontes filosóficos da obra de Merleau-Ponty**. Goiânia, GO: UFG, 2006. p. 223–241.

MÜLLER, M. J. From intentionality to differentiation: expression as a genealogical Matrix and its ambiguous ontological use by Merleau-Ponty. **Revista Filosofía UIS**, [s. l.], v. 24, n. 1, p. 217–241, 2025a. Disponível em: <https://www>.

researchgate.net/publication/388320716_From_Intentionality_to_Differentiation_Expression_as_a_Genealogical_Matrix_and_its_Ambiguous_Ontological_use_by_Merleau-Ponty. Acesso em: 10 maio 2026.

MÜLLER, M. J. *Gestalt* como filosofia da Carne e os três registros da experiência: imaginário, simbólico e real. In: SILVA, C. A. de F. da; MÜLLER, M. J. (orgs.). **Merleau-Ponty em Florianópolis**. Florianópolis, SC: UFSC, 2013.

MÜLLER, M. J. **Lecturas gestálticas en psicoanálisis y estructuralismo**. Florianópolis, SC: Usina Dizer, 2023a.

MÜLLER, M. J. **Merleau-Ponty acerca da expressão**. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2001.

SHEPHERDSON, C. Uma libra de carne: a leitura lacaniana d'O visível e o invisível. Tradução de: R. Manzi Filho. **Discurso**, São Paulo, n. 36, p. 93–124, 2007.

SILVA, C. A. F. **A natureza primordial: Merleau-Ponty e o “logos do mundo estético”**. Cascavel, PR: Edunioeste, 2010.



DO ARTISTA AO FILÓSOFO, DO FILÓSOFO AO ARTISTA EXPRESSÃO E METAMORFOSE A PARTIR DE MERLEAU-PONTY

Amauri Carboni Bitencourt

Introdução

Pode a arte aprender com a filosofia acerca da problematização do sentido como experiências que repensam e transformam a criação, a própria obra e a relação do artista com o mundo?

É possível haver algum aprendizado substancial, na investigação filosófica, que possa fazer com que o artista modifique a sua forma de conceber e fazer arte?

É certo que alguns artistas, muitas vezes, tentaram responder as questões do seu tempo – da arte, da vida, da existência – buscando na filosofia uma interlocução frutífera e substancial. O contrário também é verdadeiro, afinal há na história da filosofia muitos pensadores que exploraram o universo artístico para repensar suas ideias, suas verdades

e seus sistemas. Assim, a relação entre essas áreas é historicamente marcada por aproximações e distanciamentos, adquirindo contornos singulares nos textos de alguns filósofos, especialmente aqueles que recorrem à arte para aprender com ela, e não para simplesmente comprovarem suas teorias.

É difícil saber exatamente em que momento da vida podemos nos considerar um artista. Talvez esta pergunta seja parcialmente respondida quando o público começa a reconhecer as obras e a nos chamar de artista. Talvez isso ainda fique mais complicado quando não temos uma formação específica na área. De toda sorte, inseri-me no meio artístico e, em algum momento de minha trajetória profissional, senti a necessidade de expandir e aprofundar minha visão de mundo para além daquela proporcionado pela arte, ao menos do meu conhecimento acerca desse assunto que, obviamente, era limitado e parcial. Intensificou-se, aos poucos, o meu interesse pelas grandes questões metafísicas e filosóficas, pela interrogação do ser, pelo sentido da existência, pela percepção do tempo e do espaço e pela relação homem e mundo. Voltei-me, então, ao estudo da filosofia não como um saber abstrato ou distante, mas como um modo de interrogar a experiência vivida e o próprio gesto de criar. A filosofia passou a constituir um espaço de reflexão capaz de deslocar certezas, ampliar a sensibilidade e transformar o modo de ver, pensar e produzir, fazendo da arte e do pensamento dimensões indissociáveis da minha forma de habitar e compreender o mundo.

Na academia encontrei a filosofia de Maurice Merleau-Ponty por meio das aulas de Marcos José Müller. Eram encontros em que convergiam diferentes experiências e áreas do conhecimento. Os estudantes e profissionais que as frequentavam eram escritores, músicos, professores, psicanalistas, professores, pintores; todos se interessavam pelo diálogo e éça confluência dos mais variados estilos, métodos e saberes propostos pelas interlocuções que o professor possibilitava. Mais do que transmitir conteúdos, ele nos ensinava modos de ver, de refletir a partir de suas histórias (narrativas – como ele mesmo define), abrindo espaços de diálogos sensíveis em que as buscas individuais encontravam ressonância e acolhimento. Esses momentos funcionavam, ao mesmo tempo, como base filosófica e passagem para novos caminhos de investigação acadêmica.

O objetivo deste texto é, sobretudo, descrever a metamorfose do modo de ver, pensar e criar de um artista em que a arte e a filosofia, como fenômenos expressivos, entrelaçam-se para instaurar novas formas de habitar e compreender o mundo. Merleau-Ponty é o pensador que norteou este percurso e que encontrou na pintura do francês Paul Cézanne um arcabouço fundamental para refletir acerca da percepção do mundo, especialmente por meio da noção de “perspectiva vivida”.

O professor Marcos José Müller foi o interlocutor desse processo – proporcionou novos caminhos – e, durante as minhas pesquisas de graduação, mestrado e doutorado, conduziu-me a adentrar neste universo filosófico denso, porém também gratificante. “Um professor que nunca deixou de ser aluno, sempre aprendendo com os colegas, principalmente com os orientados” (Müller, 2017, p. 5), conforme ele mesmo se descreve. Isso provocou-me ultrapassagens, superações e o “ir mais além” – como queria Van Gogh – cujo resultado foi a criação de “Tato Carboni”. Assim, pretendemos discorrer sobre esta metamorfose provocada pelos intelectuais referenciados.

1. Cézanne e Merleau-Ponty: Reaprender a ver o Mundo

Em Merleau-Ponty arte e filosofia podem ser pensadas como modos distintos de percepções do mesmo mundo vivido. Qualquer uso do corpo que se queira primordial – que adentra no solo de sentido bruto, seja de uma área do saber ou de outra – já é “expressão primordial” (Merleau-Ponty, 2004b, p. 99). Ele recorreu à atividade do artista para refletir sobre algumas questões filosóficas essenciais. “O trabalho do pintor convence Merleau-Ponty”, afirma Claude Lefort (2004, p. 12), “da impossível partilha da visão e do visível, da aparência e do ser”; e mais do que isso: “apresenta-lhe o testemunho de uma interrogação interminável, que é retomada de obra em obra”; tanto em uma pintura quanto em um texto, “que não poderia chegar a uma solução e, no entanto, que produz um conhecimento, com a singular propriedade de só obter esse conhecimento, o do visível, por um ato que o faz surgir numa tela”. Quando lemos o manuscrito *O Olho e o Espírito*, por exemplo – com atenção –, parece-nos que é muito mais uma obra de arte, uma escrita tal como uma pintura, poética, do que

um ensaio acadêmico-filosófico. Assim, a meu ver, Merleau-Ponty mostra uma filosofia como uma obra de arte, como ele mesmo almejava. De acordo com ele, a filosofia, quando se pretende ser verdadeira, deveria buscar

[...] reaprender a ver o mundo, e, nesse sentido, uma história narrada pode significar o mundo com tanta “profundidade” quanto um tratado de filosofia. Nós tomamos em nossas mãos o nosso destino, tornamo-nos responsáveis, pela reflexão, por nossa história, mas também graças a uma decisão em que empenhamos nossa vida, e, em ambos os casos, trata-se de um ato violento que se verifica exercendo-se (Merleau-Ponty, 1996, p. 19).

Quem nos pode ensinar esse reaprender a ver o mundo? Paul Cézanne, com sua abordagem inovadora à pintura, teve um impacto profundo no pensamento filosófico de Maurice Merleau-Ponty, especialmente ao desafiá-lo a reconsiderar a relação entre percepção e realidade. Cézanne, ao fragmentar formas e cores, revelava a complexidade da percepção visual, mostrando que a experiência do mundo é mediada por nossos sentidos e por nossa consciência (pela visão e pela inteligência).

Essa maneira de ver a arte, como um ato de “germinação” e expressão, influenciou Merleau-Ponty em seu exame da fenomenologia, em que a percepção se tornou o ponto central de sua filosofia, reflexão sobretudo no período inicial de sua carreira. Para Merleau-Ponty, a obra de Cézanne exemplifica como a experiência pictural pode iluminar a experiência humana, enfatizando a interconexão entre o corpo, a percepção e o mundo, ensinando que a compreensão não é apenas um ato intelectual, mas uma vivência sensorial e originária. Com Cézanne, Merleau-Ponty aprendeu a valorizar a ambiguidade e a riqueza da experiência humana, revelando que a arte é uma forma elementar de conhecimento. O professor Claudinei Aparecido de Freitas (2021) segue nesta direção: “Cézanne, não nos enganemos, dispõe de uma vasta cultura científica e filosófica. Ele se torna também aquele que melhor nos ensina a reaprender a ver o mundo; mundo cuja “sensação está na base de tudo para um pintor”.

Cézanne não seguia as regras da tradição: não acreditava que uma cena representada devesse ter apenas um ponto de fuga, com horizontes

estáveis e com objetos devidamente escalonados, um atrás do outro, como que “fixos” no espaço. Sua lógica visual – aquela de sua percepção sentida e não a calculada – apresentou quadros com perspectivas com planos diferentes, meio tortos, levemente desconectas, levando-o a ser julgado, em sua época, como alguém que não sabia pintar. Essa lógica visual lhe permitiu desenvolver técnicas que o tornaram o “pai da arte moderna”. A construção do espaço por planos de cor, o estudo da geometrização das formas e a recusa de aceitar a perspectiva renascentista o fizeram o grande responsável pela transformação da pintura do início do século XX.

As obras de Cézanne tiveram grande relevância para a construção de uma nova forma de expressão. De fato, os artistas modernos se inspiraram no modo como o pintor de Aix explorava a natureza e a transformara em pintura. Olhando a natureza atentamente, o pintor pode perceber que a pintura deveria ser muito mais do que a representação da realidade em um quadro. A esse respeito, Merleau-Ponty traz à tona uma citação de Cézanne ao ser indagado por Émile Bernard sobre a elaboração de uma tela à maneira clássica: “eles faziam o quadro e nós tentamos um fragmento da natureza” (Bitencourt, 2016, p. 245).

Merleau-Ponty afirmava que Cézanne “**faz ver como vemos**”, e não como deveríamos ver segundo as regras estabelecidas pela arte acadêmica. Sua pintura era um esforço de nos mostrar a maneira como o olhar passeia por entre os objetos, e não o mundo idealizado pela tradição. Não é um olhar “fotográfico” (que também utiliza as leis da perspectiva planimétrica). Essa forma de lidar com a rivalidade que disputa a nossa visão o levou a elaborar aquilo que Merleau-Ponty chamou de “perspectiva vivida”.

As pesquisas de Cézanne na perspectiva descobrem, por sua fidelidade aos fenômenos, o que a psicologia recente haveria de formular. A perspectiva vivida, a da nossa percepção, não é a perspectiva geométrica ou fotográfica: na percepção os objetos próximos aparecem menores, e os objetos afastados maiores, do que numa fotografia, como se vê no cinema quando um trem se aproxima e aumenta de tamanho muito mais rápido que um trem real nas mesmas condições (Merleau-Ponty, 2004a, p. 129).

Assim o pintor desencadeou uma transformação na arte. Levou-nos a perceber que o nosso olho não funciona como a arte clássica imaginava. Quando olhamos um objeto ou cena, nosso olhar não para – não é estático –, pois está em constante movimento. Os nossos olhos veem várias perspectivas ao mesmo tempo, não apenas uma. Não é possível congelar o instante para representá-lo à maneira fotográfica: há que se pintar o nascimento continuado do mundo. O como é visto, passa a ser mais importante do que o motivo (apesar de que este tem que ser encontrado na natureza, contudo é preciso ficar horas observando-a para encontrá-lo). Ele pinta a mesma montanha – *Sainte-Victoire* – mais de 100 vezes. Assim, Cézanne não busca expressar cenas acabadas, prontas, e sim o “**processo de sua aparição**”. As deformações, hesitações e múltiplos pontos de vista não são erros, são tentativas de pintar a natureza em sua completude.

Por meio das pesquisas do pintor de Aix, a pintura não mais tenta representar o mundo, ela torna visível o que normalmente permanece implícito na experiência cotidiana. “A expressividade dos quadros de Cézanne não está”, afirma Müller:

[...] no fato de suas cores e traçados revelarem uma imagem, uma tela colorida, uma corrente empírica dentre outras. Tampouco no fato de produzirem símbolos, que uma significação conceitual legada pela história da pintura, ou já formulada em nossa vida pessoal, pode perfeitamente abarcar. Ela, reside, sim no fato de essas cores e traçados “repercutirem” junto a nossa existência motivando em nós uma ação criadora (Müller, 2001, p. 234).

Essa ação criadora, “**viva**”, expressiva, expressão em curso e se fazendo também pode ser vista na linguagem filosófica: “a filosofia não é um reflexo de uma verdade prévia, mas, assim como a arte, é a realização de uma verdade” (Merleau-Ponty, 1996, p. 19). Ao romper com a ideia tradicional de verdade fixa e universal, Merleau-Ponty aproxima a filosofia de uma prática criativa, histórica e situada, em que pensar é também um modo expressivo do mundo. Assim,

A expressão é a produção de um excesso que se deixa reconhecer nas partes de nossa experiência, embora a nenhuma delas ela possa ser reduzida. A expressão é a operação ontológica primitiva, a maneira originária, por cujo meio, a experiência dá a

conhecer fenômenos (Müller, 2002, p. 104).

O sentido produzido pela expressão “**ultrapassa qualquer elemento isolado da vivência**”, sem jamais se esgotar em suas partes. Trata-se de uma dimensão originária, primordial, na qual o mundo se manifesta e se faz aparecer como novos visíveis. É essa a contribuição que uma obra de arte pode ensinar: que toda experiência perceptiva é uma criação.

2. Marcos José Müller: um Ser de Abertura e Confluências

Ler o *Memorial de Atividades Acadêmicas: requisito para progressão funcional vertical para professor titular de carreira*, do professor Marcos José Müller, levou-me a rememorar os cursos de que participei com ele. Havia o entrecruzamento de experiências diversas, não se fechava em uma única área, mas congregava escritores, médicos, artistas, educadores. À maneira de Cézanne e Merleau-Ponty, mais do que transmitir conhecimento, fazia-nos reaprender a ver e a pensar. A linguagem criativa que se estabelecia por meio das aulas, encontrando um interlocutor sensível, permitia ressoar as mais diferentes buscas. Sendo simultaneamente solo e passagem: solo que sustentava o arcabouço filosófico básico necessário a todo investigador atento, e passagem que permitia seguir adiante.

Se há um enraizamento dos estudantes, então a aula se assemelha ao gesto do artista. A palavra ia encontrando sua forma, na esteira do corpo que vê, sente e se orienta no tecido vivo da experiência, da vivência que encontrava eco, desvelando sentido no próprio ato de dizer e de fazer. Atento na leitura do texto, com o texto e a partir dele, abria-se ao que excedia nas palavras, tanto nas escritas, quanto nas pronunciadas. Moldando à presença dos outros, não era uma linguagem autoritária que tudo sabe, mas fazia-se curvar com os questionamentos e vibrava com as descobertas. Nessa troca de experiências acadêmicas não havia margem demarcada entre o instituído e estabelecido, bem como que ensinava e quem aprendia: constituíam como uma obra em elaboração. Nas próprias palavras de Müller (2017, p. 14): “Apoiados em seus trabalhos clínicos, artísticos, científicos e filosóficos, meus alunos buscaram em minhas pesquisas diversos significantes que lhes valessem um parâmetro crítico: fenomenologia, psicanálise, *Gestalt*, para citar alguns”.

Em uma entrevista, concedida ao periódico *Diaphonía* (2016, p. 2), Müller comentou: “Sempre chamou minha atenção a forma como Merleau-Ponty referia-se à Psicanálise e à Psicologia da *Gestalt*”. O professor, desse modo, tornava-se ponto de confluência de diferentes áreas, cujo falar se aproximava da criação artística. E só encontrava eco nos estudantes devido ao amplo de interesse do docente por essas pesquisas singulares. Para verificar isso, basta verificamos em seu currículo a variedade de produções textuais que desenvolveu. Assim, o fazer do pintor se assemelha ao do professor: o primeiro não parte de uma ideia abstrata, mas é no próprio mundo e com o seu corpo que ele cria obras; também o segundo não apenas impõe conhecimentos cristalizados no tempo, porém se faz em um movimento em que o sentido aparece no entrelaçamento de seu corpo com o mundo e com os outros.

Um dia, quando mostrei o prólogo que tinha escrito para a tese de doutoramento, ele me orientou: “as frases poderiam ser mais longas...” depois de refletir por alguns instantes, disse: “é, talvez seja assim mesmo o texto, do seu jeito!”, dando a entender que estava incentivando para que eu desenvolvesse uma nova maneira de formulação das ideias, e não simplesmente que seguisse a tradição. Depreende-se daí que a filosofia transmitida nas aulas de Müller é aquela que “não mantém o mundo deitado a seus pés, não é um ponto de vista superior de onde se abarquem todas as perspectivas locais, busca o contato do ser bruto, e instrui-se da mesma forma junto daqueles que nunca se separaram dele” (Merleau-Ponty, 1991, p. 22).

Foi bastante significativa a contribuição de Müller para a passagem da pintura à filosofia e da Filosofia à pintura, em um ato que não é pontual, mas em contínuo movimento circular ao longo de todos os anos de formação, especialmente após a finalização do doutorado. Com ele aprendi mais do que arte e filosofia: pude compreender que a criação artística e literária, bem como todas as ações da vida – quando experiências em que a percepção se instala no solo do mundo primordial –, tem a ver com a espontaneidade que está presente na ação do artista e do escritor, que, submerso em seu trabalho, presencia o inédito e inesperado acontecer em sua obra. A essa espontaneidade, Merleau-Ponty chama de passividade. O objetivo, aqui, não é fazer um aprofundamento desse

conceito, e sim apenas mostrar que este conceito foi muito importante para que o *Tato Carboni* emergisse.

O que Merleau-Ponty entende por passividade? “É reencontrar essa visão das origens”, afirma-nos o autor (2003, p. 195), “aquilo que se vê em nós, como a poesia reencontra o que em nós se articula, sem o sabermos”. A passividade é a espontaneidade criadora que se faz presente na ação do artista. Na concepção do filósofo, passividade não é sinônimo de inatividade, inação ou mesmo de inércia, mas algo que move o artista no “entre”, no lugar em que atividade e passividade são partes de um mesmo fenômeno.

A experiência da passividade é sentida e relatada pelos pintores de maneiras diferentes: “inesperado”, “acaso”, “imprevisto”, “experimentação”, “inconsciente”, “acidente”, “vontade”, são alguns dos nomes dados. Diante disso, a experiência da passividade pode nos ensinar que não somos tão detentores de nossos pensamentos e ações como acreditávamos outrora (Bitencourt, 2025a, p. 227).

Sendo artistas ou não, nossas vivências – quando se alicerçam no “solo de tecido bruto” – nos mobilizam a reaprender a ver o mundo. De qualquer forma, não dominamos todo ato criativo, mas somos “atravesados” por algo que não conseguimos explicar e que se estabelece em nossas ações, relações e experiências.

Assim como no gesto criativo, a sala de aula não se reduz ao domínio técnico ou à transmissão moderada de conteúdo, ela se constitui de encontros e experiências em que as trocas produzem sentidos, conforme os interesses de cada um. É nesse entrelaçamento entre ensino, escuta e criação que o trabalho docente passou a orientar e mobilizar dezenas de pesquisas em diferentes campos, fazendo com que o diálogo acadêmico fosse um espaço de aberturas e confluências.

Apresento, para finalizar esta parte, algumas pesquisas¹ de doutorado que, em minha época, tive a oportunidade de acompanhar e que demonstram a diversidade de temas de pesquisa-orientadora pelo professor:

- Elizia Cristina Ferreira. **Merleau-Ponty e o irrefletido nos limites da reflexão**. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Orientador: Marcos José Müller.

¹ Estas pesquisas, além de outras, estão descritas no *Memorial de Atividades Acadêmicas: requisito para progressão funcional vertical para professor titular de carreira*, de Marcos José Müller.

- Abraão Júnior Cabral e Santos. **A visibilidade entre Maurice Merleau-Ponty e João Cabral de Melo Neto**: pensar e poetar como se uma pintura. 2010. Tese (Doutorado em Teoria Literária) – Universidade Federal de Santa Catarina. Orientador: Marcos José Müller.
- Clarice Caldin Fortkamp. **Leitura e Terapia**. 2009. Tese (Doutorado em Literatura) – Universidade Federal de Santa Catarina. Orientador: Marcos José Müller.
- Alberto Andrés Heller. **John Cage e a poética do silêncio**. 2008. Tese (Doutorado em Literatura) – Universidade Federal de Santa Catarina, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Orientador: Marcos José Müller.
- Maria Aparecida Leite. **O dis-curso cínico: a poética de Glauco Mattoso**. 2005. Tese (Doutorado em Literatura) – Universidade Federal de Santa Catarina. Orientador: Marcos José Müller.

3. Tato Carboni: quando a Filosofia Transforma o Olhar

As incursões de Merleau-Ponty no universo pictural nos oferecem um cabedal teórico fundamental para reaprendermos a ver o mundo. Compreender que a percepção é um modo originário de habitar o entre do visível e do invisível, rompendo com as dicotomias tradicionais, tais como sujeito e objeto, insere-nos e nos projeta para outros horizontes. Em vez de representar, Cézanne mostra que a criação artística é um acontecimento originário, do sentido de gênese, que busca fazer ver, fazer pensar, por meio das linhas, cores e movimentos. Desse modo, visão e pensamento não são opostos, mas se entrelaçam.

É a partir dessa conjuntura que a minha experiência formativa foi construída e marcada, sobretudo, pela influência decisiva do professor Müller. Sua orientação possibilitou não apenas o acesso filosófico, mas também um espaço de abertura e confluência entre rigor conceitual e experiência sensível. Isso é possível verificar monografia de filosofia *Merleau-Ponty acerca da Criação Artística*, na dissertação *Merleau-Ponty acerca da Pintura* e na tese *Olhar e Passividade na Pintura segundo Merleau-Ponty*. Em todas essas etapas de minha formação, o professor permitiu desenvolver as pesquisas em que a prática artística pudesse se fazer presente, tornando-as mais do que investigações teóricas: um mergulhar na própria experiência sensível.

A criação do nome artístico Tato Carboni emerge, nesse percurso, como um gesto estético-filosófico que aglutina essa travessia circular entre arte e filosofia. Mais do que um pseudônimo, ou um heterônimo, trata-se de uma reconfiguração da identidade criadora, na qual a prática artística passa a incorporar explicitamente as questões da percepção, do corpo e da visibilidade, tal como formuladas por Merleau-Ponty e exemplificadas na obra de Cézanne. Essa transformação não implica ruptura, e sim intensificação da experiência artística, agora compreendida como um campo de pensamento encarnado.

Esse gesto estético-filosófico age como expressão de uma experiência que se metamorfoseia e se faz ação, que produz um sentido no sensível, como operação criadora, e não como uma explicação racional de um novo nome para assinar as obras. É um acontecimento que reconfigura a prática artística para além de uma teoria aplicada, redesenhando a visão e o conhecimento do mundo de maneira renovada. Esse gesto procura transcender um pensamento já pronto e sedimentado: é o próprio lugar em que nasce, tal qual natureza primordial, num movimento em que o corpo expressa um pensamento em ato, de fala falante, criativa, deixando-se ser no instante em que se faz presente.

Desta forma, a formação filosófica, entendida como condição de possibilidade do sentido em constituição, não se limita ao pensamento conceitual, mas incide diretamente sobre o modo de ver e de criar, fazendo emergir novos jeitos de expressão. O nome *Tato Carboni* surgiu como “**assinatura desse deslocamento**”, tentando fazer vibrar novos visíveis.

A seguir apresento um texto que escrevi em 2016 e que mostra um pouco desse deslocamento autoral.

4. Quem é Tato Carboni?²

Quem é o autor das obras que saem de minhas mãos? Certamente que não é um eu que acredita dominar todo o processo da pintura. Algo que não sei direito o que é entra na ação de pintar e me auxilia

2 Este texto já foi publicado no periódico *Alamedas* no artigo *A Pintura de Tato Carboni: aspectos biográficos de um professor-artista*; e nos livros *No Vibrar do Traço: olhar e passividade na pintura segundo Merleau-Ponty*; *Tato Carboni: desdobramentos do visível* (2025b); e *Tato Carboni: entardeceres*.

a fazê-las. Alguns chamam esta força de pulsão, outros de Deus, ou ainda anjo-guia, iluminação, Vontade, inesperado, acaso, inconsciente, imprevisto, acidente... A única coisa que posso afirmar, por ora, é que não pinto sozinho. Portanto, não sou o único autor das obras.

Amauri Carboni Bitencourt, Doutor em Filosofia, Professor, não é o mesmo que pinta... Também está ali, mas à margem, emprestando substratos de vida, de leituras, de lembranças, de vontades e de olhares... Esse se mistura com aquilo que é mistério, que ultrapassa o visível, que vai além do entendimento intelectual. Torno-me pintor ao mesmo tempo que me sinto pintor. Faço-me fazendo; crio, criando-me, sendo no quadro... Visto a tela, emaranho-me com seus traços e cores, agiganto-me e me transformo em algo melhor e maior. Seduzo e sou seduzido.

A pintura me enlaça com seus movimentos num ritmo em que se faltasse um dos pares a dança não aconteceria. Vou me despindo dos meus egos, apegos, vontades, cedendo lugar ao novo, ao inédito, à transcendência, à iluminação... Minhas mãos, como extensões dos meus olhos e do mundo, vão adentrando túneis obscuros, espaços nublados, poços sem fundo...

No mistério, no enigma, no desconhecido, vou-me encontrando, surgindo, aparecendo, despontando-me em um novo ser. Um ser de porosidade, aberto, com frestas para uma intercomunicação e tentando encontrar preenchimentos, mesmo que parciais... Um ser que se deixa ultrapassar-se, mas que também ultrapassa, infiltrando-se em lugares ainda não habitados. Um ser que almeja o eterno, mas que também é mundano; um ser que sonha com o céu, mas que vivencia experiências terrenas. Um ser que quer ser o autor, mas é coautor! Um ser que quer o lugar estável e duradouro, mas é fluído como as águas correntes de um rio.

É nesse sentido que a partir de hoje passo a assinar as “minhas obras” com o nome de *Tato Carboni*. Tato porque alguns queridos companheiros de viagem me chamam assim. Porque também *tato* designa o toque que pode balançar o mundo do outro, desestabilizando para aprumá-lo. Além disso *tato* é o abraço, o conforto, a segurança, o encontro... A presença, que, mesmo ausente, está ali, sempre pronto a fazer-se sentir... Carboni por ser o sobrenome materno meu (considerado secundário por nossa cultura). Carboni não está tão em evidência como o Bitencourt...

Assim, à lá Fernando Pessoa, crio um segundo autor, quase um pseudônimo, que não é tão diferente de mim, mas mescla-se comigo, com a arte, numa experiência que é ao mesmo tempo madura e inauguradora. Madura por trazer toda a minha história e vivência; e inauguradora, pois algo surge diferente no momento que me proponho a pintar. Pinto talvez para aprofundar e conhecer o meu eu mais autêntico. Aprendo. Interajo. Renasço... torno-me outro a partir da pintura. Empristo meu corpo e meu espírito.

Se não fosse assim “minha tese” de doutoramento *Olhar e Passividade na Pintura segundo Merleau-Ponty*, orientada pelo grande Professor Marcos José Müller (e acompanhado por inúmeros coorientadores!), não faria sentido. Seria como um tempo jogado fora, algo feito apenas para receber uma titulação. Assim, por não dominar todo o processo artístico, mas também por fazer parte dele, é que a partir deste ano (2016), as obras que fluem em meu ser e caem por minhas mãos passam a receber a assinatura de *Tato Carboni*.

5. Considerações Finais

O que me motivou a estudar filosofia não foi a busca pela explicação da obra de arte, ou a concepção de uma filosofia que soubesse falar melhor do que a expressão pictural, mas o encantamento veio da “filosofia que desvela esse quiasmo do visível e do invisível [que] é justamente o contrário de um exame superficial”. Tal como a arte, “mergulha no sensível, no tempo, na história, na direção de suas articulações, não as supera por forças exclusivamente suas, supera-as apenas nos sentidos delas” (Merleau-Ponty, 1991, p. 22). A filosofia que me fascinou foi aquela que, à semelhança da pintura, não se coloca acima do mundo, se deixa enredar por ele.

Merleau-Ponty afirma que a arte não copia o mundo nem o interpreta conceitualmente. Ela revela uma “**verdade perceptiva**”, que é anterior à ciência e à filosofia tradicionais, e que nos faz ver com os olhos renovados. A pintura de Cézanne realça que a verdade não é a representação de um modelo previamente estabelecido, mas “**a expressão e a experiência vivida**”. Parafraseando Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 1991, p. 154): a arte desvela certos lados do ser, que o pensamento puro e operante os ignora.

Marcos José Müller é um dos grandes estudiosos e divulgadores da obra de Merleau-Ponty. Entrelaçando Filosofia, *Gestalt* e psicanálise ministra

curso, realiza projetos e escreve textos que são exemplos fecundos de alguém que está interessado em investigar as questões fundamentais da existência humana. Tive o privilégio de participar de inúmeros encontros conduzidos por ele. Também orientou as pesquisas que desenvolvi em filosofia, em diálogo com o fazer artístico, por cerca de uma década.

Durante anos, presenciei um professor que nascia e se articulava com as pesquisas que o circulavam. Seu discurso não se limitava à aplicação de um roteiro preestabelecido, mas se construía a partir de uma escuta atenta do campo intersubjetivo que emergia na sala de aula – uma linguagem que o guiava, interpelava-o e o desacomodava, levando-o a reformular suas palavras e estudos assim como o artista reformula a cor e a paisagem. Afinal, “Tudo repousa na riqueza insuperável, na milagrosa multiplicação do sensível” (Merleau-Ponty, 1991, p. 15) que encontramos de aula em aula, de obra em obra. Em suas palavras:

E ainda que eu não me arvore no direito de julgar a pertinência do que eu mesmo fiz, ao menos posso afirmar que minha vida acadêmica até aqui acumulou parcerias e interlocuções que me motivam a continuar buscando, por meio do ensino, da pesquisa e da extensão, essa forma aberta de se entender os vínculos, aconteçam eles no campo da especulação, da fala clínica ou da ficção (Müller, 2017, p. 6).

Foi nesse terreno fértil que minha própria experiência começou a se metamorfosear. Arte e filosofia passaram a coexistir como modos expressivos de um sujeito em busca. Criar revelou-se menos como domínio representativo e mais como entrega a algo que se mostra, mas que não sabemos definir ao certo o que é. A passividade – longe de significar inércia – mostrou-se como essa potência expressiva silenciosa que permite que o inédito aconteça por meio de nós.

O nome Tato Carboni nasce desse percurso. Não como ruptura, e sim como gesto estético. Um modo de assinar o que já não se deixa reduzir a um “eu” unívoco, mas que emerge da relação, do atravessamento, da coautoria. Pintar, então, não é afirmar uma identidade, é habitar o mundo, deixando-o escorrer pelos poros da tinta, do traço e do tempo.

Pode parecer um pouco estranho discorrer sobre a minha jornada artístico-acadêmica em um capítulo de livro em homenagem ao professor

Marcos José Müller. Talvez pudesse ter discutido mais sobre seus livros, artigos e inquietações. Contudo, resolvi seguir uma linha de pensamento e mostrar que o mestre se tornou uma “matriz de ideias” para o estudante, tal qual Merleau-Ponty afirmava sobre uma obra de arte:

O que não é substituível na obra de arte, o que a torna muito mais do que um meio de prazer: um órgão do espírito, cujo análogo se encontra em todo pensamento filosófico ou político quando positivo, é ela conter, mais do que ideias, matrizes de ideias, é nos fornecer emblemas cujo sentido nunca terminamos de resolver, é, justamente porque se instala e nos instala num mundo cuja chave não temos, ensinar-nos a ver e finalmente fazer-nos pensar como nenhuma obra analítica consegue fazê-lo, porque a análise encontra no objeto apenas o que nele pusemos (Merleau-Ponty, 2004b, p. 111).

Talvez por isso tenha escolhido narrar minha trajetória neste texto, mesmo em um contexto de homenagem. Isto porque algumas presenças não se descrevem adequadamente por meio de análises externas. Elas operam como matrizes: permitem pensar, fazem ver, instigam o movimento. Como a obra de arte de que fala Merleau-Ponty, elas nos instalam em um mundo cuja chave não possuímos, mas no qual aprendemos a nos orientar.

Atualmente sou professor. Também me expresso por meio da escrita e da pintura. Fui “atravessado” pelas presenças de Merleau-Ponty, Cézanne e Müller, às quais me sinto grato. Se minhas obras alcançam ou não êxito estético, isso permanece em aberto. O que posso afirmar é a minha persistência no esforço em viver e expressar a experiência como obra em devir, transformando cada vivência, cada percepção e cada gesto em cor, sentido e movimento, numa tentativa incessante de reaprender a ver o mundo. Afinal, não há um ponto de chegada, em que tudo o que precisasse tivesse sido dito ou expressado cabalmente, e sim um exercício contínuo – uma obra sempre em vias de se fazer.

Referências

BITENCOURT, A. C. A pintura de Tato Carboni: aspectos biográficos de um professor-artista. **Alamedas**, [s. l.], v. 12, n. 3, p. 30–41, 2024. Disponível em: <https://saber.unioeste.br/index.php/alamedas/article/view/33079>. Acesso em: 17 dez. 2025.

BITENCOURT, A. C. Merleau-Ponty leitor de Cézanne: aprendendo a perceber e a expressar a natureza primordial. **PERI** (Revista de Filosofia), Florianópolis, SC, v. 8, n. 1, p. 242–260, 11 jul. 2016. Disponível em: <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/peri/article/view/1070>. Acesso em: 29 dez. 2025.

BITENCOURT, A. C. **No vibrar do traço**. Toledo, PR: Instituto Quero Saber, 2025a. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1aQ2a2xZnmBMCeelLa6j3fYx-OZ32V2AMC/view>. Acesso em: 19 dez. 2025.

BITENCOURT, A. C. **Tato Carboni**: desdobramentos do visível. Toledo, PR: Instituto Quero Saber, 2025b. E-book. Disponível em: <https://institutoquerosaber.org/editora136>. Acesso em: 15 dez. 2025.

LEFORT, C. Prefácio e posfácio a Merleau-Ponty. In: MERLEAU-PONTY, M. **O olho e o espírito**. Tradução de: Paulo Neves; Maria E. Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

MERLEAU-PONTY, M. A dúvida de Cézanne. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **O olho e o espírito**. Tradução de: Paulo Neves; Maria E. Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004a.

MERLEAU-PONTY, M. A linguagem indireta e as vozes do silêncio. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **O olho e o espírito**. Tradução de: Paulo Neves; Maria E. Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004b.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MERLEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível**. Tradução de: José Artur Giannotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2003.

MERLEAU-PONTY, M. **Signos**. Tradução de: Maria E. Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MÜLLER, M. J. A esquite do olho e do olhar na arte: Lacan leitor de Merleau-Ponty. **Sofia**, Vitória, ES, v. 4, n. 2, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/11135>. Acesso em: 18 dez. 2025.

MÜLLER, M. J. Entrevista com o professor Dr. Marcos José Müller. **Diaphonía**, [s. l.], v. 2, n. 2, p. 11–14, 2016. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/diaphonia/article/view/15949>. Acesso em: 18 dez. 2025.

MÜLLER, M. J. Expressão fenomenológica e ontologia. In: CUPANI, A. O.; MORTARI, C. A. (org.). **Linguagem e filosofia**. Florianópolis, SC: UFSC-NEL, 2002. v. 6, p. 98–106. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Marcos-Mueller/publication/361517362_Expressao_Fenomenologica_e_Ontologia. Acesso em: 10 dez. 2025.

MÜLLER, M. J. **Memorial de atividades acadêmicas**: requisito para progressão funcional vertical para professor titular de carreira. Florianópolis, SC:

Universidade Federal de Santa Catarina, Departamento de Filosofia, 2017. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/182035/MAA_Marcos%20Jos%C3%A9%20Muller.pdf?sequence=5&isAllowed=y. Acesso em: 18 maio 2026.

MÜLLER, M. J. **Merleau-Ponty acerca da expressão**. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2001.

SILVA, C. A. F. A profundidade abissal: Nietzsche, Cézanne, Merleau-Ponty e o enigma do mundo. **Voluntas** (Revista Internacional de Filosofia), Santa Maria, v. 12, n. 1, e12, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2236130864659>.



A REVERSIBILIDADE DO OLHAR: INVISIBILIDADE, REAL E ALTERIDADE

Renato dos Santos

Introdução

O que pretendemos transmitir neste texto é uma interpretação desenvolvida ao longo de anos de pesquisa em torno da obra de Maurice Merleau-Ponty, realizada em diálogo sistemático com a psicanálise de Freud e de Lacan.

Tal leitura, contudo, não se constituiu de modo isolado ou espontâneo: ela só se tornou efetivamente possível, em grande medida, a partir dos trabalhos e das pesquisas desenvolvidas por Marcos José Müller, cuja contribuição foi decisiva para a abertura e a sustentação dessa via interpretativa.

1. A Reversibilidade do Olhar

Aquele se propõe a investigar, no Brasil, a interface entre Merleau-Ponty e a psicanálise frequentemente se depara com um impasse teórico

e institucional: não encontra plena interlocução entre os fenomenólogos nem entre os psicanalistas. A abertura interpretativa de certos temas centrais da filosofia merleau-pontyana – quando lidos à luz da psicanálise – tende a ser recebida com reservas, quando não com franca resistência, tanto por leitores mais ortodoxos de Merleau-Ponty quanto por psicanalistas que veem com desconfiança a aproximação com a fenomenologia.

Nesse contexto, o trabalho de Marcos José Müller destaca-se por oferecer não apenas uma legitimação teórica dessa interlocução, mas também um horizonte conceitual no qual tal diálogo se torna fecundo e filosoficamente rigoroso. Ao insistir na possibilidade de pensar conjuntamente corpo, percepção, inconsciente e linguagem, Müller contribuiu de modo decisivo para a constituição de um espaço de pensamento que escapa às leituras dogmáticas e permite explorar, com maior radicalidade, as tensões e as convergências entre fenomenologia e psicanálise. É nesse solo teórico que o presente texto se inscreve e a partir do qual procura dar continuidade a esse legado intelectual.

Neste capítulo, buscaremos explicitar as relações entre Lacan e Merleau-Ponty no que diz respeito à noção de olhar, compreendida por Lacan como objeto da pulsão escópica. O que aqui se apresenta constitui um recorte dos resultados de nossas investigações acerca da interface entre a obra de Merleau-Ponty e a psicanálise, tomando como foco, neste caso, a leitura que Lacan realiza de *Le Visible et l'Invisible* em seu *Seminário XI*, de 1964. Este capítulo, portanto, busca frisar as possíveis convergências e divergências no que diz respeito à noção de olhar em Merleau-Ponty e Lacan. O fato é que, quando a obra do filósofo foi publicada no ano em que Lacan estava ministrando seu seminário, ele acabou trazendo para debate junto a seus alunos, pois encontrava nesta obra uma contribuição inovadora de Merleau-Ponty acerca do olhar, como se pode ler textualmente na passagem a seguir: “Não é por simples acaso [...] que esta semana que chega ao alcance de vocês, por sua publicação, o livro, póstumo, de nosso amigo Maurice Merleau-Ponty sobre *O Visível e o Invisível*” (Lacan, 2008a, p. 74–75, grifo do autor).

Na leitura de Lacan, e também na nossa, quando Merleau-Ponty elabora esta ontologia da carne e coloca o olhar enquanto preexistente, que escapa da evidência do ego transcendental da fenomenologia

husserliana, ele está aí forçando “os limites dessa fenomenologia mesma” (Lacan, 2008a, p. 75). Este “forçar os limites” da fenomenologia ocorre precisamente porque Merleau-Ponty está no auge da elaboração de sua ontologia da carne, conforme falamos no capítulo anterior. O olhar de que falará Merleau-Ponty não está submetido à percepção, ao olho, nem mesmo ao visível.

O que permite o olhar aparecer não é da ordem da decisão do sujeito. O olhar se despontará a partir da invisibilidade, não enquanto convite à transposição do visível que seria propriamente o que chamamos de falta; o olhar na função de objeto se dá pela *precéssion* do tempo mítico, impondo-se sem ser buscado. Ele se impõe a tal ponto que é mesmo ele que *empuxa* – para usar um termo de Lacan – o olho. Isso quer dizer que o olho vê segundo esta orientação temporal que precede aquele que olha. Shepherdson, no artigo *Uma Libra de Carne*, nos ajuda entender como ocorre o que chamamos de “passo adiante” dado por Merleau-Ponty entre as primeiras e últimas obras em torno do olhar, e como este conceito ganha um estatuto puramente de ordem da experiência humana. Vejamos.

O conceito do olhar é uma recapitulação, mas é também um “passo adiante” em relação às primeiras análises da forma e da *Gestalt*. E esse passo adiante poderia marcar o limite da fenomenologia, na medida em que ele abre uma certa invisibilidade no coração do visível, algo que não pode ser visto, que está além da “aparência” e do “fenômeno”, mas que olha para mim como eu olho para o mundo, com um olhar que solicita previamente minha visão, mesmo antes que eu comece a ver. E desde que isto seja uma questão de ser visto, de ser “olhado de todos os lados”, o olhar não é mais uma propriedade do sujeito, um poder de ver ou de especular, mas alguma coisa que vem do mundo das coisas. *O olhar não é mais uma propriedade do sujeito, mas não é também uma propriedade dos objetos, um fenômeno natural, um traço do mundo empírico, nem uma característica da luz, mas algo que precede o domínio do visível e se revela à nossa visão.* Isto seria o passo de Merleau-Ponty para além da fenomenologia, como Lacan o apresenta: o olhar não pertence às coisas empíricas, mas designa uma dimensão da invisibilidade – não uma esfera transcendente, mas *um domínio da experiência que é única ao animal humano*, e isto captura a característica peculiar da *encarnação* humana, alguma coisa que não pode ser agarrada

em termos de “sujeito” e “objeto”, percepção sensória e positividade externa (Shepherdson, 2007, p. 112–113).

Vale ressaltar que, para Merleau-Ponty, a visão só é possível porque somos olhados pelo mundo, como se o meu gesto de ver fosse uma consequência do olhar do mundo e dos outros. Aliás, o sujeito somente consegue constituir-se na medida em que há, primeiramente, um reconhecimento por parte do olhar do Outro, em linguagem lacaniana: da demanda do desejo do Outro. Como lembra Queiroz (2005, p. 92), a criança é precedida pelo olhar do Outro que deposita nela os primeiros significantes, condição necessária para integrá-la a cadeia significante: “a mãe olha o bebê e lhe atribui um discurso. Ela fala com e pela criança. Assim, antes de a criança adquirir o domínio da linguagem, o Outro fala por ela, mas imprimindo, no pequeno ser, sua marca”.

Todavia, o olhar que Merleau-Ponty elabora e que está em questão em nossa análise não é somente o olhar do Outro como lugar do simbólico que, como frisamos, me convoca, me solicita à transposição do visível. Este olhar a nível da pulsão escópica diz respeito à ordem do objeto *a*, portanto do real. O olhar que aqui se trata é deste olhar que vem me destituir, que pode causar angústia, porque ele traz consigo o risco de minha própria aniquilação na condição de sujeito. Este olhar pode fazer entrada por meio da invisibilidade, a qual nós entendemos como lacuna, lugar da falta que é causa de desejo. Para se entender melhor qual é o sentido deste olhar que estamos falando, convém acompanhar a passagem a seguir de Lacan:

Esse olho é apenas a metáfora de algo que melhor chamarei o *empuxo* daquele que vê – algo de anterior a seu olho. O que se trata de discernir, pelas vias do caminho que ele (Merleau-Ponty) nos indica, é a preexistência de um olhar – *eu só vejo de um ponto, mas em minha existência sou olhado de toda parte* (Lacan, 2008a, p. 75–76, grifo nosso).

O ponto aqui consiste em perceber que o olhar será a partir de agora uma das portas de entrada da angústia e do objeto causa de desejo. É entrada justamente porque o processo de constituição do sujeito fez furo, abriu, por meio da inserção da pulsão no corpo biológico. O olhar como representante da pulsão escópica, ou como objeto *a*, esclarece de que maneira a falta-a-ser do sujeito se manifesta por tal dimensão

pulsional. Se Lacan menciona a obra de Merleau-Ponty é para pensar a *esquize* entre o olho e o olhar. O olhar estranho que Lacan retoma de Merleau-Ponty não diz respeito ao olhar de meu semelhante, tampouco a algo que eu possa apreender por meio de uma realidade fantasmática, como é o caso da leitura sartriana do olhar. Para Sartre o olhar é desencadeado por um ponto passível de localização por conta de ser originado do meu semelhante, de outro sujeito. Se o inferno são os outros, tal diz a máxima de Sartre, é porque meus semelhantes estão dispostos no mesmo mundo que eu.

Porém, a partir do instante em que pensamos o olhar para além da localização do meu semelhante, passamos a perceber que este olhar estranho, este inferno, pode despontar até mesmo do interior do próprio sujeito, do mundo enquanto lugar contingente. Ele pode aparecer de algum lugar não localizável, tal como a máxima de Cézanne, de sentir-se olhado pela natureza sem que pudesse ser apreendido. Este olhar de que fala o pintor, também Merleau-Ponty e Lacan, é o olhar como objeto perdido que se mostra ausente pela via escópica. Por esta razão é que Sartre ainda permanece na dimensão entre duas subjetividades para analisar o olhar. É a intersubjetividade que está em jogo, e não o sujeito cindido pelo real desde seu interior estrutural conforme Lacan e Merleau-Ponty.

O olhar para Merleau-Ponty surge da possibilidade mesma da invisibilidade presente no coração da visão do sujeito. Sua possibilidade estrutural se dá desde dentro, por conta de a estrutura do vidente ser ontologicamente perpassada por aquilo que se dá a ver (visível, imagens), além de convocar a ver mais além do que está disposto (invisível ou simbólico). Este “mais além”, invisibilidade, é também o que possibilita surgir o horror da face impossível do real. Lacan comparece neste instante justamente para mostrar que o simbólico não é completo, o objeto pequeno *a* aparece no centro do Outro para denotar sua incompletude, sua falta.

É esta falta mesma que vem reafirmar a falta-a-ser do sujeito em sua relação com o Outro, na tentativa que se estabelece pelo primeiro de buscar sua completude no segundo, mas o Outro, por ser também incompleto, não pode fornecer o preenchimento da incompletude do sujeito. Noutros termos, equivale a dizer que o vidente e a invisibilidade não se esgotam por conta de cada qual não ser completo, mas

indeterminados. Porém, por ser o sujeito um vidente incompleto, atravessado pela castração, é que o olhar estrangeiro pode se mostrar. Cézanne só pode sentir-se olhado por um olhar que o capta por conta de ele, na função de vidente, não ter o visível esgotado por sua visão, mas perpassado pela invisibilidade que é a mesma que, por um lado, permite ele tentar ir mais além, tentar *pintar o instante do mundo*, por outro lado, este invisível pode, às vezes, se voltar contra o vidente e o tornar seu espectador, inverter a cena, o observador se torna observado. É isso que estamos denominando de olhar.

Convém trazermos à baila o contexto em que Lacan desenvolve seu *Seminário XI*. Após sua desvinculação da SFP (Sociedade Francesa de Psicanálise), entre os motivos, conforme bem comenta Müller, estava o fato de os psicanalistas membros da associação não fazerem jus ao método psicanalítico no que diz respeito ao tratamento clínico, ficando presos numa espécie de psicologismo egoico. Na verdade, o que interessava a Lacan, neste momento, era pensar a possibilidade de uma destituição subjetiva do sujeito, favorecendo a *práxis* clínica que colocasse em xeque as fantasias e as amarras repressoras da cultura. Acerca deste ponto, Müller esclarece que:

Aquilo que mais impressionou Lacan em sua leitura de Merleau-Ponty foi o fato de que a presença de tal olhar não necessariamente implica a destruição da cultura. O real – ou o olhar estrangeiro descrito por Merleau-Ponty – aparece na própria tessitura simbólico-imaginária sem aniquilá-lo. É o que demonstra Merleau-Ponty em sua descrição daquela experiência vivida por André Marchand; e segundo a qual, conforme as palavras do próprio pintor, no interior de uma floresta, “senti diversas vezes que não era eu quem a olhava, senti, certos dias, que eram as árvores que me olhavam, que me falavam. Ao buscar na visibilidade das árvores o invisível que depois o espectador poderá habitar, o pintor é surpreendido por um vidente, o qual, do fundo desta invisibilidade buscada, emerge para fazer do artista seu objeto. O inesperado vidente não é aqui inimigo da visibilidade do mundo, mas encontra nela a ocasião de se mostrar, como aquilo que inverte o sentido da procura intencional (Müller, 2015, p. 404).

Se Freud encontrava na sublimação do trabalho e produção cultural a via para se lidar com as pulsões sexuais, Lacan abria espaço para

um sujeito que fosse capaz de conviver com a angústia provocada pela pulsão de morte. Daí que Lacan encontrará em Merleau-Ponty, conforme defende Müller (2015), uma possibilidade de acolher o olhar estrangeiro na clínica sem que se precise declarar guerra contra a cultura.

Para Lacan (2008a, p. 76), o “olhar só se nos apresenta na forma de uma estranha contingência, simbólica do que encontramos no horizonte e como ponto de chegada de nossa experiência, isto é, a falta constitutiva da angústia da castração”. O olhar como contingente não está submetido a dependência do olho do sujeito para o seu aparecimento. É por esta razão, aliás, que a manifestação do olhar estrangeiro causa, para os sujeitos neuróticos, angústia, uma vez que “o olhar pode conter em si mesmo o objeto *a*” (Lacan, 2008a, p. 80, grifo do autor), isto é, o objeto causa de desejo, ou se preferir, o objeto que representa a falta-a-ser do sujeito. Segundo Quinet:

O sujeito de Lacan é definido como falta-a-ser; o olhar-como-objeto *a* é o seu ser. Assim, determinamos o sujeito como falta-a-ser. O objeto *a* é um ser a que falta consistência, um ser que não podemos capturar ou ver, mas que é, ainda assim, um ser (Quinet, 1997, p. 159, grifo do autor).

Como sabemos, para ingressar no campo do simbólico, o indivíduo necessariamente precisa passar pelo que a psicanálise denominou de complexo de castração. De maneira geral, trata-se da privação do sujeito de ter acesso ao gozo absoluto. A pulsão escópica, na função de representante da falta deflagrada pelo complexo de castração, é o signo que exprime ao sujeito a angústia diante desta recordação primitiva, isto é, que ele é castrado.

Na medida em que o olhar, enquanto objeto *a*, pode vir a simbolizar a falta central expressa no fenômeno da castração, e que ele é objeto *a* reduzido, por sua natureza, a uma função punctiforme, evanescente – ele deixa o sujeito na ignorância do que há para além da aparência – essa ignorância tão característica de todo o progresso do pensamento nessa via constituída pela pesquisa filosófica (Lacan, 2008a, p. 80, grifo do autor).

Não podemos deixar de notar esta última frase de Lacan, em que sua crítica ao discurso filosófico aparece aqui como em vários momentos de

seus *Seminários*¹. Ora, mas não estamos aqui fazendo uma investigação filosófica? Nossa fala não é desde a filosofia? Certo que sim, contudo nosso ponto de partida é justamente a partir da filosofia de Merleau-Ponty, que a nosso ver está a tentar superar a crise da razão instaurada pelo próprio modo de fazer filosofia. Por muito tempo correntes filosóficas tentaram enquadrar o real sob um discurso que dissipa qualquer coisa que pode ficar de fora da clarividência do sujeito. O real estaria, assim, enquadrado, dominado pela lógica do discurso fundado na razão². Mas isso, como a psicanálise e Merleau-Ponty virão mostrar, não passa de uma pretensão desastrosa, até mesmo suspeita do ponto de vista ético.

E por que eu coloco Merleau-Ponty ao lado da psicanálise? O que este filósofo tem que poderia se colocar à exceção? Diga-se logo que Merleau-Ponty procurou integrar em sua filosofia o *non-sens*, o olhar por exemplo. O silêncio, o nada que na sua terminologia é o invisível. Mais do que isso: é do fundo mesmo deste invisível que o real pode emergir, que para o filósofo tem o nome de *tempo mítico*, que se expressa pelo olhar, preexistente ao olho. Admitir este olhar como não sentido, que causa passividade, era de se esperar o elogio de Lacan. Essa passagem elucida bem o que estamos a dizer: “Em nossa relação às coisas”, diz Lacan, “algo escorrega, passa, se transmite, de piso para piso, para ser sempre nisso em certo grau elidido – é isso que se chama o olhar” (Lacan, 2008a, p. 76).

O sujeito jamais consegue encontrar uma plenitude de sua identidade, pois “o sujeito, mais ou menos reconhecível, está em algum lugar, esquizado, dividido, habitualmente duplo, em sua relação a esse objeto

-
- 1 No *Seminário XVII*, Lacan (1992, p. 140) diz: “A filosofia teve o papel de constituir um saber de mestre e senhor, subtraído ao saber do escravo”. Este discurso de mestre de que Lacan fala e que perpassa a filosofia, principalmente a filosofia dentro das academias, guarda uma distância inexorável do verdadeiro sentido da palavra filosofia (amor à sabedoria), pois ela se apoia na “manutenção” do lugar de escravo, o escravo mantém-se neste lugar de não liberdade e não esclarecimento, pois esta é a condição para o mestre prosperar na iluminação do conhecimento.
 - 2 Branco (1995, p. 75–76), ao comentar a crítica de Lacan à filosofia, escreve o seguinte: “o trabalho dos filósofos para realizar a adequação de um objeto conhecido a um sujeito cognoscente sempre consistiu na montagem de um quadro teórico onde se supõe um mundo especular simplificado onde um olho pode ficar diante de um objeto interpretável ou apreensível de forma evidente e clara. Este projeto, ao ver de Lacan, deve ser retificado porque evita o abismo da castração e o reconhecimento das limitações do saber, gerando uma ilusão de saber-poder sobre algo que é inacessível e impossível”.

que o mais frequentemente não mostra mais seu verdadeiro rosto” (Lacan, 2008a, p. 181). No texto *Kant com Sade*, o psicanalista nos diz que a identidade do sujeito se funda numa “não-reciprocidade absoluta” (Lacan, 1998, p. 785). O que torna compreensível que o sujeito reencontre no olhar isto que para ele se apresenta como sendo da ordem do impossível, do real, que resiste a apreensão significativa: “uma vez que o sujeito tenta acomodar-se a esse olhar, ele se torna, esse olhar, esse objeto punctiforme, esse ponto de ser evanescente, com o qual o sujeito confunde seu próprio desfalecimento” (Lacan, 2008a, p. 86). Isto que permanece do lado de fora da cadeia significativa, tal qual o olhar, prefigura-se como “inapreensível” (Lacan, 2008a, p. 86).

Frente ao olhar, o sujeito encontra-se passivo, pois se depara com a angústia. O olhar causa angústia, pois é da ordem do real. Lembremos que a angústia ocorre justamente quando no meio deste universo simbólico, no campo do Outro, este olhar brota, volta-se para o sujeito, transformando-o em objeto. Atividade e passividade aqui se encontram. A minha atividade na condição de sujeito de desejo é colapsada por algo estranho, um vidente que não sou, e que me ameaça. Genuinamente isto é o que estamos já algum tempo chamando de causa da angústia, quando a falta causadora do sujeito, seu órgão “vital”, portanto, pode vir ameaçar sua existência.

Neste ponto gostaríamos de trazer à baila algumas críticas que são dirigidas à Merleau-Ponty por leitores de Lacan no que diz respeito a maneira que o filósofo tratou o encontro entre o vidente que sou e o olhar. Shepherdson (2007), Quinet (1997), para citar apenas dois exemplos, afirmam que Merleau-Ponty acredita poder existir uma satisfação frente ao olhar estrangeiro. Muito diferentemente do que estes leitores de Lacan acreditam, o conceito de carne (*La chair*) jamais buscou uma harmonia, uma diluição das diferenças, do real ao imaginário ou ao simbólico.

Merleau-Ponty nunca foi ingênuo de crer ser possível pensar uma romantização com a noção de carne. A carne vem justamente mostrar como o real encontra-se intrinsecamente presente na estrutura, embora esta mesma estrutura comporte também o imaginário e o simbólico. Não existe satisfação frente ao olhar, Merleau-Ponty jamais defendeu isso. Todavia, por conta da estrutura ontológica, a entrada do real não mais precisa destruir a cultura. Temos razões, portanto, para afirmar que o

próprio Lacan virá depois de 1964 formular o real sob outras maneiras, conforme iremos falar no capítulo seguinte. Quando afirmamos, a partir de Merleau-Ponty, a noção “carne do real”, com isso não se quer dizer outra coisa senão este nó estrutural do real, do simbólico e do imaginário.

Mas voltemos ao olhar. Numa outra passagem do *Seminário XI*, Lacan define o sujeito como um aparelho que é atravessado por uma lacuna: “e é na lacuna que o sujeito instaura a função de um certo objeto, enquanto objeto perdido. É o estatuto do objeto *a* enquanto presente na pulsão” (Lacan, 2008a, p. 181, grifo do autor). O sujeito assim tomado como cindido, é atravessado por um real pulsional, que na via escópica se mostra pelo olhar. Conforme adiantamos, o sujeito em Lacan pode ser compreendido como descentrado, destituído de uma completude.

O que vemos desenhar-se nessas linhas é a imagem de um sujeito que, desde seu surgimento, é atingido por uma queda, uma perda de seu ser. Tendo definido o olhar como objeto *a* que representa a falta, a falta-a-ser do sujeito, a Coisa perdida, importa descrevermos mais detalhadamente a experiência do sujeito em relação a este olhar que se apresenta a ele causando-lhe angústia. Mas, por que, afinal, o olhar nos causa angústia? O que, de fato, ele nos representa que pode ser assim tão aterrorizante?

No *Seminário X*, que versa sobre a angústia, Lacan afirma que, na base de toda manifestação da angústia, encontra-se a presença do olhar e, uma vez que o olhar representa no nível escópico o objeto *a*, a manifestação mais flagrante deste objeto é “a angústia”. A angústia, segundo Lacan, é o sinal “de certos momentos dessa relação” (Lacan, 2005, p. 98) do sujeito com o objeto *a*, ou, noutros termos, com o olhar, o real pulsional que o atinge.

É nesta direção que podemos retomar a noção de *extimidade*, conceito utilizado por Lacan, pela primeira vez, em seu *Seminário VII* de 1958, tendo por finalidade descrever o *das Ding*. Anos mais tarde, no *Seminário XVI*, *De um Outro ao Outro*, o autor retoma a noção de extimidade para descrever o furo da estrutura e o lugar do objeto *a*. Diz o psicanalista: o objeto *a* “está num lugar que podemos designar pelo termo *êxtimo*, conjugando o *íntimo* com a *exterioridade radical*. [...] o objeto *a* é *êxtimo*” (Lacan, 2008b, p. 241, grifo nosso).

Este conceito esclarece de maneira precisa a ambiguidade fundamental que atravessa a subjetividade humana: interno e o externo, o familiar e o estranho, o íntimo e o êxtimo. Segundo Miller, “o êxtimo é o que está mais próximo, o mais interior, sem deixar de ser exterior” (Miller, 2010, p. 13). O conceito de extimidade nos indica que o mais íntimo, na verdade, “está no exterior, que é como um corpo estranho” (Miller, 2010, p. 14).

No texto *A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud*, publicado nos *Escritos*, Lacan alude a noção de uma exterioridade do humano que revela algo de si mesmo, de uma intimidade que é êxtima: “a excentricidade radical de si em si mesmo com que o homem é confrontado” (Lacan, 1998, p. 528); uma “heteronomia radical” (Lacan, 1998, p. 528), uma alteridade radical, qual o real, que desvela a rachadura do sujeito.

Por isso Miller (2010, p. 17) nos lembra que a extimidade tem uma característica de ser “uma fratura constitutiva da intimidade”. A menção a Rimbaud (2006, p. 155) se faz interessante aqui novamente, para nos lembrar de que o “Eu é um outro”. Nesta direção, Lacan questiona: “qual é, pois, esse outro a quem sou mais apegado do que a mim, já que, no seio mais consentido de minha identidade comigo mesmo, é ele que me agita?” (Lacan, 1998, p. 528).

No âmago do sujeito, descobre-se uma outra coisa, algo a mais, um excesso, uma alteridade radical. Mas esta alteridade, como observa Seganfredo e Chatelard (2014, p. 63), “o falante tem certa dificuldade para aceitar a extimidade como algo seu, pois se revela como o elemento do real que traz consigo as marcas do horror”. Horror que se manifesta, por exemplo, via o olhar estrangeiro, o olhar de meu semelhante que possui uma territorialidade estrangeira, implicando para o sujeito sua destituição, seu descentramento face ao inominável, ao que escapa de sua significação, e que retorna para ele sob o aspecto de algo angustiante. Eis a emergência do real.

2. Conclusão

O percurso desenvolvido ao longo deste texto buscou mostrar que a noção lacaniana de olhar, como objeto da pulsão escópica, encontra na ontologia do sensível de Merleau-Ponty não apenas um campo de diálogo, mas sobretudo um ponto de inflexão conceitual. Ao retomar,

pela via da psicanálise, temas como visibilidade, invisibilidade e reversibilidade, Lacan radicaliza intuições fundamentais da filosofia merleau-pontyana, deslocando-as para o problema da constituição do sujeito e da irrupção do real. Tal deslocamento permite pensar o olhar não como função da consciência ou simples efeito da imagem especular, mas como aquilo que introduz uma fissura na experiência perceptiva, descentrando o sujeito e confrontando-o com uma alteridade irredutível.

A articulação com o conceito de extimidade mostrou-se decisiva para compreender essa ambiguidade estrutural da subjetividade: o mais íntimo revela-se como exterior, estranho e inquietante. No entanto, é sobretudo a noção de *outridade*, tal como elaborada por Marcos José Müller em suas pesquisas mais recentes, que permite nomear com maior precisão esse ponto de descentramento radical. Ao pensar a *outridade* como uma alteridade que emerge no próprio tecido do simbólico-imaginário – e não como um exterior absoluto que aniquila o sentido – Müller oferece uma chave conceitual decisiva para compreender o estatuto do olhar estrangeiro descrito por Merleau-Ponty e relido por Lacan. Trata-se de uma alteridade que não destrói a visibilidade do mundo, mas que a atravessa, invertendo o sentido da intencionalidade e expondo o sujeito à experiência de ser visto antes mesmo de ver.

Nesse sentido, o olhar, na função de operador da extimidade ou da *outridade*, manifesta-se como lugar de fratura da identidade, ponto em que o sujeito se descobre afetado por uma presença que lhe é ao mesmo tempo íntima e estranha, familiar e inquietante. É aí que o real se anuncia, não como negatividade pura ou caos indizível, e sim como aquilo que retorna no coração da experiência sensível, desestabilizando as garantias do sujeito e revelando os limites de sua soberania perceptiva e cognitiva.

Ao sustentar, com rigor filosófico e sensibilidade clínica, a possibilidade de pensar conjuntamente corpo, percepção, linguagem, inconsciente e real, Marcos José Müller abriu um campo de investigação que permanece, ainda hoje, singular e pouco explorado no cenário acadêmico brasileiro. Sua leitura de Merleau-Ponty, atravessada pela psicanálise lacaniana, não apenas legitimou esse diálogo que temos desenvolvido nos últimos anos de pesquisa, como também lhe conferiu densidade conceitual

própria, introduzindo categorias –tal qual a de *outridade* – capazes de nomear experiências–limite que escapam às abordagens tradicionais.

É neste sentido que este texto, para além de ser um “testemunho” das possibilidades de leituras a partir das contribuições da filosofia desenvolvida por Müller no Brasil, é também um singelo gesto de homenagem intelectual a este que é mais do que um simples pesquisador, mas um filósofo, um pensador, que soube sustentar o risco do entrecruzamento conceitual e abrir vias fecundas para pensar a experiência do sujeito para além das fronteiras disciplinares, mantendo sempre em aberto esta *Gestalt*, para infinitos dizeres a se realizarem por meio desta alteridade que não se fecha, que permanece fecunda como *outridade*.

Referências

- BRANCO, G. C. **O olhar e o amor: a ontologia de Lacan**. Rio de Janeiro: Nau, 1995.
- LACAN, J. **O seminário, livro 16: de um outro ao outro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b.
- LACAN, J. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a.
- LACAN, J. **O seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LACAN, J. **O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- MILLER, J.–A. **Extimidad**. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- MÜLLER, M. J. A esquite do olho e do olhar na arte: Lacan leitor de Merleau–Ponty. *Revista Sofia*, Vitória, ES, v. 4, n. 2, p. 393–406, ago./dez. 2015.
- QUEIROZ, E. F. A trama do olhar. *Latin American Journal of Fundamental Psychopathology Online*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 89–100, nov. 2005.
- QUINET, A. O olhar como um objeto. In: FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, M. (orgs.). **Para ler o Seminário 11**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. p. 155–170.
- RIMBAUD, A. Carta a George Izambard. Tradução de: M. J. de Moraes. **Alea: Estudos Neolatinos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 154–163, jan./jun. 2006.
- SEGANFREDO, G. F. C.; CHATELARD, D. S. Das Ding: o mais primitivo dos êxtimos. **Cadernos de Psicanálise**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 30, p. 61–70, jun. 2014.
- SHEPHERDSON, C. Uma libra de carne: a leitura lacaniana d'O visível e o invisível. **Discurso**, [s. l.], n. 36, p. 95–126, 2007.



UMA FORMIGA COM OLHAR DE CIGARRA

Wanderley C. Oliveira

Em minha singela homenagem ao aniversário de 60 anos de nosso querido amigo, Marcos José Müller, quero apresentar uma leitura que fiz há tempos de uma novela de Guimarães Rosa intitulada “Cara-de-Bronze”. Em sua origem, este texto do grande escritor mineiro fazia parte do conjunto de sete novelas publicadas por ele em 1956, na obra que tem como título: *Corpo de Baile*. A partir de 1960, esta obra passou a ser editada em três volumes independentes, que são: 1. *Manuelzão e Miguilim*; 2. *No Urubuquaquá, no Pinhém*; e 3. *Noites do sertão*. A “Cara-de-Bronze” faz parte do segundo volume: *No Urubuquaquá, no Pinhém*. É ele que utilizamos aqui, em sua terceira edição, de 1965a, pela José Olympio. A partir da estória contada nesta novela queremos, através de nossa interpretação, compor um elogio ao nosso aniversariante identificando-o como um ser híbrido, uma formiga que tem um olhar de cigarra.

A estória toda se passa num dia. Mas, como nos alerta o próprio Guimarães, “o dia de uma vida inteira” (Rosa, 1965a, p. 97). A narrativa se inicia numa “meia-manhã” de dezembro, “com chuva em nuvens,

dependurada no ar para cair” (p. 73). Debaixo deste céu escuro e ameaçador encontramos, (1) uma “chusma de vaqueiros” operando a apartação do gado, (2) um violeiro, na varanda da fazenda, tocando sua viola e, dentro da casa, reunidos, (3) o fazendeiro, apelidado “Cara-de-Bronze”, e (4) o vaqueiro Grivo, recém-chegado de “estúrdias viagens” (p. 80), à qual partira dois anos atrás a mando do Cara-de-Bronze. Todos os vaqueiros, curiosos com o que se passa dentro da casa, estão “com ares de grandes novidades” (p. 74).

Nesta breve introdução da novela, delineiam-se as quatro instâncias que queremos identificar e relacionar: 1) aquela dos vaqueiros, 2) a do violeiro, 3) a do fazendeiro, Cara-de-Bronze, e, por fim, 4) a do vaqueiro Grivo. Nossa intenção é identificar as instâncias dos vaqueiros e do violeiro como dois polos: um, aquele dos vaqueiros, que identificamos como o polo das formigas; e o outro, o do violeiro, que identificamos como o polo da cigarra. Situiremos a instância do vaqueiro Grivo entre estes dois polos. É esta instância que personificará a possibilidade de expressão do mundo da vida como reaprendizado do olhar para o mundo. Entretanto, esta possibilidade só se concretizará à luz de certas exigências, definidas próprio Cara-de-Bronze, mas encarnadas apenas pelo vaqueiro Grivo. Começemos com o fazendeiro.

O Cara-de-Bronze, dono da maior fazenda-de-gado na região, na verdade se chama, conforme consta em seus documentos, “Segisberto Saturnino Jéia Velho, Filho” (Rosa, 1965a, p. 78); embora “o ‘filho’, – como nos conta o vaqueiro Tadeu – êle mesmo põe e tira: por sua mão [...]. A modo que não quer, que desgosta...” (p. 79). Só compreenderemos a razão deste desgosto no final deste texto.

Por que da alcunha, “Cara-de-Bronze”, e de onde veio o fazendeiro, ninguém sabe ao certo. Mas o vaqueiro Tadeu, um dos mais antigos empregados da fazenda e quem melhor parece conhecer o passado do patrão, conta-nos que ele chegou por ali, vindo de “duras viagens”, ainda jovem, “moço espigo, seriozado, macambuz”. Isso “na era de oitenta-e-quatro”. Ao chegar, “endividado de ambição, endoidecido de querer ir arriba”, ele possuía de seu “uma rêde grande, de algodão, de varandas, de punhos tecidos com muito cuidado” e “já tinha também um pilhote de dinheiro” (Rosa, 1965a, p. 84).

Em sua descrição, o vaqueiro Tadeu dá-nos a entender que seu patrão era homem de berço. Continuando seu relato, afirma que não foi fácil para o Cara-de-Bronze subir na vida, ele “arcou, respirou muito, mordeu no couro-crú, arrancou pedaços do chão com os braços”. Em contrapartida, “Deus deixou e, remarcou para ele tôda sorte de ganho e acrescentou de dinheiro”. Arrematando, completa o vaqueiro Tadeu: “não teve tarde em fazer cabeça e vir à estado. Tinha de ser dono” (Rosa, 1965a, p. 85).

Outrora, em sua chegada, em sua juventude distante no passado, moço trabalhador e ambicioso; agora, no presente da narrativa, dono da fazenda mais rica da região; entretanto, velho e doente. Vejamos como os vaqueiros o descrevem na atualidade da narrativa, em várias partes do texto: “grande e magro”, de uma “palidez morena”, “o alto da cara com ossões [...], orelhudo, cabano [...], testão. Cara quadrada... A testa é rugas só [...]”. Cabelo corrido, mas duro, meio falhado [...] cabeça comprida” (Rosa, 1965a, p. 86). Olhos pretos, tristes, “amargos de secar orvalho”. Grande nariz comprido, com “ventas pequenininhas [...]” beijos muito finos [...], “não ri quase nunca...”. O queixo, “desconforme de grande”, vem todo para frente. As bochechas “cavacadas de ôcas” (p. 87), agora com “feridas feias brotadas no rosto” (p. 97). “Mãozarona com os nós dos dedos inchados nas juntas”, coxo, parálítico pelo reumatismo, não anda e não sai de seu grande quarto escuro, onde não recebe visitas (p. 97), mas de onde dá as ordens (p. 76).

Pela descrição dos vaqueiros, o fazendeiro, como afirma um deles, “parece uma pessoa que já faleceu há que anos” (Rosa, 1965a, p. 88). Contudo, em contrapartida à decadência física, ao movimento do tempo, que o conduz da vida para a morte, outro movimento se processa no espírito do Cara-de-Bronze, puxando-o, impulsionando-o para a vida. Mais adiante veremos que movimento é este. Cumpre frisar, ainda, na descrição do velho, que, embora cercado por formigas, ele tem ouvidos para a cigarra; pois na varanda de sua fazenda há sempre um violeiro, “pago pra não conhecer sossêgo nenhum de idéia: pra estar sempre cantando modas novas, que carece de tirar de-juízo” (p. 77). Lá de seu quarto, ele o escuta e se apraz (p. 78).

É interessante observar, aqui, que em toda a estória, o violeiro se faz presente. Do início ao fim da novela, ele aparece, entrecortando, com suas trovas, as falas e os afazeres dos vaqueiros, como que lembrando

às formigas (e ao próprio leitor) que a cigarra existe, que outra maneira de ver o mundo e as coisas é possível, para além da maneira pragmática ou utilitária na qual se encontram os vaqueiros, presos pelas inúmeras preocupações e afazeres cotidianos.

Assim, os mesmos vaqueiros, que em “ladainha” (Rosa, 1965a, p. 87) e num “mutirão” (p. 86) descrevem o patrão como alguém que parece “que já faleceu há que anos” (p. 87), também vislumbram, neste homem, um espírito que não se aquieta, alguém que parece “que está pensando e vivendo mais que todos”, que “quer saber o porquê de tudo nesta vida” (p. 88), que “gosta de retornar contra da verdade que a gente diz” e que “acredita em mentiras, mesmo sabendo que mentira é”; um homem que “espia o fumêgo do ar nos abertos do cavalo...” e “gosta de plantas, árvores. Mandou fazer jardim de flor” (p. 89).

Enfim, dentro do “Jéia Velho”, que caminha para a morte, ao que parece, existe um “Jéia Filho” pulsando para nascer. Veremos adiante que a exigência de se reaprender a ver o mundo é que possibilitará este renascimento ou reunião do Velho com o Filho, dando, finalmente, unidade ao personagem. É importante notar agora que dentro deste homem velho, que parece não gostar de nada, de ser “no mel-do-fel da tristeza prêta”, existe outro, que “gosta de tudo” (Rosa, 1965a, p. 89). Personagem ambíguo, o Cara-de-Bronze é um velho que não morreu e um novo quer reviver. Tencionado entre o presente de morte e o passado de vida, ele precisa se reunir consigo mesmo.

Confinado em seu quarto, o Jéia Velho precisa de alguém que vá ver seu antigo mundo perdido, trazendo-o de volta para si. De que modo deve ser este olhar, ainda falta-nos esclarecer. Mas digamos, por hora, que o Cara-de-Bronze vai procurar, entre os vaqueiros, alguém capaz de aprender o olhar da cigarra. Aqui, podemos nos perguntar: por que não o próprio violeiro? Na minha opinião, porque na novela, além de signo desta capacidade estandardizado na varanda de onde interfere, com suas trovas, o tempo todo na estória, ele não possui a força da formiga que, como veremos, a missão exige. O Cara-de-Bronze precisa de uma formiga com olhar de cigarra. E, assim, foi procurá-la entre os vaqueiros.

De início, eles nada entenderam sobre o que o fazendeiro buscava entre eles. Pensaram que o velho tinha enlouquecido. Que “êle sempre

tinha sido homem-senhor, indagador”, todos sabiam. “Só que agora estava mudado. Não requeria relatos da campeação, do revirado da lida: as querências das vacas parideiras, o crescer das roças, as profecias do tempo [...]. Nem não eram outras coisas proveitosas”, o que o velho queria saber. “Agora êle indagava bobéias, como estivesse caducável” (Rosa, 1965a, p. 100) ou mangasse da gente.

Mas logo os vaqueiros perceberam que não era mangação ou caduquice, nem doideira, nem brincadeira. “Não se brincava com o Cara-de-Bronze. Duro, duro. Ferro que queria aquilo”. Mas aquilo o quê? No dizer do vaqueiro Abel: “O que não se vê de propósito e fica dos lados do rumo”. Como exemplifica outro vaqueiro, aquilo: “a rosação das roseiras. O ensol do sol nas pedras e fôlhas. O coqueiro coqueirando. [...]. A brotação das coisas” (Rosa, 1965a, p. 101).

Agora, para o fazendeiro, tudo tinha de ser visto “numa claridade diferente...”, “conversação nos escuros, se rodeando o que não se sabe”, Tateando em busca do “*quem* das coisas”. E para aprender tal olhar, explica-se Rosa, dando a voz ao vaqueiro Abel, era preciso: “Não-entender, não-entender, até virar menino” (Rosa, 1965a, p. 101), até, como afirma o poeta Valéry (1991), libertar “a criança que habita em nós e que sempre quer ver como pela primeira vez” (p. 100), “ver – como o pintor Cézanne gostava de dizer – como quem acaba de nascer” (Cahn *et al.*, 1995, p. 88). Só assim seria possível resgatar a admiração do olhar que vê este mundo de todos os dias como um mundo sempre novo, uma brotação continuada, “tudo nascendo”, como gostava de dizer, “Nhininha”, a santinha da estória “A menina de lá”, do livro *Primeiras Estórias* (Rosa, 1988, p. 22–26).

Mas para que esta possibilidade, de ver tudo “numa claridade diferente” (Rosa, 1965a, p. 101), se concretizasse, o Cara-de-Bronze impunha ainda outra exigência: além de “virar menino”, era preciso “tirar a cabeça, nem que seja por uns momentos [...], para fora do dôido rojão das coisas proveitosas” (p. 105). De olho no útil ou no proveitoso, as coisas sempre nos aparecem como ponto de aplicações de nossas possíveis ações e interesses, ou seja, como coisas úteis em nossos projetos práticos, sem nunca manifestarem o que são, mas sempre para que servem.

Para que as coisas aparecessem no que são, seria preciso romper com o “circuito do uso” (Blanchot, 1987, p. 222), abandonar o olhar de

formiga. Como ordena o próprio Cara-de-Bronze, tirar “nem que seja por uns momentos [...] a cabeça para fora do dôido rojão das coisas proveitosas” (Rosa, 1965a, p. 105). Só assim, o olhar da formiga pode vir a ser olhar de cigarra, converter-se “no lugar vazio” (Blanchot, 1987, p. 50), onde o mundo se afirma e se revela a nós em “outras retentivas” (Rosa, 1965a, p. 106) e numa “claridade diversa, diferente” (p. 101), como um mundo que até então não víamos, um mundo desconhecido, ensinando-nos “que não havíamos visto o que vemos” (Valéry, 1991, p. 145).

Abrindo aqui um parêntese, uma boa ilustração, para o que acaba de ser dito, é a fotografia dita de arte. Como explica Waelhens (1951, p. 374–375), “ela só começou a existir enquanto obra de arte e reveladora do real, a partir do momento em que, as perspectivas e posições do objeto do qual ela fazia uso, a destruía como documento de informação prática, ‘fauseando’ o objeto, retirando-o do mundo pragmático”. A este respeito, podemos nos indagar ainda se as distorções na pintura de Cézanne tanto quanto a sintaxe e o léxico da prosa rosiana não seriam dois modos de tornar presente o mundo tal como ele se apresenta originariamente à experiência de cada um? Quanto à prosa rosiana, é pertinente lembrar ainda as palavras de Merleau-Ponty (1969), quando afirma que “toda grande prosa é também uma recriação do instrumento significante, daí por diante, manejado segundo uma sintaxe nova [...]”. A grande prosa – prossegue o filósofo francês – é a arte de captar um sentido, que até então não tinha nunca sido objetivado, e torná-lo acessível a todos aqueles que falam a mesma língua” (p. IV).

Mas só se alcança esta prosa se, abaixo da “linguagem falada” (Merleau-Ponty, 1960, p. 94), descobrimos a “fala falante” (Merleau-Ponty, 1945, p. 229). A “fala falada” é aquela que nos remete aos atos de fala sedimentados na linguagem já instituída, aquela da comunicação cotidiana ou da prática conceitual da linguagem, na qual contamos com um estoque de palavras com significados estabelecidos, ao qual podemos recorrer oportunamente para comunicar nossas intenções. A “fala falada”, como afirma Mallarmé, faz da palavra “a moeda gasta que colocam em silêncio na minha mão” (Merleau-Ponty, 1960, p. 56), faz da linguagem um “meio ou um código” (p. 24) para pensamentos já possuídos.

Por sua vez, a “fala falante” nos remete ao uso fecundo da linguagem. O que nela está em jogo é o uso criativo da linguagem, seu “valor heurístico” e sua “função conquistadora” (Merleau-Ponty, 1968, p. 22), é a busca da palavra autêntica para além da mera escravidão aos signos preestabelecidos, da palavra “que significa, que torna presente a ‘ausência de todos os buquês’ e liberta o sentido cativo da coisa” (1960, p. 56). Fechando aqui o parêntese, é esta fala que o próprio Rosa buscou em sua obra e é dela que o Cara-de-Bronze carece se quiser libertar e reaver seu mundo perdido no passado.

Daí a necessidade de o fazendeiro encontrar alguém capaz de “tirar a cabeça [...] para fora do doido rojão das coisas proveitosas” (Rosa, 1965a, p. 105). Sem isso, não se sai do mundo das coisas úteis, não se é capaz de vê-lo sempre com “uma única emoção [...]: o sentimento de estranheza,” e com “um único lirismo: o da existência sempre recomeçada” (Merleau-Ponty, 1996, p. 23). Alguém capaz de aprender este olhar era o que o Cara-de-Bronze precisava descobrir. Olhar que deixa as coisas serem: “Estou que fiquei lá, respirando para as árvores” (Rosa, 1965a, p. 105); que as escuta: “Buriti está tocando” (p. 105); enfim, que se entrega as coisas, deixando-as se apresentarem em sua individualidade concreta, sob uma perspectiva que até então nunca tínhamos visto: “a beleza do sapo, a regra do passarinho [...], a sisudez da rosa, o brinquedo dos espinhos” (p. 71). Alguém capaz de aprender esse olhar para o mundo, era o que o Cara-de-Bronze precisava descobrir.

Primeiro, o velho separou sete vaqueiros. Um, “logo não serviu, porque vivia sem cabeça: já andava virado para amôres, em namoração de noivado...”. Sobresseguido, rejeitou mais três (Rosa, 1965a, p. 104–105). Sobraram os vaqueiros Mainarte, José Uéua e Grivo.

E o velho ensinou:

[...] carecia de se abrir a memória! E ver o que no comum não se vê [...].

O velho mandava os três, nos mesmos lugares. No voltar, cada um tinha de dar relato a êle, separado [...].

Até o cheiro de plantas e terras se espiritava [...].

Tudo tinham de transformar, de ter em outras retentivas (p. 106).

O vaqueiro Grivo foi o único que deu para isso. “Qual que sabia, aprendeu” (p. 102). “Aprendeu porque já sabia em si, de certo. Amadureceu...” (p. 103). O Grivo estava educado. “O Velho escolheu o Grivo” (p. 106) e o mandou partir.

Ele, o Cara-de-Bronze, que “fez o Urubùquaquá, amontoou riquezas [...]. Rico e feito [...], podendo dar beija-mão a seus quarenta vaqueiros”, agora, na iminência da morte e “com culpas em aberto”, escolheu um deles para o redimir. O “Jéia Velho” queria morrer renascido no “Jéia Filho”, o Cara-de-Bronze tinha uma gôta-d’água dentro do seu coração” (Rosa, 1965a, p. 98–99). Assim, num dia com “arobas de chuva”, Grivo, montado no melhor cavalo do Cara-de-Bronze, saiu em viagem, sem que ninguém soubesse “aonde êle ia, ao que ia”, “que é que êle foi trazer?” (p. 106).

Em sua viagem, sempre no sertão das gerais sem fim, Grivo passou por desertos, “com uma lepra de relva [...]. Água, nem para se lavar o corpo de um defunto [...]. Campinas, chapadas e chapadões”. Subiu serras, “o sol por cima. Terras tristes, caminho mau...” (p. 109). Cigarras, queimadas, solidão. Sol, tanto suor que sufocava. Caatingas, com rios e lagoas secos, onde a roupa, que não fosse de couro, esbagaçava. “Poeirões diversos...” Sujeira do corpo, até se acostumar (p. 112). Vento, “rajadas de ventanias” e o frio na “volta da madrugada”, que mais o fazia sofrer (p. 113). Mas o Grivo seguia caminho, sem pensar em desistir. “Eu estava seguindo a lei”, afirma ele. E “de ver, ouvir e sentir. E escolher. Seus olhos não se cansavam” (p. 113).

E Grivo prossegue a narrativa de sua viagem, falando ainda daquilo que viu. O povo pobre do sertão, a bela moça que para ele sorriu, os homens que só falavam de seus trabalhos, as pessoas que lhe pediam notícias de alguém e para quem ele “mentia uma caridade gentil, dizendo que lá no Urucúia aquêlê—um certo e com bôa saúde estava” (Rosa, 1965a, p. 119). Quando, finalmente, o Grivo concluiu sua narração, todos os vaqueiros indagavam, sem conseguir entender, o que ele foi fazer, o que foi buscar e se tinha ido à terra natal do Cara-de-Bronze. Ele havia ido, mas o que trouxe, os vaqueiros não conseguiam ver. Seria preciso “*vir aquém*”, enxertar atrás do nariz (p. 125), para ver o que o Grivo foi buscar.

É neste momento que a intervenção do vaqueiro Tadeu torna mais claro o sentido da missão de Grivo e o mistério do passado do Carda-de-Bronze. O velho Tadeu nos faz saber de um moço, ainda filho, “que teve que fugir para muito distante de sua terra”, porque pensava ter matado o próprio pai. É que “o pai deu um tiro nêlê, então, por se defender, êle também atirou... [...], viu o pai cair [...], não esperou mais, fugiu” (Rosa,

1965a, p. 125–126). Mais de quarenta anos se passaram e, só então, ele soube que não havia matado ninguém, que o pai caíra de bêbado. “Com tantos anos assim passados, a môça que era namorada do rapaz já tinha casado com outro, tido filhos... Uma neta dessa môça, que se disse, era de tôda e muita formosura...” (p. 126).

Mas “favas fora, que foi que foi, então?” (Rosa, 1965a, p. 125), isso, os vaqueiros e até mesmo o violeiro ainda ignoravam (p. 98). “Dislas! Remondiolas...” (p. 126). Como diz Riobaldo, no *Grande Sertão*, “quem mói no asp’ro, não fantaseia” (Rosa, 1965b, p. 11), por outras palavras, quem só vive para o trabalho, não tem tempo para sonhar, presos no circuito do uso, atados à visão do útil, aos vaqueiros interessavam saber apenas no que iam lucrar: “Tu vai enriquecer de repente”, diz ao Grivo, o vaqueiro Doím. “de agora vai mudar? Sobrar alguma gratificação, p’r’ a gente?”, quer saber o vaqueiro Cicica. Até mesmo o vaqueiro Tadeu afirma com esperança: “Alguma coisazinha, a gente também aproveita...” (p. 126).

E o que mesmo o Grivo foi buscar? Apenas palavras. “Palavras de voz. Palavras muito trazidas” (Rosa, 1965a, p. 124), “palavras–cantigas” (p. 126), palavras de poesia, capazes de recriar mundo e fazer renascer o homem. E o Grivo foi, “viu e aprendeu como é tudo”. “Jogou a rêde que não tem fios” e trouxe para o Cara-de-Bronze as palavras que ele queria ouvir: que a noiva, filha de sua antiga noiva, que nunca foi sua mulher, “tem olhos gázeos...” (p. 125) e que a rede “que môça nôiva recebe”, quando se casa é “uma rêde grande, branca, com varandas de labirinto...” (p. 126). Igual àquela mesma rede que o Jéia ainda “filho”, enamorado sem seu amor, possuía, entre os poucos de seus pertences, quando por ali chegou? Talvez, sim.

O fato é que esta é a estória, “a estória da moça que o Grivo foi buscar, a mando de Segisberto Jéia. *Sim, a que se casou, mas que é também a outra*” (Rosa, 1965a, p. 98), aquela que traria à presença do Jéia Velho, o Filho e jovem que ele havia sido. Após sua conversa com o Grivo, tudo havia sossegado, novamente tudo estava em ordem (p. 124). O que o Jéia Velho havia deixado para trás, agora ele o tinha de volta. O Jéia Velho voltara, de novo, a ser “Segisberto Saturnino Jéia Velho, Filho” (p. 78, grifos nossos). A formiga com olhar de cigarra lhe trouxe de volta seu próprio mundo, que ele havia abandonado, reunindo-o assim que esta ausência de si mesmo que era, que era, entretanto, sua própria essência.

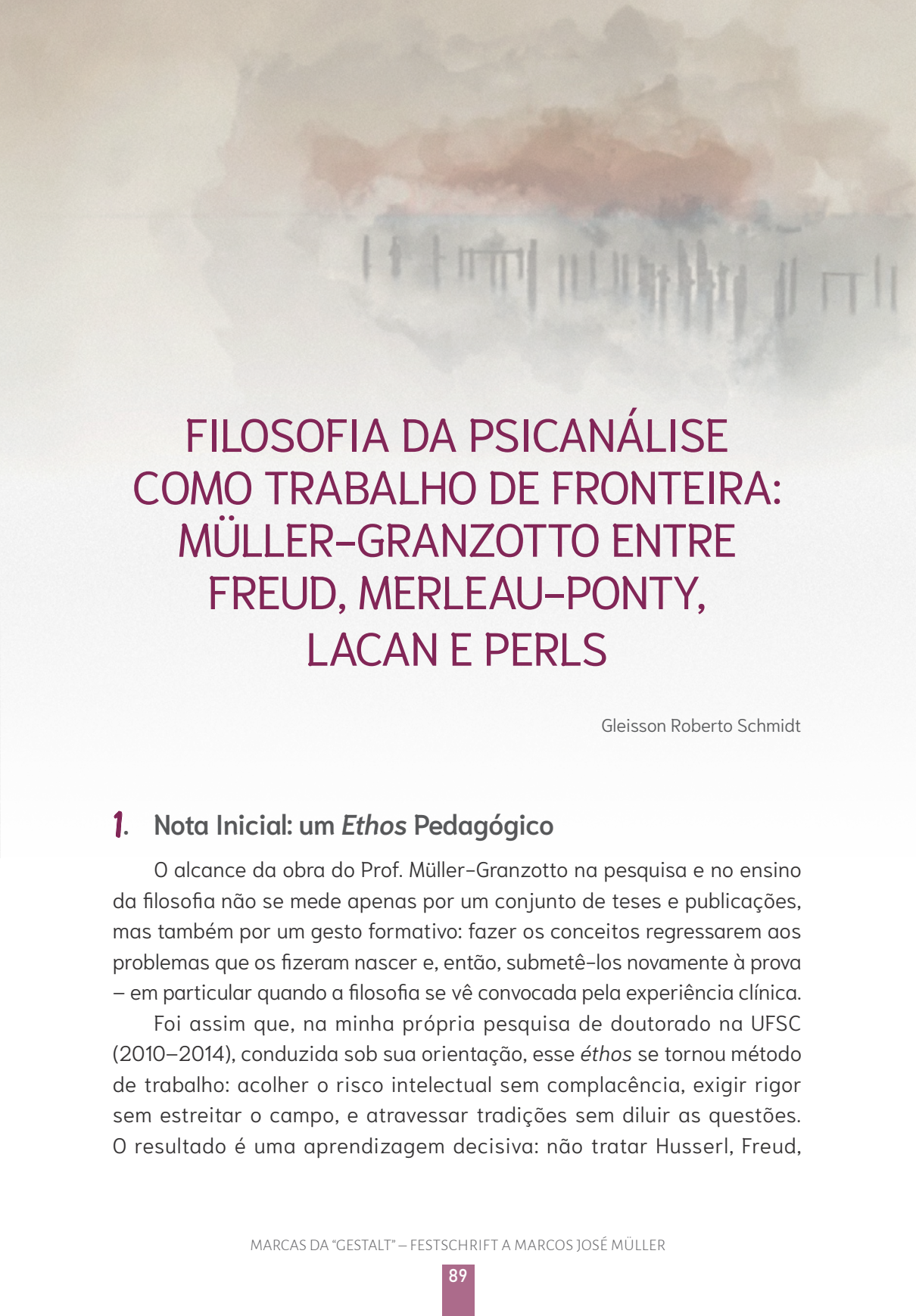
Para concluir, resta-nos dizer que, certamente, as veredas interpretativas para o personagem Cara-de-Bronze são muitas, e o Müller tem muito mais competência que eu para trilhá-las. Mas não queria deixar passar a oportunidade de relacionar o vaqueiro Grivo com nosso homenageado. Sabemos de sua força e de sua energia de formiga para o trabalho. Mas aliadas ao seu olhar de cigarra, à sua capacidade (aprendida? cultivada? inata?) de ver as coisas para além do óbvio, faz com que seu filosofar, seus livros, artigos e demais produções, mais do que galhos secos e sem vida do produtivismo acadêmico, nos tragam sempre ramos verdes e sementes fecundas. Vida longa a este vaqueiro das ideias, que não cansa de se espantar com o mundo, no labor perene de reaprender a vê-lo.

Querido Marcos, que venham mais 60 anos, continuamos contando com você.

MEU FORTE ABRAÇO.

Referências

- BLANCHOT, M. **O espaço literário**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- CAHN, I. *et al.* **L'ABCdaire de Cézanne**. Paris: Flammarion, 1995.
- MERLEAU-PONTY, M. **La Prose du monde**. Paris: Gallimard, 1969.
- MERLEAU-PONTY, M. Le doute de Cézanne. *In*: MERLEAU-PONTY, M. **Sens et non-sens**. Paris: Gallimard, 1996. p. 13–33.
- MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, M. **Résumés de cours**: college de France (1952–1960). Paris: Gallimard, 1968. (Recherches sur l'usage littéraire du langage, p. 22–30)
- MERLEAU-PONTY, M. **Signes**. Paris: Gallimard, 1960. (Le langage indirect et les voix du silence, p. 49–104)
- ROSA, J. G. Cara-de-Bronze. *In*: ROSA, J. G. **No urubùquaquá no pinhém**: corpo de Baile. 3. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1965a. p. 71–128.
- ROSA, J. G. **Grande sertão**: veredas. 4. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1965b.
- ROSA, J. G. **Primeiras estórias**. 22. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- VALÉRY, P. **Variedades**. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- WAELEHNS, A. de. **Une philosophie de l'ambigüité**. Louvain: PUL, 1951.



FILOSOFIA DA PSICANÁLISE COMO TRABALHO DE FRONTEIRA: MÜLLER-GRANZOTTO ENTRE FREUD, MERLEAU-PONTY, LACAN E PERLS

Gleisson Roberto Schmidt

1. Nota Inicial: um *Ethos* Pedagógico

O alcance da obra do Prof. Müller-Granzotto na pesquisa e no ensino da filosofia não se mede apenas por um conjunto de teses e publicações, mas também por um gesto formativo: fazer os conceitos regressarem aos problemas que os fizeram nascer e, então, submetê-los novamente à prova – em particular quando a filosofia se vê convocada pela experiência clínica.

Foi assim que, na minha própria pesquisa de doutorado na UFSC (2010–2014), conduzida sob sua orientação, esse *éthos* se tornou método de trabalho: acolher o risco intelectual sem complacência, exigir rigor sem estreitar o campo, e atravessar tradições sem diluir as questões. O resultado é uma aprendizagem decisiva: não tratar Husserl, Freud,

Merleau-Ponty, Lacan e outros como “escolas” a serem repetidas, e sim como operadores críticos a serem testados, corrigidos e, quando necessário, reabertos a partir de novas – e antigas – interrogações.

2. Introdução: um Legado que se Mede por Deslocamentos

Escrever para uma *Festschrift*, quer dizer, um livro de homenagem, é um gesto que oscila entre a crítica e a gratidão. Não se trata de compor uma elegia ou uma biografia em vida, mas de situar uma obra no interior de um campo e reconhecer, com sobriedade, aquilo que ela tornou possível pensar. Quando o homenageado é, ao mesmo tempo, autor e formador – quando sua produção se entrelaça a uma prática pedagógica intensa –, o desafio cresce: é preciso falar de livros e artigos, bem como de uma ética intelectual transmitida em cursos semestrais, seminários, orientações e conversas. Some-se a isso que ele não é apenas professor e pesquisador, é psicólogo clínico, e essa dimensão torna a tarefa ainda mais exigente, pois obriga a avaliar o alcance de sua obra justamente onde conceitos e casos se esclarecem mutuamente: onde a filosofia é chamada a responder diante da experiência, e onde a clínica recusa reduzir-se a técnica sem pensamento.

No caso de Marcos José Müller-Granzotto, esse desafio se impõe com particular força. Sua presença na filosofia brasileira – e, mais especificamente, no diálogo entre fenomenologia, psicanálise e *Gestalt*-terapia – não se deixa reduzir a uma “linha de pesquisa” estabilizada. Ela se afirma para além de limites técnicos, fertilizando campos diversos por meio de uma série de deslocamentos: de problemas, de conceitos e de fronteiras disciplinares. Em vez de tratar a relação entre fenomenologia e psicanálise como uma questão de compatibilidade doutrinal (“as teorias são compatíveis?”), sua obra a conduz como questão de método e de experiência (“o que muda na descrição do vivido quando levamos a sério o sintoma, o sonho e a repetição?”).

Este artigo concentra-se nas contribuições graças as quais, a meu ver, Müller-Granzotto pode ser reconhecido como participante decisivo da filosofia da psicanálise no Brasil. Isso implica, em primeiro lugar, identificar alguns de seus gestos teóricos mais característicos:

- i) ler Freud com Merleau-Ponty – e, por essa via, resgatar o inconsciente de uma leitura exclusivamente representacional;
- ii) reler Merleau-Ponty em diálogo crítico com Lacan, tomando o estranho (*Unheimlichkeit*) como operador de crítica da reversibilidade e como via para recolocar o problema do real;
- iii) reabrir, pela via da tradição gestáltica e da leitura de Perls, problemas clássicos (recalque, temporalidade, conflito) sem cair em caricaturas de “escolas”; e
- iv) recolocar a clínica do sofrimento, inclusive em sua dimensão institucional e política, como lugar filosófico, isto é, como lugar em que conceitos são obrigados a responder à prova do real.

A filosofia da psicanálise, no contexto brasileiro, frequentemente se encontra presa a um dilema: ou ela se apresenta como comentário externo, voltado à história das ideias, ao estatuto epistemológico da metapsicologia ou à crítica cultural de certos usos de Freud; ou ela se apresenta como legitimação interna, ligada a filiações clínicas, em que a filosofia cumpre um papel propedêutico. Em ambos os casos, perde-se algo essencial: a experiência clínica e a inventividade conceitual que atravessam a obra freudiana, e que exigem do pesquisador um contato efetivo com o modo como problemas emergem de casos e retornam, transfigurados, como conceitos.

Müller-Granzotto (2001a) recusa esse dilema sem se refugiar em uma “síntese” conciliatória. Sua estratégia é mais exigente: ele cria condições de legibilidade recíproca. Para isso, não basta alinhar teses gerais; é preciso trabalhar com operadores que atravessam tradições. Não por acaso, a problemática da *expressão* em Merleau-Ponty foi o próprio tema de sua tese de doutorado, mais tarde publicada como *Merleau-Ponty acerca da expressão* (Müller-Granzotto, 2001a). Entre esses operadores, a noção de expressão ocupa um lugar privilegiado: ela permite pensar a manifestação do sentido sem reduzi-la a uma transparência reflexiva, mas também sem reduzi-la a uma causalidade mecânica. Em torno desse operador, podem dialogar, entre si, a fenomenologia do corpo e a metapsicologia do recalque.

Essa recusa tem consequências diretas para o ensino. Ensinar fenomenologia, na tradição francesa, é expor o estudante a uma gramática do vivido: corpo, percepção, tempo, mundo, linguagem. Ensinar psicanálise

é expor o estudante a uma gramática do descompasso: sintoma, sonho, lapso, recalque, repetição, transferência. Em muitos itinerários de formação, essas gramáticas aparecem como incompatíveis: a primeira supostamente descreve; a segunda supostamente interpreta. Müller-Granzotto (2001a) mostra que essa oposição é enganosa. Descrição, quando é séria, é inseparável de temporalidade, hábito e sedimentação; interpretação, quando é séria, é inseparável de descrições finas do modo como o sentido se deforma no corpo e na fala.

As seções seguintes desenvolvem esse ponto por meio de uma análise comentada de alguns textos e livros. Não se trata de reconstruir toda a bibliografia do autor – tarefa que exigiria um inventário exaustivo; trata-se, antes, de mapear uma constelação de problemas em que sua contribuição se torna particularmente nítida para a filosofia da psicanálise no Brasil: como pensar a vida subjetiva sem reduzir sua alteridade ao interior do eu, e sem dissolver sua singularidade em estruturas anônimas?

3. Um Cenário Brasileiro: Aproximações Fáceis, Incompatibilidades Herdadas

A filosofia da psicanálise, no Brasil, desenvolveu-se em um terreno institucional heterogêneo. Em um extremo, a psicanálise foi absorvida pela cultura universitária como parte do “cânone” do pensamento contemporâneo: lê-se Freud ao lado de Marx, Nietzsche e, mais tarde, Lacan, Foucault ou Derrida. Nessa tradição, o interesse recai frequentemente sobre o estatuto da interpretação, sobre a crítica da consciência, sobre a genealogia das formas de subjetivação ou sobre a dimensão ética do desejo¹. Em outro extremo, a psicanálise circulou como prática clínica ligada a instituições de formação e a filiações de escola, em que o texto freudiano comparece como fundamento e como norma, e em que a filosofia ora é acolhida como repertório cultural, ora é suspeita como ameaça de relativização.

Esse duplo regime de circulação produziu efeitos colaterais. No regime universitário, o risco é a domesticação do texto freudiano: ele se torna um objeto de história das ideias, desligado da técnica e do trabalho clínico que o gerou. No regime de escola, o risco é o fechamento identitário:

¹ Conferir em Simanke (2010) e Simanke e Amaral (2023).

o texto freudiano se torna um selo de filiação e o debate filosófico se converte em ameaça, como se problematizar conceitos significasse “relativizar” a prática. Em ambos os casos, perde-se aquilo que talvez seja mais fecundo em Freud: sua capacidade de transformar experiências singulares em problemas gerais sem apagar a singularidade.

A fenomenologia entrou nesse cenário com ambivalência semelhante. Em muitas recepções, ela foi tomada como método descritivo voltado ao “mundo da vida”, ao corpo e à percepção, e foi, por isso, aproximada de práticas clínicas que desejavam afastar-se de um modelo médico mecanicista. Mas, ao mesmo tempo, ela foi frequentemente percebida – sobretudo por setores da psicanálise de orientação estrutural – como filosofia da consciência, isto é, como pensamento que não poderia acolher o inconsciente sem traí-lo. O resultado foi uma alternância empobrecedora: ora a fenomenologia aparecia como humanismo descritivo sem negatividade; ora a psicanálise aparecia como negatividade sem descrição do vivido.

Esse impasse tem uma raiz filosófica. A fenomenologia tende a privilegiar o fenômeno como aquilo que se mostra “em pessoa”, insistindo na evidência do dado e na descrição do vivido. A psicanálise tende a privilegiar o fenômeno como aquilo que se disfarça, se desloca e se repete, insistindo na existência de uma inteligibilidade indireta. É tentador, portanto, opor a fenomenologia como “descrição do presente” e a psicanálise como “interpretação do oculto”. No entanto, essa oposição repousa em caricaturas: o “presente” fenomenológico é atravessado por passado sedimentado e por futuro antecipado²; o “oculto” psicanalítico não é subterrâneo espacial, mas estrutura temporal e expressiva do sentido.

O trabalho de Müller-Granzotto se torna relevante justamente porque ele desloca essa oposição no nível em que ela é mais decisiva: o nível da expressão e da temporalidade. Se a expressão não é tradução de um conteúdo preexistente, mas acontecimento em que o sentido se institui,

2 Trata-se de um tema discutido pelo Prof. Müller-Granzotto em um dos cursos semestrais a que assisti durante meu doutorado, ao tratar das intencionalidades retencional e protencional na análise husserliana da consciência interna do tempo. cf. HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)* (Husserliana, Bd. X). Hrsg. Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966; versão portuguesa: *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Tradução, introdução e notas de Pedro M. S. Alves. Lisboa: INCM – Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

então a fala pode dizer mais do que o falante pretende, e pode dizer também outra coisa do que ele sabe estar dizendo. Essa estrutura, que Merleau-Ponty identifica na linguagem e no corpo, é precisamente a estrutura que Freud explora no sonho, no lapso e no sintoma. A consequência é clara: há uma fenomenologia que pode aprender com Freud sem abdicar de si, e há uma psicanálise que pode aprender com a fenomenologia sem abdicar de seu núcleo clínico.

Há, por fim, um motivo institucional para a importância desse deslocamento. A filosofia da psicanálise, quando praticada apenas como comentário externo, corre o risco de se tornar especialidade isolada. Quando praticada apenas como legitimação interna, corre o risco de se tornar discurso de autoridade. Ao recolocar a clínica como lugar filosófico e ao recolocar a fenomenologia como disciplina do olhar e da escuta, Müller-Granzotto (2012a) ofereceu ao campo brasileiro uma alternativa: pensar conceitos no ponto em que eles nascem, isto é, no ponto em que respondem a impasses do vivido e da clínica.

Um traço do cenário brasileiro é a distribuição institucional desse diálogo em circuitos distintos. No campo da filosofia, a aproximação com Freud consolidou-se, em parte, pela leitura e análise sistemáticas de seus textos no interior de uma cultura acadêmica marcada pela história da filosofia (Simanke, 2010, p. 191). Já nos cursos de Psicologia, a presença da psicanálise é antiga e se dá sobretudo no currículo de graduação e em dispositivos universitários de ensino, frequentemente sob tensão com a exigência de articulação efetiva entre prática clínica, pesquisa e transmissão³. A fronteira institucional reforça a fronteira conceitual. Isso ajuda a explicar por que certos debates – por exemplo, sobre a relação entre corpo e linguagem, ou sobre o estatuto do símbolo na clínica – acabam sendo discutidos em paralelo, sem um vocabulário comum e sem interlocução real.

É precisamente nesse ponto que a prática de leitura de Müller-Granzotto se distingue. Ao insistir em mapear deslocamentos internos de autores (Merleau-Ponty não é “um” só; Freud não é “um” só; Lacan não é “um” só), ele também ensina a mapear deslocamentos internos de problemas. A pergunta “o que é o inconsciente?” não é apenas uma pergunta metafísica; ela se desloca quando se passa do sonho ao sintoma, da

3 Conferir em Coelho (2013, p. 175-176).

histeria à psicose, da clínica privada à instituição. A pergunta “o que é a expressão?” não é somente uma pergunta de teoria da linguagem; ela se desloca quando se passa da fala ao gesto, da percepção ao hábito, da criação à repetição. O efeito formativo desse modo de ler é claro: em vez de colecionar posições, o estudante aprende a reconhecer constelações problemáticas e a fazer os conceitos responderem por elas.

4. Merleau-Ponty Leitor de Freud: Expressão, Deslocamento e Inconsciente

O artigo *Merleau-Ponty, leitor de Freud* (Müller-Granzotto, 2005) constitui um dos pontos mais claros da contribuição de Müller-Granzotto para a filosofia da psicanálise no Brasil. Ele oferece, ao mesmo tempo, um diagnóstico de leitura e um programa de pesquisa. O diagnóstico é direto: muitas aproximações entre Merleau-Ponty e Freud se apoiam numa imagem homogênea do filósofo francês, como se sua obra fosse estável, como se os momentos de autocrítica e de reinvenção do seu vocabulário não fossem decisivos, e como se as alusões a Freud servissem apenas para confirmar teses já prontas. Contra esse atalho, o artigo insiste que a leitura de Freud é um fator interno do movimento merleau-pontyano e que, por isso, entender o diálogo exige acompanhar as mudanças do próprio Merleau-Ponty.

O programa é mais exigente: para compreender o que Merleau-Ponty faz com Freud – e, por consequência, para compreender o tipo de fenomenologia capaz de dialogar com a psicanálise –, é necessário mapear deslocamentos internos da obra merleau-pontyana. O texto organiza esse mapa em termos de etapas: a fase inicial, marcada por uma problemática da percepção e por uma discussão crítica com o objetivismo e o intelectualismo; uma fase intermediária, em que a linguagem e a expressão ganham centralidade; e uma fase tardia, em que a ontologia da carne e a problemática do invisível reconfiguram o estatuto do sentido e da negatividade.

Esse mapeamento permite ao artigo evitar dois erros simétricos. O primeiro é imaginar que Merleau-Ponty “recusa” Freud por psicologismo, portanto preserva uma fenomenologia pura. O segundo é imaginar que Merleau-Ponty “adota” Freud como aliado, logo abandona a fenomenologia

em favor de uma teoria do inconsciente. Em ambos os casos, perde-se o que interessa: o modo como Freud funciona como prova para a fenomenologia, e o modo como a fenomenologia pode reconfigurar o estatuto do inconsciente sem dissolvê-lo.

Em Müller (2001a), é pela noção de expressão que a análise se abre. Em Merleau-Ponty, a expressão não é uma operação de tradução; ela é um acontecimento instituidor. Não se parte de um sentido pronto, guardado no interior do sujeito, que depois seria colocado em palavras; parte-se de uma experiência que só se determina como sentido quando encontra uma forma – gesto, palavra, ato – capaz de fazê-la existir.

Essa tese tem consequências diretas para uma leitura filosófica de Freud. Se a palavra não coincide necessariamente com a intenção do sujeito, então há uma dimensão de dizer que excede a consciência; e esse excesso pode ser tomado como estrutura, não como acidente.

É nesse terreno que a categoria freudiana de sintoma ganha nova inteligibilidade. O sintoma, em Freud, não é apenas um efeito causal; ele é formação de compromisso, isto é, resultado de uma economia de forças e de sentidos. Ao traduzi-lo diretamente em termos de “conteúdo reprimido”, perde-se a estrutura formal desse compromisso. O gesto de Müller-Granzotto consiste em mostrar que a fenomenologia, ao tematizar a expressividade do corpo e da linguagem, pode fornecer instrumentos para pensar o sintoma como expressão que se institui sem coincidir com o querer-dizer do sujeito. O sintoma é um modo de significar que atravessa o corpo, a fala e o tempo, e que precisa ser descrito como tal antes de ser “explicado”.

Esse deslocamento aparece, no artigo, na atenção às mudanças internas do próprio Merleau-Ponty diante da psicanálise. Em textos mais próximos da Fenomenologia da percepção, Merleau-Ponty tende a desconfiar de uma psicologia do “subsolo” psíquico e enfatiza, antes, a unidade operante do comportamento. Mas, à medida que seu pensamento se desloca para a problemática da instituição, da linguagem e da carne, a ideia de uma dimensão invisível do sentido deixa de parecer extrínseca à fenomenologia. O inconsciente, então, não precisa ser concebido como lugar oculto; ele pode ser concebido como espessura do sentido, como aquilo que opera na manifestação sem ser tematizado.

Müller-Granzotto (2005) enfatiza, assim, que a oposição “consciente versus inconsciente” não pode ser transposta, sem perda, para a oposição “fenômeno versus oculto”. O que está em jogo é uma diferença de regime de manifestação. Há sentido que se manifesta como evidência perceptiva, como gesto reconhecível, como discurso coerente. E há sentido que se manifesta como falha, como deslocamento, como repetição. Freud sistematiza esse segundo regime ao mostrar que lapsos, sonhos e sintomas são modos de manifestação, e não meros ruídos. A fenomenologia, ao tematizar a temporalidade e a expressão, fornece uma gramática para descrever como a manifestação pode ser indireta sem ser ilusória.

Do ponto de vista estritamente filosófico, isso implica uma tese importante: o inconsciente, lido a partir da expressividade, não se reduz a uma instância psicológica. Ele torna-se nome para uma estrutura do sentido em que o sentido excede a intenção. Essa estrutura não é exclusiva da patologia; ela atravessa a vida ordinária. A fala cotidiana já é, muitas vezes, fala que nos escapa: usamos palavras herdadas, respondemos com fórmulas sedimentadas, repetimos sem perceber. O sonho e o sintoma intensificam essa estrutura e a tornam legível, como se a experiência clínica ampliasse uma dimensão que já operava no viver comum.

Essa tese também tem consequências para a técnica e para a ética. Se o inconsciente é dimensão expressiva, então a interpretação não pode ser concebida como simples decifração. Interpretar é intervir no campo de expressão, ou seja, é modificar possibilidades de dizer e de viver. Por isso, a clínica não é um apêndice da teoria; ela é o lugar em que teoria e técnica se verificam e se corrigem. A filosofia da psicanálise, nessa linha, não se satisfaz em discutir o estatuto epistemológico da metapsicologia; ela precisa interrogar como um conceito opera na escuta, na transferência, no manejo do tempo e na relação com o sofrimento.

Uma parte do interesse do texto de 2005 está em mostrar que Merleau-Ponty oferece recursos para pensar a clínica precisamente nesses termos. A noção de instituição permite compreender que certos sentidos se sedimentam de forma pré-reflexiva, formando estilos de vida; a noção de hábito permite compreender que o corpo carrega, no presente, um passado que não é lembrança tematizada, mas modo de estar; a noção de passividade permite compreender que a experiência não se reduz à

espontaneidade do eu. Quando essas noções são articuladas à clínica freudiana, o recalque e a repetição deixam de ser meros mecanismos e passam a ser inteligíveis como formas temporais de organização do sentido.

No contexto brasileiro, essa inflexão constitui uma contribuição significativa de Müller-Granzotto à filosofia da psicanálise. Ao deslocar a leitura de Freud para o registro da expressividade, ele evita dois reducionismos frequentes: o reducionismo cognitivista (o inconsciente como “informação” escondida) e o reducionismo culturalista (o inconsciente como narrativa simbólica desligada do corpo). O inconsciente, nessa perspectiva, é corporal, temporal e linguístico ao mesmo tempo. Ele não é nem naturalismo bruto nem idealismo simbólico; ele é uma estrutura de manifestação indireta do sentido.

Além disso, essa leitura requalifica a contribuição da filosofia para a psicanálise. A filosofia não aparece como tribunal que julga a psicanálise a partir de critérios externos; ela aparece como parceira crítica que oferece instrumentos para pensar o que a clínica faz. Ao mesmo tempo, a psicanálise não aparece como ameaça à fenomenologia; ela aparece como teste que impede a fenomenologia de se tornar idealização do vivido. Essa reciprocidade crítica é rara e, por isso mesmo, valiosa no ambiente brasileiro, onde frequentemente se alterna entre a submissão a escolas e o ecletismo superficial.

É importante frisar que o texto de 2005 não encerra o problema; ele o abre. Ao insistir nos deslocamentos merleau-pontyanos, Müller-Granzotto também indica um ponto de tensão: até que ponto a ontologia da carne pode acolher a negatividade própria do recalcado, ou a irrupção do real que a clínica revela? Essa questão, que aparece como latência no diálogo com Freud, torna-se explícita quando o autor se aproxima de Lacan. É justamente o que examino a seguir.

5. Lacan, o Estranho e o Real: quando a Alteridade não Cabe na Intersubjetividade

Se o diálogo merleau-pontyano com Freud permite requalificar o inconsciente como expressividade, o diálogo com Lacan permite requalificar a alteridade como limite. O texto *Merleau-Ponty e Lacan: a respeito do estranho* (Müller-Granzotto, 2008) é significativo porque toma um

operador freudiano – o estranho (das *Unheimliche*) – e o utiliza como teste para uma ontologia da reversibilidade. O estranho não é o simplesmente desconhecido: ele é o familiar que retorna sob forma inquietante, produzindo angústia e desorientação. Em Freud, trata-se de uma experiência em que algo retorna sem se deixar integrar; em Lacan, esse retorno se articula ao real como aquilo que resiste à simbolização plena.

Em muitas recepções de Merleau-Ponty, sobretudo naquelas que privilegiam o tema da intercorporeidade, a alteridade tende a ser pensada como reversibilidade: o outro é “outro lado” do mesmo tecido do mundo, e o mundo é o meio comum em que nossas experiências se entrelaçam. Essa tese possui força real e evita solipsismos. Mas ela tem um ponto cego quando é transformada em dogma: ela pode suavizar aquilo que, na experiência, é choque, ruptura, intrusão. A psicanálise, em especial em Freud e em Lacan, insiste precisamente nesse ponto: há algo no sujeito que não se deixa reconduzir à harmonia do mundo vivido; há um excesso, um retorno, uma repetição que se manifesta como insistência.

O recurso de Müller-Granzotto a Lacan opera, aqui, como lente crítica. Trata-se de usar Lacan como operador que força a ontologia merleau-pontyana a explicitar o que ela faz com o negativo. A pergunta que emerge é simples e decisiva: a reversibilidade consegue explicar a experiência do estranho, ou ela a reconduz a uma harmonia ontológica que não corresponde ao vivido? Se o estranho é precisamente a irrupção do familiar como inquietante, como pensar isso sem reduzir a irrupção a mero momento transitório de uma totalidade reconciliadora?

A leitura lacaniana do estranho enfatiza o papel do real. O real não é o “mundo externo” nem o “fato bruto”; ele é aquilo que resiste à simbolização plena e que, por isso mesmo, retorna sob forma de excesso. Quando o real irrompe, ele não se integra; ele desajusta. Ora, a filosofia da psicanálise, no Brasil, muitas vezes tratou o real como noção abstrata, repetida em linguagem de escola. O mérito de Müller-Granzotto é reinscrever essa noção em um problema filosófico concreto: como pensar uma ontologia que não neutralize o desajuste constitutivo revelado pela clínica?

Esse problema se torna ainda mais nítido quando se considera a experiência do sonho. Em Freud, o sonho é lugar privilegiado de compromisso: ele realiza um desejo e, ao mesmo tempo, protege o sono, deformando

a realização. Em Lacan, o sonho reabre a questão do real como aquilo que escapa ao sentido. Em Merleau-Ponty, o sonho aparece como testemunho de uma passividade do sentido, isto é, de um modo de aparecer que não depende da intenção. Ao confrontar essas tradições, Müller-Granzotto evita uma solução fácil e prefere explicitar os operadores em tensão: simbolização, recalçamento, passividade, alteridade.

Esse tipo de articulação é particularmente fecundo no Brasil, porque combate dois hábitos intelectuais. Combate o hábito de ler Lacan como vocabulário autossuficiente, em que o real se torna palavra de ordem. E evita uma leitura harmonizante de Merleau-Ponty, na qual a negatividade seria sempre reconduzida a uma unidade do mundo vivido. Ao recolocar o estranho como operador, Müller-Granzotto devolve às duas tradições sua dimensão crítica: Merleau-Ponty deve responder pela negatividade; Lacan deve responder pela legibilidade do real sem jargão.

A contribuição, aqui, é metodológica e institucional. Metodológica, porque mostra como se pode praticar filosofia da psicanálise sem ecletismo: não se trata de “somar autores”, mas de fazer um conceito funcionar como teste para outro. Institucional, porque essa prática cria espaço de formação em que os pesquisadores podem ler Lacan e Merleau-Ponty sem submissão escolar. Em um campo brasileiro marcado por filiações fortes, essa abertura é rara e exige coragem intelectual e também generosidade pedagógica.

Finalmente, o diálogo com Lacan permite recolocar um tema que atravessa a obra de Müller-Granzotto: a diferença entre crítica e moralização. A crítica lacaniana não moraliza o sintoma; ela o reconhece como resposta singular ao real. Do mesmo modo, a crítica filosófica não deve moralizar a teoria; ela deve reconhecer que conceitos são respostas a problemas. Ao articular Lacan e Merleau-Ponty sob o operador do estranho, Müller-Granzotto oferece ao campo brasileiro um exemplo de como a crítica pode ser rigorosa sem ser punitiva.

6. Perls, Leitor de Freud: uma Via Gestáltica para o Problema do Recalque

A contribuição de Müller-Granzotto para a filosofia da psicanálise no Brasil não se limita ao diálogo com a fenomenologia francesa e com Lacan. Ela inclui um gesto que, no contexto universitário, é menos comum: tomar

a tradição gestáltica como interlocutora filosófica capaz de reabrir problemas freudianos. No artigo *Perls, leitor de Freud, Goldstein e Friedlaender e os primeiros ensaios em direção a uma psicoterapia gestáltica* (Müller-Granzotto; Müller-Granzotto, 2007), os autores mostram que a *Gestalt-terapia* nasce num terreno conceitual atravessado por Freud, e que sua diferença não se funda em uma ruptura simplista, mas em um deslocamento de problemas.

Esse ponto é importante, porque a relação entre *Gestalt-terapia* e psicanálise foi frequentemente narrada, no Brasil, como relação de oposição: de um lado, uma clínica do “aqui-agora” que rejeitaria a interpretação e o passado; de outro, uma clínica do “passado” que valorizaria a interpretação e a reconstrução. Essa narrativa é superficial. Ela ignora que Perls se forma no horizonte freudiano e que, mesmo quando critica certos aspectos da teoria das pulsões, ele o faz a partir de problemas que Freud ajudou a formular e que permaneceram ativos na clínica do século XX.

Müller-Granzotto mostra que a genealogia de Perls inclui, além de Freud, Goldstein e Friedlaender, e que essa tríade permite compreender por que a *Gestalt-terapia* desloca o problema do recalque. Em Freud, o recalque é mecanismo que mantém representações fora da consciência, porém ele é também modo de compromisso que organiza a economia do desejo. Em Perls, o recalque não desaparece; ele é reinterpretado como interrupção de contato, como fixação de uma forma de ajuste. O conflito não é apenas intrapsíquico; ele é também modo de relação com o ambiente.

O conceito de “indiferença criativa”, central no texto, desempenha função filosófica relevante. Ele nomeia um ponto de suspensão em que o sujeito não reage automaticamente, nem se fixa em forma já sedimentada. Trata-se de uma zona de latência, em que a figura ainda não emergiu plenamente e em que o campo permanece aberto a múltiplas direções. Essa zona é condição de criação, além de condição de angústia: nela, o sujeito pode experimentar tanto liberdade quanto vazio. Para a filosofia da psicanálise, isso oferece um operador para pensar a diferença entre defesa e abertura, entre repetição e criação, sem cair em moralização do sintoma.

Do ponto de vista da técnica, a consequência é clara. Se o recalque pode ser pensado como fixação de um ajuste, então a intervenção clínica

não se limita a interpretar conteúdos; ela busca reconfigurar a possibilidade de contato e de criação de figuras. Isso não é incompatível com Freud; é uma maneira de desdobrar Freud por outro caminho. Müller-Granzotto insiste, implicitamente, que a filosofia da psicanálise deve ser capaz de reconhecer esses desdobramentos sem cair em julgamentos apressados sobre “fidelidade” e “traição”.

Além disso, ao integrar Goldstein e Friedlaender, o texto mostra que a crítica ao atomismo psicológico é comum a diferentes tradições. Quando o sujeito é pensado como organismo em situação, a oposição entre interior e exterior se complica. Isso permite reler o inconsciente de modo não reducionista: o inconsciente não é um “interior oculto” isolado do mundo; ele é uma modalidade de inscrição do mundo no corpo e na linguagem. Em termos merleau-pontyanos, poder-se-ia dizer que ele é espessura de sentido, instituída na temporalidade e na relação⁴.

No contexto brasileiro, esse gesto tem valor adicional. Ele desarma rivalidades identitárias e oferece modelo de debate: em vez de discutir “qual escola é melhor”, discute-se “qual problema está sendo tratado” e “que conceito permite deslocá-lo”. Para estudantes e pesquisadores, esse modelo é formativo: impede que a filosofia da psicanálise se transforme em tribunal e impede que a clínica se transforme em dogma. Ao recolocar Perls como leitor de Freud, Müller-Granzotto convida o campo brasileiro a uma história dos problemas, não apenas das filiações.

Por fim, há um aspecto que toca diretamente a filosofia da psicanálise: o estatuto do *tempo*. A caricatura do “aqui-agora” gestáltico frequentemente oculta que o presente é atravessado por sedimentações e repetições. A fenomenologia mostra isso pelo hábito; Freud mostra isso pela repetição; Perls mostra isso pela fixação de ajustes. Ao articular esses registros, Müller-Granzotto oferece instrumento conceitual para pensar o tempo clínico: um tempo em que o passado não é simplesmente lembrado, mas sobretudo reencenado na situação de contato, sob novas figuras.

4 Sobre a ideia merleau-pontyana de “espessura” do sentido (*épaisseur*) e sua constituição no tempo e na relação, bem como sobre a noção de “instituição” como gênese temporal de significações duráveis. cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018, *passim*; e MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'institution, la passivité: Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*. Paris: Belin, 2003, *passim*.

7. Sofrimento, Psicose e Biopoder: a Clínica como Lugar Filosófico

Os livros de Müller-Granzotto em coautoria com Rosane Lorena Müller-Granzotto (2012b) dedicados à clínica do sofrimento e da psicose marcam o momento em que sua contribuição à filosofia da psicanálise deixa de ser apenas questão de leitura de autores e se torna questão de experiências-limite. *Psicose e Sofrimento* (2012b) e *Biopoder, Totalitarismo e a Clínica do Sofrimento* (2013a), ao lado de *Clínicas Gestálticas* (2012a) e *Psicosis y Creación* (2013b), colocam a filosofia diante de um objeto que resiste ao conforto do comentário: a experiência em que o sentido se desorganiza e em que a alteridade se torna intrusão.

Em muitos discursos filosóficos, a psicose aparece apenas como exemplo de “alteridade radical” ou como ilustração de tese sobre o sujeito. Müller recusa essa instrumentalização. Seu ponto de partida é clínico e ético: psicose e sofrimento não são conceitos, mas situações. A tarefa filosófica, nesse quadro, não é reduzir a situação a uma teoria, e sim encontrar conceitos capazes de acompanhar a singularidade sem dissolvê-la. Em termos merleau-pontyanos, trata-se de descrever um mundo vivido em colapso; em termos freudianos e lacanianos, trata-se de pensar a lógica de uma relação desajustada com a linguagem e com o outro.

Esse compromisso com a singularidade não conduz ao impressionismo. Ao contrário, exige rigor, porque a experiência-limite é precisamente aquela em que nossas categorias habituais falham. É aqui que o diálogo entre fenomenologia e psicanálise se torna vital. A fenomenologia oferece instrumentos para descrever a desorganização do mundo vivido: alterações da temporalidade, do espaço, da corporeidade e da relação com o outro. A psicanálise oferece instrumentos para pensar a função do sintoma, a insistência do real, a economia do recalque e os impasses da simbolização. Articuladas, essas tradições permitem pensar a psicose como problema de constituição do sentido, não apenas como classificação.

No horizonte dessas obras, a psicose aparece como lugar em que a alteridade não é apenas tema, é condição. Em uma psicose, o outro pode tornar-se invasivo, persecutório, absoluto; o mundo pode perder

sua evidência e sua familiaridade; a linguagem pode tornar-se excesso ou falta. A filosofia da psicanálise, quando toma a psicose como objeto, é obrigada a enfrentar a pergunta pela constituição do sentido: como se institui um mundo compartilhável? Que tipo de normatividade é necessária para que o corpo e a linguagem se sustentem como campo de experiência?

Ao articular o sofrimento ao biopoder e ao totalitarismo, Müller-Granzotto amplia o problema e evita um segundo reducionismo: o reducionismo que trataria o sofrimento como questão exclusivamente intrapsíquica. O sofrimento é experiência encarnada, mas ele é também produzido e modulável por instituições, por discursos e por regimes de controle. No Brasil, essa perspectiva tem impacto imediato, porque permite pensar a clínica em relação com a precariedade social, com a violência e com a desigualdade, sem transformar a clínica em sociologia e sem transformar a sociologia em fatalismo.

A referência ao biopoder funciona como problema: como tratar clinicamente sujeitos cuja experiência é atravessada por dispositivos de controle, por humilhações sistemáticas e por precarizações que não se resolvem na interioridade? Se a clínica insiste apenas em “responsabilizar” o sujeito, ela corre o risco de transformar a terapia em moral. Se, ao contrário, ela dilui o sujeito em determinantes sociais, ela corre o risco de negar o desejo. O que Müller-Granzotto busca é uma posição rigorosa: reconhecer o social como parte do campo de sofrimento, sem abdicar da singularidade do sujeito.

Esse movimento recoloca a filosofia da psicanálise em seu lugar próprio. Filosofar sobre a psicanálise não é apenas definir conceitos, mas inclusive interrogar a racionalidade prática implicada na clínica. Quais são as condições de uma escuta que não reduz o outro a diagnóstico? Quais são os limites éticos da interpretação? Como pensar o cuidado em situações de psicose sem cair na tutela? Esses problemas, ao atravessar os livros, conferem ao trabalho de Müller-Granzotto caráter formativo: ele oferece ao leitor uma filosofia que aprende com a clínica, e uma clínica que não renuncia a pensar.

É nesse ponto que a tradição gestáltica reaparece, não como alternativa à psicanálise, mas como parceira crítica. A teoria do *self*, tal como discutida em *Clínicas Gestálticas*, desloca a ideia de um eu isolado e

ênfatiza a constituição relacional do sujeito. Isso permite pensar o sofrimento não como defeito individual, mas como perturbação do campo de contato. Ao mesmo tempo, a referência à psicanálise impede que esse campo seja idealizado. O contato não é transparência; ele é atravessado por defesa, repetição e ambivalência.

Finalmente, é importante reconhecer que, ao tematizar psicose e sofrimento, Müller-Granzotto fornece ao debate brasileiro um recurso político, no sentido nobre do termo. Ele contribui para crítica das patologizações apressadas e para crítica da violência institucional. Em um país onde o sofrimento psíquico é frequentemente tratado como falha moral ou como problema a ser normalizado, insistir na singularidade e na alteridade é um gesto de resistência. A filosofia da psicanálise, assim entendida, não é luxo acadêmico; é uma prática crítica diante do real do sofrimento.

8. Ensino e Orientação: a Espontaneidade como Método Formativo

Entre 2010 e 2014, na orientação de meu doutorado na UFSC, o contato com Marcos foi decisivo menos por “conselhos gerais” do que por intervenções metodológicas muito concretas: em que o problema realmente se move, que conceito precisa ser retificado, e que parte da bibliografia opera de fato no argumento – em vez de apenas ornamentá-lo.

Do ponto de vista estritamente conceitual, a contribuição mais visível em minha tese⁵ se concentra em sua leitura do itinerário de Merleau-Ponty. Ao recusar a narrativa de uma ruptura simples entre as teses de 1942–45 e os textos posteriores, ele fornece um critério de leitura: a passagem ao tema da verdade e da comunicação com outrem indica uma radicalização do que já estava em obra – a busca de uma ontologia capaz de superar, ao mesmo tempo, o objetivismo das ciências e o solipsismo da filosofia (Müller-Granzotto, 2005). Esse gesto hermenêutico, que mobilizo explicitamente, foi decisivo para a arquitetura do capítulo em que reconstruo o diálogo Merleau-Ponty–Freud e, por conseguinte,

5 SCHMIDT, G. R. *Corpo, natureza, carne: Merleau-Ponty e a reabilitação do naturalismo freudiano*. 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

para o modo como elaborei a noção de uma “reabilitação ontológica” do naturalismo freudiano em Merleau-Ponty.

O efeito desse deslocamento não é apenas historiográfico. Ele muda o estatuto do que se procura em Freud. Se a questão é mostrar como um “fundado” pode exprimir, nele mesmo, algo como origem, então o sonho, o sintoma e a repetição deixam de ser apenas conteúdos a decifrar e passam a ser fenômenos-limite que põem à prova a própria fenomenologia: não se trata de encaixar Freud num quadro pronto, mas de aprender, com Freud, a descrever uma expressividade que excede o que o sujeito pretende ou sabe dizer.

Nessa mesma direção, Müller-Granzotto insistia – em seminários e no acompanhamento da escrita – que a tese não poderia permanecer numa descrição “topológica” de regiões (corpo/psique; percepção/cultura), mas deveria explicitar a dinâmica pela qual tais domínios se articulam. Foi nesse contexto que ele me indicou seu estudo sobre a gênese da intencionalidade operante, no qual a leitura merleau-pontyana de Kant permite caracterizar uma operação primitiva de estruturação temporal da experiência que não depende da consciência (Müller, 2001b).

Essa indicação teve impacto direto na maneira como tratei o nexo corpo–tempo–inconsciente. Ao recolocar a intencionalidade operante como “conhecimento originário” e como compatibilidade primitiva com o diverso no tempo, obtive um operador conceitual para pensar o “natural” sem reduzi-lo ao físico, e o “psíquico” sem reduzi-lo à representação. Com isso, o naturalismo freudiano pôde ser formulado como problema de temporalidade encarnada: um modo de organização do sentido que se institui passivamente e só depois se torna dizível.

Também por essa via se esclarece a importância, na tese, de uma aproximação entre temporalidade husserliana, *Gestalt* e expressão. A leitura de Müller (2001a) da temporalidade como totalidade de não coincidência, sem síntese (em diálogo com a tradição gestáltica), ajudou-me a evitar dois equívocos simétricos: o de transformar o tempo em transparência para si e o de concebê-lo como mera sucessão serial. Esse ponto é decisivo para compreender por que a retenção, a síntese passiva e o hábito podem ser pensados como condição de repetição –, portanto como solo fenomenológico para a inteligibilidade do recalque.

No plano propriamente formativo, essas contribuições conceituais vinham acompanhadas de uma disciplina de escrita. Na qualificação, por exemplo, ele pedia para delimitar e circunscrever autores e para tornar a conclusão mais afirmativa quanto às teses originais – isto é, para transformar erudição em arquitetura argumentativa. A orientação, assim, não consistia apenas em “corrigir” um texto, mas em forçar a tese a assumir sua forma: escolher um eixo, sustentar um problema, e fazer cada citação responder por uma função.

É por isso que, ao mencionar aqui meu percurso como orientando, não se trata de deslocar o foco para uma narrativa pessoal, e sim de registrar um legado: um modo de formar pesquisadores em que o rigor não é obstáculo à invenção, e em que atravessar fronteiras (fenomenologia/psicanálise; ontologia/clínica) significa submeter conceitos a testes recíprocos. Em minha tese, esse legado é verificável no ponto em que a leitura de Merleau-Ponty se abre à prova freudiana – e em que a prova freudiana, por sua vez, ganha inteligibilidade ontológica sem perder sua densidade clínica.

1. A Capacidade de Atravessar Fronteiras como Legado

O legado de Marcos José Müller-Granzotto para a filosofia da psicanálise no Brasil pode ser descrito, sem exagero, como capacidade de tornar habitável uma região de fronteira. Habitável não significa confortável. Significa que se pode trabalhar nela sem falsificar os problemas, sem transformar o diálogo em ecumenismo teórico e sem transformar a diferença em rivalidade de escola. A obra do autor mostra que fenomenologia e psicanálise não se somam como repertórios; elas se testam mutuamente como práticas de leitura do vivido.

Sua leitura merleau-pontyana de Freud mostrou que o inconsciente pode ser pensado como expressividade e que a clínica pode ser pensada como lugar privilegiado de manifestação indireta do sentido. Sua interlocução crítica com Lacan mostrou que a alteridade e o real resistem a qualquer tentativa de redução intersubjetiva, exigindo da filosofia a coragem de reconhecer fracassos constitutivos na ordem do sentido. Sua releitura de Perls mostrou que genealogias clínicas

são histórias de deslocamentos, e não de oposições simplistas, e que o problema do recalque pode ser reaberto sob outros operadores sem perder densidade.

Em segundo plano, buscou-se indicar que esse legado é também formativo. O que se aprende com Müller-Granzotto não é apenas um conjunto de teses, mas inclusive um *éthos* intelectual: fazer conceitos nascerem de problemas, não de filiações; acolher hipóteses sem abdicar de rigor; atravessar fronteiras sem ecletismo. Essa dimensão se traduz em algo simples e decisivo para seus orientandos e leitores: a convicção de que pesquisar é possível, mesmo quando o problema é transversal e o campo institucional é fragmentado.

Há também um elemento de estilo que vale registrar. A escrita de Müller-Granzotto não é ostentatória. Ela não procura impor um sistema, nem produzir a aparência de completude. O que nela se encontra, com frequência, é um movimento de recomeço: o retorno ao ponto em que uma tradição se torna interessante, isto é, ao ponto em que ela se confronta com aquilo que não sabe resolver. Esse movimento é, por si, uma lição para a filosofia da psicanálise. Trata-se de um campo em que a tentação de fechar o debate em fórmulas é grande, seja por fidelidade escolar, seja por cansaço intelectual. Recomeçar, aqui, significa aceitar a incompletude como condição de pensamento.

Se esse *Festschrift* celebra algo, ela celebra também essa disposição para o recomeço. Em um país em que a formação intelectual é frequentemente atravessada por urgências institucionais e por precariedades materiais, um orientador e pesquisador que transmite coragem conceitual e rigor crítico oferece mais do que bibliografia: oferece uma forma de vida intelectual. É nesse sentido que a contribuição de Müller-Granzotto ultrapassa o âmbito da filosofia da psicanálise e toca a própria ideia de universidade como lugar de formação. Saúdo, por fim, a iniciativa dos professores Claudinei Aparecido de Freitas da Silva e Vanessa Furtado Fontana na organização deste projeto e agradeço-lhes calorosamente pela deferência do convite a participar, bem como pela indefectível paciência no acompanhamento – e na espera – do envio do manuscrito.

Referências

- COELHO, D. M. V. A. Psicanálise na universidade: considerações sobre a transmissão e formação em psicanálise. **Revista Brasileira de Psicanálise**, [s. l.], v. 47, n. 3, 2013. p. 175–176.
- MÜLLER; M. J. Merleau-Ponty e Lacan: a respeito do estranho. **AdVerbum**, [s. l.], v. 3, n. 1, p. 3–17, 2008.
- MÜLLER; M. J. Merleau-Ponty, leitor de Freud. **Natureza Humana**, [s. l.], v. 7, n. 2, p. 399–432, 2005.
- MÜLLER; M. J. **Merleau-Ponty**: acerca da expressão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001a.
- MÜLLER; M. J. Reflexão estética e intencionalidade operante. **Manuscrito**, Campinas, SP, v. 24, n. 2, p. 125–154, 2001b.
- MÜLLER-GRANZOTTO, M. J.; MÜLLER-GRANZOTTO, R. L. Perls, leitor de Freud, Goldstein e Friedlaender e os primeiros ensaios em direção a uma psicoterapia gestáltica. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, [s. l.], v. 7, n. 1, p. 1–18, 2007.
- MÜLLER-GRANZOTTO, M. J.; MÜLLER-GRANZOTTO, R. L. **Clínicas gestálticas**: sentido ético, político e antropológico da teoria do self. São Paulo: Summus, 2012a.
- MÜLLER-GRANZOTTO, M. J.; MÜLLER-GRANZOTTO, R. L. **Psicose e sofrimento**. São Paulo: Summus, 2012b.
- MÜLLER-GRANZOTTO, M. J.; MÜLLER-GRANZOTTO, R. L. **Biopoder, totalitarismo e a clínica do sofrimento**. São Paulo: Summus, 2013a.
- MÜLLER-GRANZOTTO, M. J.; MÜLLER-GRANZOTTO, R. L. **Psicosis y creación**. São Paulo: Summus, 2013b.
- SCHMIDT, G. R. **Corpo, natureza, carne**: Merleau-Ponty e a reabilitação do naturalismo freudiano. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2014.
- SIMANKE, R. T. O que a filosofia da psicanálise é e o que ela não é. **ETD (Educação Temática Digital)**, Campinas, SP, v. 11, p. 189–214, 2010.
- SIMANKE, R. T.; AMARAL, A. C. M.; AMARAL, L. C. M. História da filosofia da psicanálise no Brasil: momento de fundação (Parte I). **Dois Pontos**, [s. l.], v. 20, n. 2, p. 83–110, dez. 2023.



QUANDO O MUNDO COMUM FALHA: PSICOSE, AMBIGUIDADE E SOFRIMENTO POLÍTICO

Rodrigo Alvarenga

1. Psicose, Sofrimento e Ética Clínica

Pensar a psicose implica, desde o início, assumir um posicionamento ético diante do sofrimento humano. Não se trata apenas de delimitar um objeto clínico ou de circunscrever um campo conceitual específico da psicopatologia, mas também de interrogar as condições a partir das quais o outro é reconhecido – ou negado – em sua alteridade. É nesse horizonte que se inscreve a contribuição teórica e clínica de Marcos José Müller-Granzotto, cuja obra *Psicose e Sofrimento* constitui uma referência fundamental para a fenomenologia das psicoses no Brasil, bem como um marco ético na compreensão das relações entre clínica, instituições e vida social (Müller-Granzotto; Müller-Granzotto, 2012).

Logo na abertura do livro, os autores deixam claro que o sofrimento não pode ser tratado como um efeito secundário ou acessório da psicose.

Ao contrário, ele aparece como dimensão constitutiva da experiência psicótica, na medida em que esta se produz no interior de relações marcadas por exigências sociais, familiares e institucionais frequentemente contraditórias. Como afirmam os autores, trata-se de compreender a psicose não como “um erro da razão” ou como simples déficit individual, e sim como uma experiência que se organiza em torno de “demandas ambíguas formuladas na atualidade da situação” (Müller-Granzotto; Müller-Granzotto, 2012, p. 25).

O contato com essa obra, em especial com a narrativa clínica que inaugura o livro, foi decisivo para a constituição do problema que orientou minha pesquisa de doutorado sob a orientação do professor Müller-Granzotto, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. As reflexões desenvolvidas sobre psicose, alteridade e sofrimento ético, político e antropológico também foram fundamentais para o desenvolvimento de minha pesquisa no campo dos direitos humanos, como docente do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Políticas Públicas, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, visto que todo problema dos direitos humanos é um problema de reconhecimento da dignidade do outro.

Na obra *Psicose e Sofrimento* (2012), gostaria de chamar a atenção para a história do atendimento domiciliar ao jovem que se percebia como um “avatar”, o qual não aparece no texto como um simples caso ilustrativo, e sim como uma experiência-limite capaz de desestabilizar categorias diagnósticas, protocolos institucionais e expectativas normativas acerca da psicose. Trata-se de um encontro clínico que obriga o leitor – assim como o próprio clínico – a suspender a atitude categorial e a se confrontar com a ambiguidade constitutiva da experiência psicótica.

Nesse caso, o delírio não é imediatamente tratado como algo a ser suprimido, mas como uma tentativa de resposta existencial. Ao descrever o recurso ao *avatar*, os autores indicam que ele funcionava como um modo de o usuário “manter-se em contato com o outro sem se expor diretamente à ameaça representada pelas demandas familiares e institucionais” (Müller-Granzotto; Müller-Granzotto, 2012). A psicose aparece, assim, como forma de ajustamento possível diante de um campo relacional marcado pelo excesso de exigências e pela falência das mediações simbólicas.

Essa concepção dialoga diretamente com uma crítica mais ampla à tradição psiquiátrica fundada na ontologia moderna do sujeito e do objeto. Como procurei demonstrar em trabalhos anteriores (Alvarenga, 2016; 2024), a consolidação da psiquiatria na função de ciência objetiva produziu um poder epistemológico sobre o outro que, historicamente, legitimou práticas de exclusão, silenciamento e normalização da loucura. A criação do conceito de doença mental nos moldes da objetividade científica implicou a exclusão da experiência psicótica do domínio da verdade, submetendo o outro ao discurso verdadeiro do especialista e reduzindo sua existência à condição de objeto de investigação (Alvarenga, 2024).

Em *Psicose e Sofrimento*, essa crítica se traduz em uma recusa explícita da clínica orientada exclusivamente pela normalização. Os autores são claros ao afirmar que “intervir pode significar proteger, e não expor” (Müller-Granzotto; Müller-Granzotto, 2012), deslocando o foco da intervenção da correção do comportamento para a sustentação das condições mínimas de existência e de laço social. O clínico não aparece como aquele que detém o saber sobre o sofrimento do outro, mas como alguém que precisa reconhecer os limites de sua própria compreensão diante da alteridade radical que a psicose impõe.

Essa postura clínica encontra ressonância direta na fenomenologia de inspiração merleau-pontyana, especialmente na noção de intercorporeidade. Ao conceber a experiência de outrem não como algo acessível por analogia ou por inferência intelectual, e sim como uma presença que se impõe no entrelaçamento dos corpos e das situações, abre-se a possibilidade de pensar a psicose para além da oposição entre normalidade e patologia. O mundo psicótico não é um mundo absolutamente outro, tampouco uma deformação do mundo comum; ele é uma variação extrema das possibilidades da existência, uma modalidade de ser-no-mundo que revela, de forma radical, as fragilidades das mediações sociais e simbólicas que sustentam a vida compartilhada.

É justamente nesse ponto que a clínica da psicose se articula com uma reflexão mais ampla sobre o sofrimento contemporâneo. Ao mostrar como determinadas formas de organização social, familiar e institucional podem produzir experiências de desamparo, ambiguidade e exclusão, *Psicose e Sofrimento* fornece instrumentos conceituais para pensar não

apenas a clínica individual, mas também os modos pelos quais a sociedade lida – ou falha em lidar – com aquilo que escapa à norma. A psicose, longe de ser um fenômeno isolado, torna-se um analisador privilegiado das tensões éticas e políticas que atravessam o laço social.

Este capítulo se propõe, portanto, a retomar a concepção de psicose desenvolvida por Müller-Granzotto, tomando como eixo o caso do jovem-*avatar* e sua influência sobre a minha tese de doutorado, a fim de pensar suas implicações éticas e políticas no contexto contemporâneo. Trata-se de uma homenagem que não se limita ao reconhecimento de uma trajetória intelectual, mas que busca prolongar criticamente um modo de pensar a clínica comprometido com a alteridade, com a ambiguidade e com a responsabilidade diante do sofrimento humano – especialmente em um cenário social marcado pela intensificação das desigualdades, da violência institucional e da produção sistemática do desamparo.

2. O Caso Avatar

O caso clínico apresentado por Müller-Granzotto e Müller-Granzotto no início de *Psicose e Sofrimento* constitui um ponto de inflexão teórica e clínica decisivo para a compreensão da psicose proposta ao longo da obra. Longe de cumprir a função tradicional de exemplificação diagnóstica, a narrativa do atendimento domiciliar ao jovem que se percebia como um “avatar” opera como uma experiência-limite, na qual se tornam visíveis os impasses éticos, institucionais e conceituais que atravessam a clínica das psicoses.

A situação que motiva a intervenção é marcada por urgência, tensão familiar e expectativa de normalização. A mãe solicita ajuda após o filho espalhar tinta spray pela casa e reunir roupas e objetos para queimá-los, comportamento imediatamente interpretado como ameaça e descontrole. A resposta institucional inicialmente considerada – acionamento do SAMU ou da polícia – é tensionada pela lembrança das orientações do CAPS e pela recusa prévia da internação como solução automática. Desde esse momento, o caso já se apresenta como atravessado por demandas ambíguas, nas quais proteção, controle e exclusão se confundem (Müller-Granzotto; Müller-Granzotto, 2012).

Ao descrever sua entrada na residência e o contato com o jovem, o autor enfatiza o estranhamento radical da situação e a necessidade de sustentar esse estranhamento sem reduzi-lo prematuramente a categorias diagnósticas. O momento decisivo da narrativa ocorre quando o usuário afirma, de modo direto, ser um avatar. Em vez de interpretar essa afirmação como simples delírio a ser confrontado ou corrigido, o clínico opta por segui-la como via de acesso à lógica existencial que ali se apresenta. “A surpresa do usuário foi tal que, naquele instante, eu próprio percebi que não havia outra alternativa senão continuar. ‘Pois agora entendo’, disse-lhe, ‘estes nomes todos no roteiro são teus avatares’” (Müller-Granzotto; Müller-Granzotto, 2012, p. 14).

Esse gesto clínico é fundamental. Ele não implica adesão ingênua ao delírio, e sim suspensão da atitude categorial e recusa da normalização imediata, embora seja revista posteriormente pelo autor. O avatar passa a ser compreendido como um recurso de ajustamento, uma solução provisória que permite ao sujeito sustentar algum tipo de relação com o outro sem se expor diretamente àquilo que vivencia como ameaça. Trata-se, portanto, de uma invenção existencial diante da impossibilidade de responder, de forma integrada, às exigências que lhe são dirigidas.

Ao longo do relato, torna-se evidente que o sofrimento do jovem não se reduz à experiência psicótica em sentido estrito, mas está profundamente ligado às expectativas familiares, escolares e institucionais que se acumulam sobre ele, sempre ambíguas. O campo relacional aparece saturado de exigências contraditórias: espera-se autonomia, desempenho, obediência e adaptação, ao mesmo tempo em que se retira do sujeito a possibilidade de decidir sobre sua própria existência. É nesse contexto que a psicose se configura como tentativa de reorganização do mundo vivido.

Os autores são explícitos ao afirmar que o que se manifesta no caso não é uma ruptura absoluta com a realidade, é uma dificuldade radical de responder às demandas formuladas no presente da situação. “Nas psicoses, parte da concretude da experiência está ‘aniquilada’. Essa ‘parte’ corresponde ao domínio de passado e passado ‘arquivado’ pelas demandas na atualidade da situação” (Müller-Granzotto; Müller-Granzotto,

2012, p. 25). Essa formulação é decisiva, pois desloca o eixo da psicose da interioridade do sujeito para a relação entre passado, presente e expectativa social. O que falha não é simplesmente o ego, e sim a possibilidade de articular experiências pretéritas, demandas atuais e projeções de futuro de modo minimamente integrado. O avatar surge, assim, como uma figura intermediária, que permite ao sujeito continuar existindo em um mundo cuja coerência lhe escapa.

Do ponto de vista da intervenção clínica, essa leitura tem consequências éticas profundas. Em vez de buscar eliminar o avatar por meio de estratégias de confrontação ou medicalização imediata, o clínico opta por reconhecer sua função protetiva. Em determinado momento do relato, os autores afirmam explicitamente que os avatares “estavam funcionando” e que, portanto, “não havia por que retirá-los” (Müller-Granzotto; Müller-Granzotto, 2012). Essa afirmação, aparentemente simples, subverte a lógica tradicional da clínica psiquiátrica, ao colocar a preservação do ajustamento acima da conformidade à norma. Essa posição clínica encontra forte ressonância com a crítica à normatividade psiquiátrica desenvolvida no campo da fenomenologia e da ética da alteridade. Ao reconhecer que determinadas formações psicóticas podem operar como respostas possíveis – ainda que precárias – a contextos de sofrimento extremo, a clínica se afasta da lógica do erro e se aproxima de uma ética da responsabilidade. Intervir, nesse contexto, não significa corrigir, significa sustentar condições mínimas para que o sujeito não seja ainda mais violentado pelas exigências do meio social.

É justamente essa dimensão que torna o caso do avatar exemplar para pensar a relação entre psicose e sofrimento social. A experiência narrada revela como a psicose emerge em um campo saturado de expectativas normativas, no qual o fracasso em responder adequadamente tende a ser imediatamente patologizado. Ao suspender essa resposta automática, o clínico abre espaço para uma escuta que reconhece a ambiguidade constitutiva da situação e a precariedade das soluções disponíveis. O caso permite, assim, compreender a psicose não como um fenômeno isolado, mas como expressão radical de impasses que atravessam o laço social. O avatar não é apenas uma figura delirante; ele é também um índice da falência das

mediações simbólicas que deveriam sustentar a passagem do sujeito pelo mundo comum. Nesse sentido, a narrativa clínica antecipa uma questão que será aprofundada adiante: em que medida determinadas formas de sofrimento contemporâneo, produzidas por contextos sociais excludentes e violentos, aproximam-se estruturalmente das experiências descritas no campo da psicose?

Ao tornar visível essa articulação entre ajustamento psicótico, ambiguidade das demandas e ética da intervenção, o caso do avatar ocupa um lugar central na obra *Psicose e Sofrimento* e oferece um ponto de partida privilegiado para pensar o sofrimento político no Brasil contemporâneo. É a partir dessa experiência clínica concreta que se torna possível deslocar a análise da psicose para além do campo estritamente psiquiátrico, interrogando as condições sociais que tornam certas existências praticamente inviáveis.

3. Psicose, Ambiguidade e Ajustamento: para além do Modelo Deficitário

A análise do caso do jovem que se percebia como um avatar permite explicitar, de maneira exemplar, a concepção de psicose desenvolvida por Müller-Granzotto e Müller-Granzotto (2012), cuja originalidade reside no deslocamento do modelo deficitário tradicional para uma compreensão relacional, histórica e situada do sofrimento psíquico. Nesse enquadramento, a psicose deixa de ser pensada como falha da razão, desorganização intrapsíquica ou colapso do ego, para ser compreendida como forma extrema de ajustamento diante de demandas sociais ambíguas e frequentemente insustentáveis.

Em *Psicose e Sofrimento*, os autores são explícitos ao afirmar que a psicose não pode ser compreendida como simples desvio em relação à norma, mas como resposta possível a um campo de exigências contraditórias. Ao analisarem o caso Avatar, afirmam que o sofrimento psicótico se organiza em torno de “demandas ambíguas formuladas na atualidade da situação, às quais o sujeito não consegue responder sem se desorganizar” (Müller-Granzotto; Müller-Granzotto, 2012, p. 25). Essa formulação desloca radicalmente o foco da psicose da interioridade do sujeito para o campo relacional em que ele está inserido.

O conceito de ambiguidade, portanto, ocupa lugar central nessa concepção. As demandas que incidem sobre o sujeito psicótico não são apenas excessivas, são estruturalmente contraditórias: exigem simultaneamente autonomia e submissão, desempenho e obediência, responsabilização e tutela. Essa condição remete diretamente à compreensão merleau-pontyana da experiência humana como irredutivelmente ambígua. Como afirma Merleau-Ponty, “a ambiguidade é a própria essência da existência humana” (Merleau-Ponty, 2009, p. 504), na medida em que o sujeito nunca se encontra plenamente coincidente consigo mesmo nem totalmente ajustado às exigências do mundo.

O problema central, portanto, não reside apenas na intensidade das exigências sociais, mas na impossibilidade estrutural de satisfazê-las de modo coerente. É nesse ponto que a psicose emerge como resposta possível, ainda que precária, a um campo relacional no qual as mediações simbólicas falharam. Tal formulação encontra ressonância direta na tradição da psicopatologia fenomenológica. Arthur Tatossian, ao discutir a especificidade das psicoses, afirma que elas dizem respeito a uma “ruptura da evidência natural do mundo”, na qual “o mundo comum deixa de se impor como horizonte compartilhado” (Tatossian, 2006, p. 23).

Essa ruptura com o mundo comum [*Mitwelt*], acompanhada pela fixação em um mundo próprio [*Eigenwelt*], já havia sido descrita por Binswanger como traço fundamental das psicoses, especialmente porque o sujeito perde a evidência compartilhada do mundo e passa a habitar uma forma de existência progressivamente isolada, com dificuldades de manter a abertura ao outro e ao horizonte intersubjetivo da experiência (Binswanger, 1971). Contudo, diferentemente de leituras que transformaram essa descrição fenomenológica em tipologia diagnóstica ou em déficit estrutural, a concepção desenvolvida por Müller-Granzotto (2012), mantém essa ruptura articulada às condições concretas da existência.

Não se trata de uma perda abstrata do mundo, e sim da impossibilidade de sustentar a circulação entre experiência singular e reconhecimento intersubjetivo, sobretudo em contextos marcados pela ambiguidade das demandas sociais. O caso do avatar ilustra com clareza esse ponto. A invenção de personagens, roteiros e identidades múltiplas não aparece como expressão de uma perda absoluta da realidade, mas como tentativa

de reorganizar a experiência diante da impossibilidade de ocupar um lugar reconhecível no mundo familiar, escolar e institucional. Tal leitura converge diretamente com a concepção merleau-pontyana da psicose como alteração da modalidade do existir. Como afirma Merleau-Ponty, “o doente não perdeu o mundo, mas perdeu a maneira habitual de habitá-lo” (Merleau-Ponty, 2009, p. 340).

Essa perspectiva rompe com a lógica causal que historicamente orientou a psicopatologia. Em vez de buscar explicações etiológicas lineares – sejam elas biológicas, familiares ou simbólicas –, a abordagem proposta privilegia a descrição da situação vivida e das formas de resposta que nela se produzem. A psicose não é explicada a partir de um déficit originário, é compreendida como acontecimento situado, inseparável das relações e expectativas que estruturam a vida social. Nesse sentido, confirma-se a advertência de Karl Jaspers de que a compreensão psicopatológica não pode ser reduzida à causalidade explicativa, sob pena de perder o sentido da experiência vivida (Jaspers, 1987).

Há, ainda, uma convergência importante com a crítica foucaultiana à normatividade psiquiátrica. Ao mostrar como a definição da normalidade opera como critério de exclusão e correção, Foucault afirma que “a psiquiatria não se limita a descrever a loucura, mas participa ativamente de sua gestão social” (Foucault, 2006, p. 11). A concepção de psicose como ajustamento diante da ambiguidade permite tensionar esse papel normativo, recolocando a clínica no campo da responsabilidade ética.

As consequências clínicas desse deslocamento são decisivas. Se a psicose é compreendida como forma possível de ajustamento diante de um campo relacional insustentável, a intervenção não pode se orientar exclusivamente pela eliminação dos sintomas ou pela restauração forçada da normalidade. Intervir passa a significar sustentar condições mínimas de existência, proteger o sujeito da violência institucional e reconhecer os limites éticos da ação clínica. Em consonância com essa posição, Müller-Granzotto afirma que “intervir pode significar proteger, e não expor” (Müller-Granzotto; Müller-Granzotto, 2012).

Ao mesmo tempo, essa concepção amplia o alcance analítico da psicose. Ao deslocar o foco da interioridade do sujeito para o campo relacional, torna-se possível pensar a psicose como analisador privilegiado

das contradições sociais contemporâneas. O que aparece de forma radical no campo clínico – a ruptura com o mundo comum, a falência das mediações simbólicas, a impossibilidade de responder às exigências sociais – encontra ressonância em outras formas de sofrimento produzidas socialmente. Desse modo, compreender a psicose como ajustamento diante da ambiguidade não apenas transforma a clínica, mas sobretudo prepara o terreno para uma leitura crítica do sofrimento político contemporâneo. A psicose revela, em sua forma extrema, aquilo que se torna cada vez mais frequente em contextos marcados pela precarização da vida, pela exclusão e pela intensificação das exigências normativas: a dificuldade crescente de sustentar uma existência reconhecida e compartilhada.

A compreensão da psicose como forma de ajustamento diante da ambiguidade das demandas permite, portanto, um deslocamento decisivo do campo estritamente clínico para uma reflexão mais ampla sobre as condições sociais de produção do sofrimento. Ao evidenciar que a ruptura com o mundo comum não decorre apenas de um colapso intrapsíquico, e sim da impossibilidade de sustentar uma existência reconhecida em contextos marcados por exigências contraditórias e normativas, a psicose se apresenta como um analisador privilegiado das fragilidades do laço social. Como afirma Vladimir Safatle (2015, p. 18), “o sofrimento não é apenas aquilo que deve ser tratado ou eliminado, mas aquilo que indica o esgotamento das formas de vida que nos são impostas”.

O que se manifesta de modo extremo na experiência psicótica – a falência das mediações simbólicas, a perda de referências compartilhadas e a necessidade de invenções existenciais precárias para continuar vivendo – encontra, assim, ressonância em formas contemporâneas de sofrimento que extrapolam o campo da saúde mental. Sem reduzir o social ao patológico ou psicopatologizar a política, torna-se possível interrogar em que medida determinadas configurações históricas e institucionais produzem experiências de desamparo e exclusão estrutural análogas àsquelas descritas na clínica das psicoses. É a partir desse deslocamento, o qual mantém a especificidade da clínica e amplia seu horizonte ético, que se torna pertinente pensar a relação entre psicose e sofrimento político no Brasil contemporâneo.

4. Psicose e Sofrimento Político no Brasil Contemporâneo: Desamparo, Normatividade e Colapso do Mundo Comum

A articulação entre psicose e sofrimento político não deve ser compreendida como extensão metafórica da clínica para o campo social, tampouco como tentativa de patologizar processos históricos e políticos. Trata-se, antes, de reconhecer que determinadas formas de organização social produzem experiências de desamparo, ruptura do mundo comum e aniquilação de referências simbólicas que se aproximam estruturalmente daquelas descritas no campo da psicose. Nesse sentido, a psicose opera aqui como categoria-limite de inteligibilidade crítica, capaz de revelar, em sua forma extrema, os efeitos subjetivos de contextos sociais marcados pela ambiguidade normativa, pela violência institucional e pela precarização da vida.

No Brasil contemporâneo, o sofrimento político se manifesta de modo particularmente agudo na produção sistemática de sujeitos para os quais o mundo comum deixa de ser habitável. A intensificação das desigualdades, o desmonte de políticas públicas, a criminalização da pobreza e o racismo estrutural produzem situações em que amplos contingentes populacionais são submetidos a exigências contraditórias e permanentes. Espera-se autonomia sem garantias materiais, responsabilização sem reconhecimento e obediência sem proteção. Assim como na clínica das psicoses, o problema não reside apenas no excesso das demandas, mas na impossibilidade estrutural de respondê-las de modo coerente.

A partir da concepção de psicose desenvolvida por Müller-Granzotto e Müller-Granzotto (2012), torna-se possível compreender esse sofrimento não como falha individual, mas como efeito de um campo relacional saturado de exigências ambíguas. Quando as mediações simbólicas que sustentam o laço social entram em colapso, o sujeito se vê privado da possibilidade de transitar entre mundo próprio e mundo comum, entre experiência singular e reconhecimento intersubjetivo. Tal dinâmica encontra ressonância direta na análise fenomenológica do sofrimento psíquico, na qual a psicose é descrita como ruptura da evidência natural do mundo compartilhado (Tatossian, 2006). Em termos mais amplos, trata-se de um

comprometimento da possibilidade de “vivenciar a experiência dialética de uma esfera privada e, ao mesmo tempo, compartilhada da existência” (Alvarenga, 2016, p. 201).

Nesse contexto, o sofrimento político manifesta-se como experiência de não pertencimento radical. Não se trata apenas da ausência de direitos formais, mas da impossibilidade de aparecer como alguém no espaço público, de ser reconhecido como sujeito legítimo de demandas e expectativas. Tal condição aproxima-se da descrição fenomenológica da psicose como perda do mundo comum, ainda que, no plano político, essa ruptura seja produzida por processos sociais sistemáticos, e não por um colapso singular da experiência. O que se observa é a produção reiterada de vidas situadas à margem da visibilidade, da escuta e do reconhecimento.

Essa lógica de produção do desamparo encontra sustentação em dispositivos normativos que operam segundo critérios abstratos de normalidade, produtividade e adaptação. No Brasil contemporâneo, essa racionalidade se estende a outras instituições, que passam a gerir populações vulnerabilizadas por meio de práticas de controle, vigilância e exclusão, frequentemente sob o pretexto da ordem, da segurança ou da eficiência administrativa. Nesse movimento, o sofrimento social tende a ser convertido em problema individual, deslocando-se a atenção das condições estruturais para a conduta dos próprios sujeitos afetados.

Nessas condições, o sofrimento político assume contornos de experiências-limite de existência. A precarização extrema dos vínculos, a exposição contínua à violência institucional e a fragilidade das garantias simbólicas produzem formas de vida marcadas pela instabilidade radical. Tal cenário aproxima-se do que Achille Mbembe descreve como necropolítica, isto é, a gestão diferencial da vida e da morte, na qual certos grupos são sistematicamente expostos à morte social e simbólica antes mesmo da morte física (Mbembe, 2018). Trata-se de um regime no qual a exclusão não é efeito colateral, mas princípio organizador.

A clínica da psicose, ao reconhecer o ajustamento psicótico como estratégia de sobrevivência diante de contextos insustentáveis, oferece lições éticas decisivas para a reflexão política. No caso do jovem que se percebia como um avatar, a intervenção ética consistiu em proteger o sujeito da violência institucional e sustentar condições mínimas de

existência, mesmo que isso implicasse suspender a norma. De modo análogo, uma política comprometida com a vida não pode se orientar exclusivamente pela correção dos desvios ou pela imposição de modelos normativos de cidadania, mas pela reconstrução das condições de possibilidade do mundo comum.

Nesse sentido, o sofrimento político não deve ser tratado como patologia social, mas como índice da falência das mediações que sustentam o reconhecimento intersubjetivo. Uma fenomenologia das psicoses fundada na ética da alteridade permite compreender que “o reconhecimento de outrem não pode se dar pela via da objetificação, mas apenas pela experiência intercorporal que preserva a transcendência do outro” (Alvarenga, 2016, p. 215). Esse princípio ético, formulado no campo da clínica, revela-se igualmente decisivo para a reflexão política.

A contribuição de *Psicose e Sofrimento* revela-se, assim, profundamente atual. Ao articular clínica, ética e política, a obra permite pensar o sofrimento psíquico não como fenômeno isolado, mas como expressão sensível das contradições sociais. Em um país marcado pela produção contínua do desamparo, a psicose deixa de ser apenas objeto da psiquiatria e se torna analisador crítico das formas contemporâneas de gestão da vida, da exclusão e da invisibilização.

Encerrar este capítulo a partir dessa articulação não significa dissolver a especificidade da clínica, e sim ampliar seu horizonte ético e político. A homenagem a Marcos José Müller-Granzotto se realiza, assim, não apenas no reconhecimento de sua contribuição teórica, mas na afirmação de um modo de pensar e praticar a clínica comprometido com a alteridade, com a ambiguidade e com a responsabilidade diante do sofrimento humano – em suas formas singulares e coletivas.

Referências

ALVARENGA, R. **Alteridade e fenomenologia das psicoses: outrem em Merleau-Ponty e Binswanger**. Curitiba, 2016. 344 p. Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2016.

ALVARENGA, R. Daseinsanalyse psiquiátrica, fenomenologia das psicoses e ética da alteridade. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 27, n. 1, 2024. p. 1–19.

- BINSWANGER, L. **Introduction à l'analyse existentielle**. Paris: Minuit, 1971.
- FOUCAULT, M. **O poder psiquiátrico**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- JASPERS, K. **Psicopatologia geral**. 2. ed. São Paulo: Atheneu, 1987.
- MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- MÜLLER-GRANZOTTO, M. J.; MÜLLER-GRANZOTTO, R. L. **Psicose e sofrimento**. São Paulo: Summus, 2012.
- SAFATLE, V. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2015.
- TATOSSIAN, A. **A fenomenologia das psicoses**. São Paulo: Escuta, 2006.



A INTENCIONALIDADE OPERANTE E A “GESTALT” SOB O OLHAR DE MARCOS JOSÉ MÜLLER

Vanessa Furtado Fontana

Introdução

Primeiramente, este é um artigo escrito com as forças de um ser que está sempre no caminho de tentar se autodescobrir, escrevo com sentimento de um enorme agradecimento ao Professor Marcos José Müller. Este texto é realmente um texto singelo e nada pretencioso. Trata-se de um pequeno diálogo com o autor, diálogo para revelar a genialidade, esmiuçar os *insights*, e apontar a fertilidade de seu pensamento. Acredito na relevância de apreciar a leitura de nossos amigos brasileiros e com isso tornar o pensamento filosófico cada vez mais difundido. Um detalhe importante salta aos olhos dos mais atentos, o título é proposital e sugere sutilmente aquilo que todo autor que já conquistou seu próprio olhar filosófico merece, o reconhecimento de que não se trata de filósofos, mas de um pensar que já os ultrapassou. Cercados de mistérios inicia-se a nossa jornada.

O trabalho aqui apresentado trata-se de detalhar um capítulo do livro *Intimidad, Coexistencia y Clínica: Lecturas Gestálticas en Fenomenología y Psicoanálisis*, de Marcos José Müller, publicado em 2022, como segundo volume de uma série sobre o mesmo tema. O capítulo investigado será o 2 sob o título: *La Gestalt como "intencionalidade operante" y el Cuerpo como Consciencia Temporal em Husserl: ¿primado de la intimidad?*. Apesar do título do capítulo evidenciar o filósofo Husserl, o texto é muito mais complexo, pois se trata de unir a teoria da *Gestalt* da psicanálise para tentar entender o que seria essa intencionalidade operante.

Entra-se já de início no domínio da *Gestalt* através de Merleau-Ponty, que a incorpora da teoria do neurofisiologista Kurt Goldstein. Segue-se na pergunta do autor sobre o que é a intencionalidade para a fenomenologia. *Gestalt* e intencionalidade operante tendo como base mais Husserl que Merleau-Ponty. Intencionalidade operante como consciência do tempo em Husserl. Müller constrói a argumentação acerca dos limites da intencionalidade operante de Husserl através da crítica de Merleau-Ponty. A questão importante que aparece é a crítica ao conceito de eu penso de Husserl e seu idealismo. Através de Merleau-Ponty, Marcos Müller faz uma releitura do conceito de tempo. Esta releitura contém uma interessante discussão com Heidegger. E o final do texto há uma argumentação sobre o corpo.

1. Sobre a *Gestalt*

Falar da *Gestalt* é falar de todo esse capítulo e como Müller vai costurando as relações entre os conceitos, como intencionalidade operante, tempo e corpo. Aqui, trata-se não só de identificar os pontos de transformações dos conceitos, mas também o próprio fato de pensar na tradição da *Gestalt* de Goldstein com a fenomenologia. Acredita-se que o texto chama a atenção para o fato de Merleau-Ponty introduzir o conceito de *Gestalt* (Forma) desde seus primeiros textos, tal qual explica o autor (Müller, 2022).

Diante da crise que aparece com as críticas, em primeiro lugar de Heidegger, contra o "eu penso" de Husserl, tem-se que buscar uma alternativa para se distanciar desse conceito. O autor, com isso, busca demonstrar como é possível que a *Gestalt* seja uma solução para pensar a

experiência vivida. Como explica Silva: “O que Merleau-Ponty vai aprender em Freud, Goldstein, em Bignswanger, entre outros, é a dialética de uma tensão vivida no corpo e no mundo perceptivo enquanto húmus formador da consciência afetiva” (Silva, 2009, p. 75). Apesar de Silva referir o conceito de forma ao corpo, grande segredo do final do capítulo de Müller, este último aponta de forma magistral que Merleau-Ponty acaba aceitando o conceito de forma seguindo os passos do seu mestre Husserl.

Müller explica que Merleau-Ponty usa a fenomenologia de Husserl como grande interlocutor:

Husserl (1895–1938) admitió que lo que los psicólogos de la Forma llaman *Gestalt* se refiere a una intencionalidad de un tipo especial, es decir, “eine intencionalität eigener Art” (Husserl, 1994, Apéndice IX, p. 118), en la que el sentido de la experiencia no depende de estar referido a un “yo” transparente que al sentido la representaría de manera clara y distinta. Es algo así como una intencionalidad operante (Müller, 2022, p. 57).

Vê-se o respeito de Merleau-Ponty ao mestre, embora este voará longe com sua fenomenologia da carnalidade, mas deve-se destacar também o respeito de Müller para com esse resgate do termo *Gestalt*, que é tão significativo para a psicologia e para a fenomenologia ao mesmo tempo. É claro que para aprofundar esta indagação é preciso contar com um conceito muito importante da fenomenologia, que é o conceito de intencionalidade. É por essa via que Müller já vai em seu texto aproximando cada vez mais de forma equilibrada a relação entre intencionalidade operante, corpo e *Gestalt*. Segundo ele, as experiências perceptivas chamadas *Gestalt* podem ser explicadas pela intencionalidade.

Assim os caminhos retornam à Husserl, mas não sem afirmar que os psicólogos convergem com a fenomenologia. De fato, Müller presta atenção nos detalhes da filosofia de Husserl, pai da fenomenologia, e resgata muito nas *Lições do Tempo*, mas também em várias obras, por causa da própria filosofia de Merleau-Ponty, que foi fundada criticamente a partir de Husserl. A intencionalidade operante em Husserl aparece como atos que operam na consciência quando não se questiona a autoria dos próprios atos intencionais, porque elas interessam apenas aos modos temporais, conforme citação de Husserl (Müller, 2022) Ora, por quais

motivos o autor se aprofunda a tal como faz Merleau-Ponty, porém com muito mais ênfase, a passagem pelos escritos de um Husserl matemático e crítico por seu principal discípulo, Heidegger, que também é abordado no decorrer do texto?

A resposta à questão anterior só aparece no final do capítulo, é como uma surpresa, já anunciada brevemente aqui, mas que traz um tom de curiosidade ao leitor. Retomando a saga husserliana do autor, este perpassa as *Investigações Lógicas* e com ela destaca o conceito de ato categorial e sobre ele diz: “[...] em sentido de la palabra griega ‘categoría’ (*katégoréo*), que significa el ato de denunciar o acusar a alguien, en este caso, o ‘el pensante’” (Müller, 2022, p. 60). É interessante que a citação encaminha o leitor ao contexto mesmo das *Investigações*. A palavra do grego significa denunciar alguém em público, ainda não se pode esquecer da importância de Aristóteles na compreensão filosófica da palavra, ele deu um ar acusativo no sentido de tornar público a linguagem e suas demonstrações. Foi nesse sentido, ou quase, que Husserl caminha denunciando a metafísica aristotélica nos *Prolegômenos* e construindo uma lógica do significado, na qual a categoria, ou ato categorial, no qual o conceito tem como regra a consciência se referindo a si mesma.

Antes de prosseguir, uma nota sobre o conceito de categoria nas *Investigações* em especial na IV. O conceito de categoria (*Kategorie*) é bem mais complexo do que Merleau-Ponty aponta, e daí a comparar com a intencionalidade operante fica bem mais complicado, mas acredita-se ser apenas uma breve menção do autor. Fato é que no texto, citando somente uma passagem pra exemplificar, tem-se por exemplo essa frase intrigante:

Nas reflexões seguintes, queremos voltar a nossa atenção para uma diferença fundamental no domínio das significações, diferença que se oculta por detrás de distinções gramaticais pouco perceptíveis, a saber, das distinções entre expressões *categoremáticas* e *sincategoremáticas*, completas e incompletas. A clarificação de tais distinções conduz a uma aplicação da nossa distinção geral entre objetos independentes e dependentes no domínio das significações, de tal modo que a distinção intentada na presente investigação deve ser caracterizada como a distinção entre significações independentes

e dependentes. Ela constitui o fundamento necessário para o estabelecimento das *categorías*, essências de significação em que, como veremos já em seguida, se radica uma multiplicidade de leis de significação apriorísticas que fazem abstração da validade objetiva (da verdade real ou formal, correspondentemente, da objetividade) das significações (Husserl, 2007, p. 323–324, grifo nosso).¹

Diante dessas inúmeras distinções acerca dos atos categoriais e como eles se integram ao texto das *Investigações*, destaca-se o motivo maior que aparece no título desse capítulo, a saber, as significações para a construção de uma gramática pura. As categorias e suas subdivisões fazem parte de um projeto de gramática pura, uma linguagem das significações intuitivas do eu penso. Müller parece trazer minuciosamente a questão da diferença entre atos categoriais e intencionalidade operante, ele mostra que a primeira são atos de consciência reflexivos e os operantes “[...] están adheridos de modo ciego a los modos de donación temporal del mundo” (Müller, 2022, p. 61).

De grande interesse é a afirmação de que os psicólogos da forma não veem seus atos como categoriais. A grande sacada disso tudo é dizer, como faz o autor de forma clara, que para os psicólogos as percepções e condutas apresentam correlação com atos da consciência e correlatos temporais. Aponta a diferença com a questão do tempo em Husserl e ainda diz que para a *Gestalt* o que aparece à consciência é uma forma de viver a unidade do tempo. Logo, a *Gestalt* é uma: “[...] inserción intencional operante da consciência en las formas (o ‘essencias’, según le gustaba nombrarlas Husserl) de manifestación temporal del mundo” (Müller, 2022,

1 “In den folgenden Überlegungen wollen wir unsere Aufmerksamkeit einem fundamentalen Unterschied im Gebiet der Bedeutungen zuwenden, der sich hinter unscheinbaren grammatischen Unterscheidungen, nämlich denjenigen zwischen *kategoriematischen* und *synkategorematischen*, geschlossenen und ungeschlossenen Ausdrücken verbirgt. Die Klärung solcher Unterscheidungen führt auf eine Anwendung unserer allgemeinen Unterscheidung zwischen selbständigen und unselbständigen Gegenständen auf das Bedeutungsgebiet, so daß der in der vorliegenden Untersuchung intendierte Unterschied als derjenige zwischen selbständigen und unselbständigen Bedeutungen zu charakterisieren ist. Er bildet das notwendige Fundament für die Feststellung der wesentlichen *Bedeutungskategorien*, in welchen, wie wir in Kürze zeigen werden, eine Mannigfaltigkeit apriorischer, von der objektiven Gültigkeit (realen oder formalen Wahrheit bzw. Gegenständigkeit) der Bedeutungen absehender Bedeutungsgesetze wurzelt” (Husserl, 1994, p. 301–302, grifo nosso).

p. 63). A intencionalidade operante joga a *Gestalt* direto no tempo, mas como vivência, e não como conceito, por isso Merleau-Ponty se prende a “forma” para escapar de uma subjetividade que em Husserl, parece encastelada em sua mesmidade de sentido num fluxo temporal apriorístico, embora haja muita controvérsia.

2. Temporalidade e *Gestalt*

Essa parte do texto é certamente a mais difícil e também a mais tentadora para pensar as novidades do autor acerca do tema. O foco é bem claro, colocar o leitor de forma precisa no contexto da história da filosofia, conversando com vários filósofos e tratando um tema complexo de forma suave, Müller revela todos os segredos do tempo numa linha de acontecimentos inserindo a *Gestalt* na fenomenologia. Para começar aparece Kant para debater com Husserl, este se distancia muito da visão kantiana que via o tempo como forma da sensibilidade. Para Husserl: “Tempo es la experimentación que la consciencia tiene de su propio fluir” (Müller, 2022, p. 64). Conforme Müller, esta experiência da unidade do fluir do tempo é chamada por Husserl de intencionalidade operante. Esta definição aparece nas *Lições do Tempo* texto que o autor revisará minuciosamente.

Revela uma questão bem duvidosa em Husserl, através de uma citação que este diz que os objetos não são unidades no tempo e que na verdade contém em si mesmos a extensão temporal (Müller, 2022). O autor se pergunta como isso se dá, através do conceito de impressão do *datum*, e representa o fluxo das impressões. O resgate interessante que permanece como uma questão sólida em Husserl e na sua primeira obra sobre o tempo, as *Lições* (1905), apresentada por Müller é a questão do presente da consciência. Diz: “Todo sucede como si hubiera una ‘serie de instantes presentes’ (Reihe der Jetztpunkte), en la que cada instante no desaparece con el advenimiento del siguiente, menos se reduce a éste.” (Müller, 2022, p. 65). Isso significa que cada instante é um ponto de origem temporal da consciência, Müller soube retratar muito bem que a consciência temporal para Husserl está sempre no presente, todos os atos de consciência se dão no presente da consciência, o passado e o porvir se voltam ao presente.

Contudo, esse fluxo temporal, essa linha de sucessão, as retenções e protensões, a consciência temporal que constitui objetos temporais,

os diagramas sobre o tempo e sua passagem entre passado, presente e futuro, apresentada pelo autor se tornam um pouco mais complexas a partir do texto da *Filosofia Primeira* de 1923/1924 HUA VIII, conforme explica Alves: “[...] onde o tema da redução ao *Lebendige Gegenwart* é primeiramente anunciado” (Alves, 2003, p. 401). Segundo a compressão dada por Alves acerca do conceito de presente vivo, ele diz:

Este presente vivo e fluente abre-se no exercício da redução radicalizada, porquanto ela, regredindo do constituído aos modos de sua constituição, deve pôr entre parênteses (isto é: suspender) a representação de um *Erlebnisstrom* aberto sobre a primeira transcendência e a autodispersão das dimensões temporais do passado, do presente e do futuro. Tanto a *Erlebnis*, como unidade empou fixada sob seu *noema* correspondente como *Bewusstseinsstrom*, enquanto representação da unidade da vida nos horizontes de tempo, são formações já constituídas que, por si mesmas, estão apontando para uma derradeira dimensão que seja última e onmnifundante: “o eu transcendental ingenuamente obtido deve, ele próprio, ser de novo submetido a uma redução transcendental” (Alves, 2003, p. 401).

Para Müller, o relevante é apontar nas *Lições* de Husserl como aparece a intencionalidade operante, até porque foi esse o interesse de Merleau-Ponty diante da fenomenologia temporal de Husserl. Didaticamente o autor indica uma peculiaridade do diagrama temporal de Husserl, sob o qual Ponty revela que a representação do passo de um instante a outro e que um campo de presença se estende muito mais longe do que o momento que estava (Müller, 2022). A questão, entretanto, de achar um ponto de apoio na filosofia de Husserl, ou dito de outro modo, achar uma base a ser escalada, coloca em xeque os limites da própria fenomenologia de Husserl. Para o autor, Husserl admite que as figuras da *Gestalt* se articulam espontaneamente com um transfundo, processado por um eu penso. Cita-se Müller que mais uma vez elenca o problema principal do distanciamento de Merleau-Ponty e Husserl, e o distanciamento de outros empoulogo com Husserl. “Por eso Husserl, em un claro *giro idealista*, devuelve el ‘yo pensante’ al gobierno de la experiencia, aunque no fuera un yo psicológico, al estilo de John Locke (1690); sino de un yo transcendental, basado em normas e ideas evidentes” (Müller, 2022, p. 72-73, grifo nosso).

As palavras citadas representam muito sobre a crítica empou-pont-yana e geral feita para a fenomenologia de Husserl, o giro idealista é a passagem que Husserl faz das *Investigações* às *Ideias I* de 1913, na qual aparece o conceito de eu puro, a redução fenomenológica e as essências. Heidegger foi o primeiro a fazer essa crítica. Em meu caminho para a fenomenologia embora não fale especificamente do idealismo, rebaixa a fenomenologia de Husserl. Ele diz da publicação do anuário de filosofia:

O primeiro volume é inaugurado com o tratado de Husserl que já manifesta, no título, o elemento caracterizador e o alcance da Fenomenologia: *Ideias a propósito de uma Fenomenologia Pura e de uma Filosofia Fenomenológica*. A “Fenomenologia pura” é a “ciência básica” da filosofia por ela marcada. “Pura” significa: “fenomenologia transcendental”. “Transcendental” é a “subjetividade” do sujeito que conhece, age e valora. Ambos os títulos, “subjetividade” e “Transcendental”, indicam que a “fenomenologia” se encaminhava, consciente e decididamente, na esteira da tradição da filosofia moderna (Heidegger, 1979, p. 298).

Dito isso, volta-se ao problema de uma substituição da fenomenologia de Husserl, que conforme Heidegger está toda comprometida com ideais modernos. O que faz Müller nesse ponto é evidenciar o interesse de Merleau-Ponty na filosofia do tempo de Heidegger. Então, Merleau-Ponty recorre ao conceito de extásis temporal de Heidegger. Diz Müller:

Es por medio de tal noción que Merleau-Ponty intentará pensar la consciencia no como una interioridad investida de transparencia y claridad, tal como un “yo pensante”. Al revés, entendida como movimiento extático, la consciencia es la dispersión de los actos em dirección a lo que se presenta como trasfondo y horizonte de perfiles temporales. Entonces, la consciencia es el alargamiento del presente en dirección al pasado y al porvenir (Müller, 2022, p. 78).

Logo, na continuação de seu artigo, Müller demonstra como a obra *Fenomenologia da Percepção* recebe influência de Husserl, mas também de Heidegger, em especial sobre o tema do tempo. Segundo Müller: “el tiempo es la forma em que cada uno de nosotros instituye la triple

estructuración de nuestro ser” (Müller, 2022, p. 79). Com isso, acerca da questão do ser, a ontologia se une ao âmbito temporal, mas de uma forma diferente de Husserl. Müller revela uma definição sua, que facilita a compreensão do que é o tempo, ele diz: “[...] el empo es la forma en que ‘proyectamos’ nuestras diversas formas de ocupación, con miras a la ‘conservación’ de nuestro próprio ser, y al ‘descubrimiento’ de los seres que nos rodean” (Müller, 2022, p. 79). “Como esse projetar acontece?”, questiona-se Müller, segundo Heidegger através de perfis temporais, que são deslocamentos de um tempo a outro (passado, presente e futuro). Completando a questão, esses perfis projetados no tempo que se movem, como se alongasse, são para Heidegger; e nas palavras de Müller: “es el movimiento extático mismo de cada uno de mis planos temporales” (Müller, 2022, p. 79).

Na sequência do capítulo, e ainda sobre o tempo, Müller afirma a presença de Husserl na teoria da Merleau-Ponty ao afirmar que: “tal como para Heidegger, también para Merleau-Ponty, es bajo la forma de extásis que desencadenamos el doble horizontal de retención y pretensión a nuestro alrededor” (Müller, 2022, p. 80). Seria estes termos retenção e pretensão os termos que aparecem nas *Lições do Tempo*, de Husserl? Müller faz uma citação de Merleau-Ponty que faz ‘sentido’ replicar: “En mi presente, si lo capto aún viviente con todo lo que implica, hay un extásis hacia el futuro y hacia el pasado que hace aparecer las dimensiones del tiempo, no como rivales, sino como inseparables: ser ahora, es ser siempre, y ser para nunca jamás” (Merleau-Ponty, 1945, p. 483).

No desenrolar do texto de Müller, que aprofunda bastante o tema do tempo, ele anuncia que Heidegger acredita na possibilidade absoluta de interpretação, para ele seria a chave de ouro para a interpretação do ser. Müller pontua a visão de Merleau-Ponty, conforme cita Müller o processo hermenêutico, a interpretação diante de um interpretado só desvela uma nova estrutura transcendental, que substitui a consciência constituinte pela figura prática do ser-aí. (Müller, 2022). O autor entra na parte mais interessante e autoral do capítulo ao desviar o leitor para uma questão existencial crucial: “Después de todo, si pudiéramos alcanzar de inmediato el poder total del ser de nuestro ser, ¿por qué entonces necesitaríamos transcendernos a nosotros mismos?... ¿En qué sentido

se diferenciaría el tiempo de un juicio arbitrario de ser-ahí sobre sí mismo?” (Müller, 2022, p. 82).

A grande questão filosófica acerca do porquê o nosso ser não conseguir se manter satisfeito, ou tranquilo com sua existência, se justifica por sua necessidade de transcender o seu universo fechado e alcançar assim a si mesmo e o outro. Esta questão feita por Müller, sobre a razão de necessitarmos transcender a nós mesmos, se conecta perfeitamente ao problema do tempo e a diferença entre seu sentido e o ser-aí. O autor expõe que Merleau-Ponty diz que se se abre em nossa vida um ciclo novo, deve-se reunir-se na continuação. Relembra Müller:

Son esos intentos de síntesis que nunca encuentran su término final. Son esos intentos de “síntesis” que, por no poder captar el pasado y el futuro de golpe, abren nuestra existencia a nuevos intentos, instituyendo nuevas actualidades, nuevos ensayos de “síntesis” em el tiempo (Müller, 2022, p. 83).

De acordo com a investigação do autor, para Merleau-Ponty a extásis é a consciência mesma, o que leva Müller a confirmar: “Tiempo e consciencia si convierten aquí em un solo fenómeno, por lo que Merleau-Ponty afirmará que la consciencia no está em el tiempo, sino que vive em el tiempo gestáltico...” (Merleau-Ponty, 1945, p. 483; 1993, p. 431 *apud* Müller, 2022, p. 83). Agora, segue-se rumo à pergunta que se coloca diante da citação anterior: “O que é a consciência gestáltica para Merleau-Ponty?”, ao menos esta é a pista indicativa de Müller.

3. O Corpo

Müller não tem “tempo” para mistério e já entrega a resposta no subtítulo do capítulo, que diz “La consciencia extática es el cuerpo”, isto já se levanta como resposta final da intencionalidade operante, o tempo e sua conexão com a consciência e, por fim, a consciência através da sacada Gestáltica está no corpo. O comentário inicial desse subcapítulo coloca em evidência, num primeiro passo, a diferença de como Husserl e Heidegger pensam a consciência, ser-aí e o tempo. A descoberta elencada por Müller aqui nesse final é que: “la estructura intencional operante (o gestáltica) de la actitud natural es una investigación transcendental,

entonces, debemos añadir que se trata de um transcendental encarnado en el empírico” (Müller, 2022, p. 87).

A expertise de Merleau-Ponty, segundo nos aclara Müller, foi unir a fenomenologia da razão de Husserl e aproveitar a fenomenologia hermenêutica de Heidegger. Aparece enfim a vinculação com a intencionalidade operante. Só há *Gestalt* e só há tempo porque estamos localizados nele. Para Merleau-Ponty, o verdadeiro protagonista da vida intencional é o corpo. Como aproxima corpo, mundo e consciência, Merleau-Ponty dirá que esta relação nos permite ver a nós mesmos. Por hora, Müller intenta definir o que seja esse corpo:

Así, em esta primera etapa del pensamiento merleau-pontyano, el cuerpo es el equivalente de la intencionalidad gestáltica, su matriz, el sujeto en el que, por primera vez, el tiempo no es solo el movimiento o paso de la materia, sino el lugar de una convergencia que hace que “un pasado y un futuro existan para un presente (Merleau-Ponty, 1945, p. 276).

Para concluir essa breve explanação sobre o capítulo de Müller, trata-se de definir que meu corpo é representação do tempo, que nossas inversões corporais são o tempo mesmo. Segundo Müller, na *Fenomenologia da Percepção*, a percepção, é “[...] el descubrimiento de la unidad sensible de la cosa y el cuerpo mismo” (2022, p. 91). A noção de corpo extático entrega uma compreensão sobre cada ato. De fato, com diz Müller, Merleau-Ponty se desafia, assim como o autor a caminhar por estradas cheias de pedras, porém com um sol à vista. A *Gestalt* de Goldstein é criativamente integrada ao projeto fenomenológico de Merleau-Ponty. Só basta deixar se abrir ao todo de possibilidades aberto pelo livro de Müller, com sua delicadeza e cuidado ao leitor.

Referências

- ALVES, M. S. A. **Subjetividade e tempo na fenomenologia de Husserl**. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.
- HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de: Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)
- HUSSERL, E. **Investigações lógicas**. Segundo volume, parte 1: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Lisboa: Phainomenon, 2007.

HUSSERL, E. **Logische untersuchungen**. Zweiter band. Erter teil. Untersuchungen zur phänomenologie und theorie der erkenntnis. HUA XIX, The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1984.

MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945.

MÜLLER, M. J. **Intimidad, coexistencia y clínica: lecturas gestálticas em fenoneología y psicoanálisis**. Florianópolis, SC: UsinaDizer, 2022.

SILVA, C. A. F. **A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty**. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2009.



PARRHESÍA, LOUCURA NO EXEMPLO DE ESTAMIRA: UM ESTUDO FOUCAULTIANO SOBRE SUBJETIVIDADE, VERDADE E RESISTÊNCIA

Adriano Rodrigues Mansanera

Introdução: do Arcabouço Teórico à Experiência Fílmica

A análise do documentário *Estamira* (Estamira, 2004) exige um deslocamento metodológico que recuse tanto a leitura psicopatológica tradicional quanto a romantização da loucura (Foucault, 2006). Em vez de tratar a figura de Estamira como um objeto a ser diagnosticado ou compreendido exclusivamente através das lentes da doença mental, este capítulo adota uma perspectiva foucaultiana para compreender sua fala e existência como um acontecimento de veridicção (Foucault, 2010). Nesse contexto, a experiência de Estamira é abordada como um ponto de interseção entre subjetivação, *parrhesía* e resistência. Através dessa

abordagem, a análise transcende a simples psicopatologia, inserindo a personagem no campo ético-político das práticas de verdade e das formas de constituição do sujeito (Foucault, 2011).

A integração entre a fundamentação teórica e a análise fílmica não se dá pela aplicação mecânica de conceitos filosóficos, mas por uma convergência crítica que permite ao documentário se tornar um espaço privilegiado para observar, em situação concreta, aquilo que Michel Foucault descreveu como práticas de si, coragem da verdade e modos singulares de subjetivação (Foucault, 2009; 2011). Ao examinar a vida de Estamira por meio de sua fala, seus gestos e seu modo de aparecer, podemos entender como sua experiência de loucura não apenas reflete, mas desafia os regimes normativos de saber e poder (Foucault, 2006; 2008),

No centro dessa leitura, está a tese de Adriano Rodrigues Mansanera (2015), sob orientação do professor Dr. Marcos José Müller, que serve como base interpretativa, articulando a paresia como categoria central para compreender a coragem de Estamira ao dizer a verdade. Mansanera rejeita a leitura tradicional que compreende a fala de Estamira como mera manifestação sintomática, argumentando que “não se trata de analisar Estamira como objeto da psicopatologia, mas de compreendê-la como sujeito de uma experiência-limite de verdade, na qual a loucura opera como forma de dizer o real” (Mansanera, 2015, p. 156). Essa afirmação desloca o problema da loucura do domínio médico para o domínio filosófico, recolocando-o no campo da ética e da ontologia do presente, tal como formulado por Foucault em seus últimos cursos.

Este capítulo, portanto, propõe uma leitura foucaultiana da figura de Estamira, investigando como sua experiência de loucura tensiona as fronteiras entre poder, verdade e subjetivação (Foucault, 2006; 2010). A metodologia empregada articula análise foucaultiana, hermenêutica, estudo de caso e leitura visual do documentário *Estamira*. Em vez de interpretar a personagem a partir de categorias psiquiátricas convencionais, buscamos compreender sua fala como uma prática de liberdade que questiona os limites impostos pela psiquiatria, pelo disciplinamento social e pela marginalização econômica (Foucault, 2008). A partir dos cursos do Collège de France entre 1980 e 1984, com ênfase nas obras *A Coragem da Verdade* e *O Governo de Si e dos Outros*, exploraremos

como a *parrhesía*, entendida por Foucault como o ato ético de assumir o risco de falar a verdade, se manifesta em Estamira (Foucault, 2011).

A fala de Estamira não é apenas um discurso; ela se configura como um gesto radical de veridicção, capaz de subverter as normas e trazer à tona aquilo que as estruturas de poder tentam silenciar (Foucault, 2010; 2011). A partir dessa perspectiva, este capítulo desenvolve um percurso analítico que articula: (a) os referenciais metodológicos; (b) a fundamentação teórica foucaultiana; (c) uma análise da fala de Estamira; e (d) as implicações éticas e políticas que decorrem dessa leitura. Ao fazê-lo, busca-se não apenas entender Estamira como figura de resistência, mas também explorar as implicações filosóficas e existenciais de seu ato de dizer a verdade em um contexto de marginalização e exclusão (Foucault, 2011; Mansanera, 2015).

1. Metodologia

A metodologia utilizada neste capítulo combina análise foucaultiana, hermenêutica filosófica e estudo de caso, tendo como objeto discursivo principal o documentário *Estamira* (Estamira, 2004). A abordagem hermenêutica adotada não visa simplesmente decifrar a personagem como sintoma de um distúrbio psiquiátrico, mas também compreender sua fala como uma prática de veridicção, isto é, como um ato que diz a verdade a partir de uma experiência marginalizada e excluída (Foucault, 2010). A tese de Mansanera (2015) define essa fala como um acontecimento, destacando que seus enunciados rompem com os padrões regulatórios de normalização que caracterizam os discursos científicos e institucionais. Estamira não é apenas objeto de análise, mas inclusive um acontecimento discursivo que revela as tensões entre verdade, poder e subjetivação (Foucault, 2010).

A análise segue as orientações de Foucault nos cursos do Collège de France, especialmente *A coragem da verdade* (2009), que oferece o arcabouço conceitual para a compreensão da *parrhesía* — o ato de dizer a verdade, muitas vezes em situações de risco e exposição (Foucault, 2011). O método utilizado não busca classificar ou categorizar Estamira dentro de um diagnóstico clínico, as extrair de sua fala os elementos que indicam resistência subjetiva, produção de sentido e o enfrentamento

das estruturas de poder que buscam silenciá-la (Foucault, 2008; 2011). Em vez de reduzir sua fala a um delírio, esta análise busca compreender as condições que tornam possível o seu dizer verdadeiro, dentro do espaço social e institucional que a marginaliza. É possível o seu dizer verdadeiro, dentro do espaço social e institucional que a marginaliza.

Além da análise discursiva, o estudo também se vale da observação das dinâmicas corporais, emocionais e performativas presentes no documentário (Estamira, 2004). Esse aspecto metodológico é fundamental, pois fala e corpo são tratados como coextensivos na constituição de práticas de verdade (Foucault, 2011). A análise do corpo de Estamira, suas expressões faciais, gestos e posturas, integra-se ao discurso verbal, permitindo uma leitura mais profunda de como a resistência se dá, não apenas através das palavras, mas também por meio da forma como ela ocupa fisicamente o espaço e se posiciona no mundo (Estamira, 2004). Dessa forma, o corpo torna-se um campo de resistência, complementando o que é dito com o que é vivido (Foucault, 2008; 2011) torna-se um campo de resistência, complementando o que é dito com o que é

A opção de usar o documentário *Estamira* como fonte filosófica está fundamentada na perspectiva foucaultiana de que a filosofia não deve se limitar à análise de sistemas conceituais abstratos, mas interrogar as práticas, discursos e experiências concretas que constituem o presente. O documentário, portanto, é compreendido aqui como um dispositivo de enunciação que torna visível uma experiência singular de veridicção. Ao privilegiar a fala de Estamira e reduzir ao mínimo a mediação explicativa, o filme cria um espaço no qual emergem verdades que escapam aos regimes científicos e institucionais de validação. Esse procedimento estético e ético permite tratar a fala da personagem não como objeto de diagnóstico, e sim como um acontecimento discursivo de potência crítica.

A opção de usar o documentário *Estamira* como fonte filosófica está fundamentada na perspectiva foucaultiana de que a filosofia não deve se limitar à análise de sistemas conceituais abstratos, mas interrogar as práticas, discursos e experiências concretas que constituem o presente (Foucault, 2010). O documentário, portanto, é compreendido aqui como um dispositivo de enunciação que torna visível uma experiência singular de veridicção (Foucault, 2010). Ao privilegiar a fala de Estamira

e reduzir ao mínimo a mediação explicativa, o filme cria um espaço no qual emergem verdades que escapam aos regimes científicos e institucionais de validação (Estamira, 2004). Esse procedimento estético e ético permite tratar a fala da personagem não como objeto de diagnóstico, e sim como um acontecimento discursivo de potência crítica (Foucault, 2010; Mansanera, 2015).

Metodologicamente, a análise se articula à noção foucaultiana de ontologia do presente (Foucault, 2010). O documentário é tratado como uma prática cultural situada, que expõe os dispositivos biopolíticos, psiquiátricos e sociais que atravessam a experiência da loucura na contemporaneidade (Foucault, 2008). A análise, portanto, não busca verificar a veracidade factual dos enunciados de Estamira, nem os traduzir segundo categorias clínicas ou psicológicas, busca compreender os efeitos de verdade que sua fala produz (Foucault, 2010). Trata-se de explorar as condições históricas e éticas que autorizam ou desautorizam esse dizer, desafiando os limites do que é reconhecido como verdade ou conhecimento legítimo na sociedade contemporânea.

Este capítulo adota, portanto, uma abordagem hermenêutico-crítica inspirada na genealogia foucaultiana, que privilegia os modos de enunciação, os regimes de veridicção e as práticas de subjetivação em jogo. O documentário é tratado como um arquivo vivo, no qual se cruzam discurso, corpo, espaço e poder, permitindo acessar formas de resistência que não se organizam segundo modelos políticos clássicos, mas como gestos existenciais e éticos. A fala de Estamira, ao desafiar as categorias normativas da psiquiatria e da sociedade, torna-se uma forma de resistência que denuncia as violências simbólicas e materiais da exclusão.

Por fim, é importante destacar que esta opção metodológica não implica uma romantização da loucura nem a negação do sofrimento psíquico. Ao contrário, a proposta é reconhecer que, na experiência de Estamira, a loucura pode operar como um lugar de exposição radical da verdade do presente. Sua fala desestabiliza os limites da racionalidade normativa e amplia o campo do que pode ser pensado filosoficamente. Nesse sentido, o documentário Estamira constitui um material privilegiado para uma reflexão filosófica que se mantém fiel ao projeto foucaultiano de crítica das evidências e problematização do presente.

Quadro-Síntese Metodológico-Teórico (Michel Foucault e o caso Estamira)

EIXO ANALÍTICO	CATEGORIA TEÓRICA (FOUCAULT)	REFERÊNCIA PRINCIPAL	APLICAÇÃO NO CASO ESTAMIRA	FUNÇÃO ANALÍTICA NO CAPÍTULO
Constituição do sujeito	Subjetivação	Foucault, do governo dos vivos (2010)	Estamira é compreendida como sujeito que se constitui historicamente em relação à verdade e ao poder.	Romper com leituras essencialistas e psicopatológicas da loucura.
Relação sujeito-verdade	Práticas de veridicção	Foucault, do governo dos vivos (2010)	A fala de Estamira é analisada como acontecimento de verdade situado.	Deslocar a análise da veracidade factual para os efeitos éticos e políticos.
Ética do dizer verdadeiro	<i>Parrhesía</i>	Foucault, a coragem da verdade (2011)	Estamira diz a verdade sem proteção institucional, assumindo risco e exposição.	Demonstrar que sua fala constitui prática ética de coragem da verdade.
Verdade como modo de vida	<i>Parrhesía</i> cínica	Foucault, a coragem da verdade (2011)	A existência precária de Estamira torna-se suporte da veridicção.	Radicalizar a análise da verdade como prática existencial.
Poder e resistência	Resistência imanente	Foucault, Microfísica do poder (2008)	A resistência se expressa como gesto existencial e discursivo.	Compreender resistência fora de modelos políticos clássicos.
Loucura	Loucura como experiência	Foucault, História da loucura (2006)	A loucura é analisada como experiência histórica de exclusão.	Reabilitar a fala do louco como campo possível de verdade.

EIXO ANALÍTICO	CATEGORIA TEÓRICA (FOUCAULT)	REFERÊNCIA PRINCIPAL	APLICAÇÃO NO CASO ESTAMIRA	FUNÇÃO ANALÍTICA NO CAPÍTULO
Contexto social	Biopolítica	Foucault, microfísica do poder (2008)	O lixão é compreendido como espaço biopolítico de descarte de vidas.	Evidenciar a dimensão política da exclusão.
Reconhecimento	Vida passível de fala	Butler, quadros de guerra (2015)	A fala reinscreve Estamira no campo do reconhecimento social.	Ampliar o debate ético para além de Foucault.
Horizonte crítico	Ontologia do presente	Foucault, cursos tardios (2010–2011)	Estamira é figura-limite que revela contradições do presente.	Encerrar o capítulo com alcance crítico ampliado.

2. Subjetivação e Verdade nos Últimos Escritos de Michel Foucault

Nos escritos e cursos de Michel Foucault a partir do final da década de 1970, observa-se um deslocamento fundamental na análise da constituição do sujeito. O filósofo passa a investigar os modos pelos quais os sujeitos se constituem como sujeitos de verdade, não apenas como efeitos de saber e poder, mas também por meio de práticas reflexivas de si (Foucault, 2010).

A subjetivação é compreendida como processo histórico e ético, não como identidade fixa. Foucault afirma: “O que me interessou foi precisamente a maneira como o sujeito se constitui, não como sujeito de conhecimento, mas como sujeito de práticas morais, éticas e espirituais” (Foucault, 2010, p. 14). Essa concepção permite compreender a loucura não apenas como objeto de normalização, mas como campo possível de produção de verdade.

Nos escritos e cursos de Michel Foucault a partir do final da década de 1970, observamos uma mudança fundamental em sua abordagem do problema da constituição do sujeito e das relações de poder. O filósofo desloca seu foco da análise dos saberes e das formas de poder para investigar as relações entre o sujeito e a verdade. Esse movimento não implica um abandono de suas análises anteriores, mas uma reconfiguração das perguntas centrais que orientam seu trabalho. Foucault já não se limita a compreender como os indivíduos são moldados e normalizados pelos saberes e instituições, ele busca entender como os sujeitos se constituem como sujeitos de verdade, como se constroem por meio da fala e da experiência da verdade.

Em sua obra *Do Governo dos Vivos* (1980), Foucault deixa claro esse novo movimento, ao afirmar que sua investigação passa a ser orientada para a análise dos regimes de veridicção, ou seja, os modos historicamente determinados pelos quais os sujeitos são convocados a dizer a verdade sobre si mesmos. Nesse sentido, a verdade deixa de ser vista apenas como um efeito do saber científico ou um reflexo das estratégias de poder. Ela se torna, para Foucault, uma prática: um conjunto de procedimentos, exercícios e atitudes que envolvem o sujeito em sua própria constituição e autoconsciência.

A noção de subjetivação, central neste contexto, ganha uma nova dimensão. Em contraste com as concepções tradicionais que viam o sujeito como uma entidade estática e substancial, Foucault compreende a subjetivação como um processo histórico, sempre imerso em relações de saber e poder. Porém, a subjetivação também envolve práticas reflexivas que o sujeito desenvolve para se relacionar consigo mesmo. Foucault, em suas próprias palavras, diz: “O que me interessou foi precisamente a maneira como o sujeito se constitui, não como sujeito de conhecimento, mas como sujeito de práticas morais, éticas e espirituais” (Foucault, 2010, p. 14).

Esse movimento de subjetivação não se reduz a uma interioridade psicológica ou a uma identidade fixa. Ao contrário, envolve um conjunto de práticas de si, por meio das quais o indivíduo trabalha sobre seu próprio modo de ser, articulando-se com determinadas formas de verdade. Em seus últimos escritos, Foucault direciona sua análise para a loucura e a

experiência limite do sujeito. A loucura, que nas suas obras anteriores aparecia predominantemente como objeto de saber psiquiátrico e alvo das práticas disciplinares, passa a ser pensada como um lugar também de produção de verdade, embora essa verdade não corresponda aos critérios de cientificidade ou normalidade.

Essa reorientação teórica tem implicações importantes para a análise do caso de Estamira, protagonista do documentário de Marcos Prado (Estamira, 2004). A fala de Estamira não deve ser reduzida a um simples sintoma, delírio ou erro cognitivo. Foucault permite que vejamos sua fala como um modo singular de veridicção, uma forma de dizer a verdade que emerge de uma experiência extrema da existência. Para Foucault, Estamira não é apenas um sujeito passivo, capturado pelas normas sociais e psiquiátricas, mas uma pessoa que constrói sua subjetividade de forma singular, recusando-se a ser reduzida aos moldes de identidade impostos a ela.

Essa recusa se manifesta na sua relação com as instituições, como o CAPS (Centro de Atenção Psicossocial), onde sua postura de resistência é evidente. Estamira não aceita ser definida como paciente, doente ou incapaz. Ao invés disso, ela mantém sua própria lógica de mundo e seus próprios critérios de verdade. A atitude de Estamira pode ser vista como uma forma de subjetivação ética, no sentido de que ela se dedica ao trabalho de si, buscando a preservação de sua singularidade em um contexto social que a considera inaceitável ou insuportável.

Nos escritos finais de Foucault (2010), a subjetivação é vista como um processo histórico e dinâmico, que não se reduz à interiorização das normas, mas que envolve práticas reflexivas e existenciais. Essas práticas, muitas vezes, não são vistas ou aceitas pela sociedade, elas representam uma forma de resistência à imposição de identidades fixas. Mansanera (2015) usa essa noção para interpretar Estamira, afirmando que sua subjetivação não ocorre por adesão às normas sociais ou psiquiátricas, e sim por sua contínua recusa em aceitar as identidades que lhe são impostas (Mansanera, 2015, p. 159). Essa recusa não deve ser interpretada como um déficit ou incapacidade, mas como um gesto ativo de resistência.

Portanto, a análise foucaultiana da subjetivação oferece uma nova perspectiva para compreender a experiência da loucura. Ela não é mais vista como algo a ser corrigido ou normalizado, e sim como um campo

de resistência e produção de verdade. A fala de Estamira, longe de ser apenas um delírio, emerge como uma prática de verdade que questiona as estruturas sociais e psiquiátricas, oferecendo uma crítica profunda às normas que regem o sujeito no contexto da saúde mental

3. *Parrhesía*: Coragem da Verdade e Ética do Dizer Verdadeiro

O conceito de *parrhesía* ocupa lugar central nos últimos escritos de Foucault, especialmente em *O Governo de Si e dos Outros* e em *A Coragem da Verdade*. A *parrhesía* designa uma prática discursiva na qual o sujeito se compromete integralmente com aquilo que diz, assumindo os riscos decorrentes desse dizer. Como afirma Foucault: “A *parrhesía* é uma atividade verbal na qual o falante exprime sua relação pessoal com a verdade e arrisca sua vida porque reconhece o dizer-a-verdade como um dever” (Foucault, 2011, p. 19).

A *parrhesía* não se reduz à liberdade de expressão; ela constitui uma prática ética que envolve risco, exposição e coerência entre discurso e modo de vida. Nesse sentido, a fala de Estamira pode ser compreendida como forma contemporânea e deslocada de *parrhesía*, exercida fora de qualquer proteção institucional ou reconhecimento científico.

O conceito de *parrhesía* ocupa um lugar central nos últimos escritos de Michel Foucault, particularmente em suas obras *O Governo de Si e dos Outros* (1983) e *A Coragem da Verdade* (1984). Originário da Grécia, o termo *parrhesía* designa uma prática discursiva específica: o ato de dizer a verdade de forma direta, franca e arriscada. Foucault explora essa prática como um campo de resistência, onde o sujeito não apenas comunica a verdade, mas inclusive a assume como um compromisso ético, colocando em risco sua segurança, seu status social ou até mesmo sua vida.

Foucault destaca que a *parrhesía* não pode ser reduzida à simples liberdade de expressão. Ao contrário, ela implica uma relação profunda e ética do sujeito com a verdade. O *parrhesiasta*, ao contrário de ser alguém que detém uma verdade objetiva e absoluta, é aquele que se compromete integralmente com o que diz, arriscando-se a expor sua

vulnerabilidade. Como Foucault afirma: “A *parrhesía* é uma atividade verbal na qual o falante exprime sua relação pessoal com a verdade e arrisca sua vida porque reconhece o dizer-a-verdade como um dever para melhorar ou ajudar os outros (e também a si mesmo)” (Foucault, 2011, p. 19). O risco, portanto, é um elemento constitutivo da *parrhesía*: não há *parrhesía* sem perigo, sem exposição, sem a coragem de se expor à vulnerabilidade de ser julgado ou marginalizado.

Esse compromisso com a verdade, que vai além de uma mera comunicação de informações, é o que caracteriza a *parrhesía* como uma prática ética. Foucault (2010, 2011) retoma o conceito de *parrhesía* em sua relação com a filosofia grega, associando-a a uma estética da existência, ou seja, a um modo de vida que transforma a própria vida em campo de experimentação ética. O ato de dizer a verdade não está dissociado de uma maneira específica de viver; ele se inscreve no próprio corpo, nos gestos cotidianos, na maneira de habitar o mundo. O *parrhesiasta* não se limita a falar a verdade de forma objetiva, mas integra esse ato à sua existência, fazendo com que sua vida seja um reflexo do compromisso com a verdade.

A conexão com Estamira, protagonista do documentário de Marcos Prado (Estamira, 2004), torna-se particularmente rica quando pensamos na *parrhesía* como uma prática contemporânea. A fala de Estamira não segue os critérios da racionalidade científica nem busca aprovação das autoridades ou da instituição psiquiátrica. Pelo contrário, sua fala surge da marginalidade, da exclusão social e psiquiátrica, e é precisamente por isso que ela se torna um exemplo de *parrhesía* deslocada. Sua palavra é direta, muitas vezes agressiva, por vezes obscena, mas sempre desafiadora e exposta. Estamira não busca convencer ou ser validada pelas normas sociais, contudo expõe a verdade a partir de sua própria experiência vivida.

Segundo Foucault (2011), a *parrhesía* exige três elementos fundamentais: compromisso do sujeito com aquilo que diz; risco real decorrente do dizer verdadeiro; e motivação ética, não instrumental. Estes elementos estão presentes na fala de Estamira. Ela denuncia a falsidade das instituições, a hipocrisia social e a violência simbólica do poder psiquiátrico, expondo-se ao isolamento, à medicalização e à deslegitimação de sua palavra. Ainda assim, ela continua a falar, sem se preocupar com

as consequências. Como ela mesma diz: “Eles pensam que eu sou louca. Louco é quem aceita essa porcaria toda” (Estamira, 2004). Sua fala não visa convencer, mas expor. Ela não busca validação externa; sua verdade é sustentada pela própria experiência de vida.

O conceito de *parrhesía*, central na filosofia de Foucault, nos mostra que dizer a verdade é uma prática ética, não isenta de riscos, é essencial para o sujeito que se compromete com a sua verdade, mesmo diante da exposição e do julgamento. A *parrhesía* não é um direito garantido, e sim uma prática que exige coragem, vulnerabilidade e disposição para enfrentar as consequências de se manter fiel à própria verdade. Mansanera (2015) identifica na fala de Estamira uma forma contemporânea e deslocada de *parrhesía*, afirmando que: “A fala de Estamira constitui-se como prática parrhesiástica, pois ela diz aquilo que pensa sem cálculo, sem proteção institucional e sem temor das consequências, expondo-se integralmente no ato de dizer” (Mansanera, 2015, p. 160). A prática de Estamira não se baseia nos critérios científicos de verdade, mas na coerência entre sua vida e seu discurso. Ela não fala sobre a verdade; ela fala a partir de sua vida, fazendo da sua existência o próprio suporte da veridicção.

Assim, a *parrhesía* nos oferece uma nova perspectiva sobre a coragem de se expor ao dizer a verdade. A fala de Estamira nos ensina que a verdade não está apenas no discurso, mas também na maneira como vivemos e nos relacionamos com o mundo. Ela não se submete às normas externas, mas desafia as estruturas que tentam limitar a expressão da verdade. A coragem de Estamira é a coragem da verdade, uma coragem que expõe, denuncia e resiste às imposições sociais e psiquiátricas.

4. Práticas de Veridicção e Ontologia do Presente

A noção de veridicção refere-se aos modos historicamente situados pelos quais a verdade é produzida e reconhecida. Para Foucault, a verdade não é universal nem atemporal, mas resulta de práticas atravessadas por relações de poder. Assim, um discurso não precisa ser científico para produzir efeitos de verdade; ele se impõe como verdadeiro a partir de condições históricas específicas (Foucault, 1980; 2008).

A fala de Estamira desafia os regimes dominantes de veridicção ao emergir de um lugar socialmente desautorizado. Sua palavra expõe as

fissuras dos discursos psiquiátricos e científicos, revelando os limites éticos e políticos dos critérios que definem quem pode falar a verdade e em que condições.

A noção de veridicção, central na filosofia de Michel Foucault, oferece uma perspectiva profunda sobre como a verdade é produzida, dita e reconhecida em diferentes contextos históricos. Foucault utiliza o termo para designar os modos pelos quais a verdade é fabricada dentro de práticas específicas, que são sempre situadas e atravessadas por relações de poder. A ideia de veridicção vai além de um conceito abstrato de verdade; ela se refere a processos concretos e históricos que estabelecem o que é considerado verdadeiro em uma determinada época. Foucault (1980; 2008) não acredita que a verdade seja algo universal ou intemporal, mas uma construção que está imersa em contextos socioculturais e políticos específicos. Dessa forma, não existe verdade fora dessas práticas; toda verdade é sempre condicionada e regulada por determinadas formas de subjetivação.

Nos seus últimos cursos, Foucault propõe uma “ontologia do presente”, que busca analisar criticamente como nos constituímos como sujeitos de verdade na contemporaneidade. Esta ontologia não busca fundações universais ou absolutas, mas foca nas formas pelas quais os discursos, as práticas e os acontecimentos presentes nos constituem. Foucault quer entender como as práticas de veridicção contemporâneas moldam o sujeito no contexto atual, levando em consideração as relações de poder que atravessam esses processos.

Essa abordagem se torna especialmente fecunda ao se analisar a figura de Estamira. A fala de Estamira pode ser compreendida como um exemplo de veridicção que desafia os regimes dominantes de verdade. Ela não se submete aos critérios da ciência ou da psiquiatria, e não busca validação em termos científicos. Pelo contrário, sua fala expõe as fissuras desses regimes de verdade, revelando seus limites e as violências que eles implicam. Como Foucault afirma: “A verdade não é algo que se descobre, mas algo que se produz segundo regras específicas; e essas regras estão sempre ligadas a relações de poder” (Foucault, 2008, p. 12). Ao falar a partir de sua experiência no lixão e da loucura que a caracteriza, Estamira desloca essas regras de veracidade estabelecidas

pelas instituições, subvertendo os discursos que tentam diagnosticá-la, defini-la ou silenciá-la.

O cinema documental de Marcos Prado adota uma abordagem ética e estética que não se baseia em uma voz soberana que explique ou interprete a personagem, mas oferece um espaço no qual Estamira fala por si mesma, ainda que mediada pela câmera. Essa escolha é decisiva para a análise foucaultiana, pois permite que a personagem seja vista como sujeito de enunciação, e não apenas como objeto de observação. O filme cria um espaço onde o discurso de Estamira se apresenta sem filtros explicativos, permitindo que sua palavra se impusesse sem as limitações das normas da racionalidade científica ou das categorias tradicionais de diagnósticos psiquiátricos.

A ausência de uma narração explicativa no documentário, com a centralidade da fala de Estamira, resulta em um efeito específico: o espectador é confrontado diretamente com um discurso que oscila entre diferentes dimensões — a denúncia social, a cosmologia própria de Estamira, sua crítica política e os elementos de delírio. Essas dimensões não são separadas de forma clara ou estanque, o que confere ao documentário uma potência filosófica única. Como Foucault destaca, os regimes de verdade não se definem apenas pela lógica interna ou pela coerência dos enunciados, mas pelas condições históricas e éticas que autorizam alguém a falar. No caso de Estamira, sua fala emerge de um lugar socialmente desautorizado — o lixão, a loucura, a pobreza extrema. Nesse lugar marginalizado, Estamira reivindica o direito de falar sua verdade, desconstruindo os parâmetros que a excluem e a deslegitimam.

Dessa maneira, o conceito de veridicção, ao ser aplicado à fala de Estamira, oferece uma crítica potente aos regimes contemporâneos de produção de verdade, mostrando como esses regimes se constroem sobre relações de poder e exclusão. Estamira, ao falar do seu lugar de marginalização, faz uma espécie de resistência filosófica, ao reconfigurar as condições sob as quais a verdade é produzida e reconhecida. Ela nos ensina que a verdade não é algo que se revela ou se descobre, mas algo que é constantemente produzido nas interações entre poder, subjetividade e prática social. Assim, sua fala, ao se afastar dos padrões normativos, torna-se um ato de resistência contra as formas dominantes de saber e de poder.

5. Estamira como Gesto de Resistência e Exposição da Verdade

Em Michel Foucault, a resistência não é concebida como exterior ou oposta ao poder, mas como elemento imanente às próprias relações de poder. Como afirma o autor, “onde há poder, há resistência; e, no entanto, esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder” (Foucault, 1988, p. 91). Isso significa que a resistência não se apresenta necessariamente sob a forma de um enfrentamento direto, organizado ou institucionalizado, mas pode emergir de maneira fragmentária, localizada e existencial, nos próprios interstícios dos dispositivos de normalização.

No caso de Estamira, essa resistência se expressa sobretudo na palavra, enquanto gesto parrhesiástico¹ que insiste em dizer a verdade a partir da loucura, da pobreza e da exclusão social. Sua fala não busca legitimação científica, jurídica ou psiquiátrica; ao contrário, ela subverte os regimes de verdade que a classificam como anormal, produzindo fissuras no campo discursivo que pretende silenciá-la. Trata-se, portanto, de uma forma de resistência que opera no interior das condições de poder que a atravessam, não como negação absoluta, mas como prática de verificação e de subjetivação que afirma modos outros de existência.

A loucura, longe de ser apenas déficit ou erro, pode constituir uma forma singular de relação com a verdade. Em *História da loucura*, Foucault mostra como a modernidade silenciou a experiência do louco, substituindo sua palavra por discursos médicos e institucionais (Foucault, 2006). A fala de Estamira reinscreve essa palavra no campo do dizível, produzindo efeitos críticos e políticos.

No caso de Estamira, a resistência se materializa principalmente no campo da palavra. Sua fala recusa a total submissão ao discurso psiquiátrico e ao aparato médico que a rotula e a medicaliza. Mesmo sendo atravessada por esse discurso, Estamira insiste em dizer sua própria verdade — uma verdade que, aos olhos da razão médica, pode ser interpretada como delírio, mas que, para ela, é a expressão legítima de sua experiência. Assim, sua fala se configura como uma resistência ética, pois não se

1 N.R.: Parrhesiástico vem de um conceito grego clássico que significa falar com total franqueza, coragem e sem rodeios, assumindo o risco de dizer a verdade “doa a quem doer”.

trata de uma oposição política, mas de um gesto existencial que recusa ser completamente capturada pelas estruturas de poder e saber.

Foucault ressalta que “a loucura não é simplesmente o outro da razão; ela é também um modo de relação com a verdade que a razão não consegue absorver completamente” (Foucault, 2006, p. 287). Estamira, assim, encarna essa exterioridade interna: ela fala de dentro do regime psiquiátrico, mas sem se reduzir a ele. Sua palavra, que transita entre a loucura e a verdade, expõe as violências simbólicas e materiais da exclusão, revelando o que os discursos normativos e medicalizantes buscam esconder.

Essa forma de resistência não segue as formas tradicionais de militância política ou de protesto organizado. Não se configura como um movimento coletivo, mas sim como um gesto existencial que, pela própria precariedade da vida de Estamira, desafia as expectativas sociais e psiquiátricas que tentam aprisioná-la. Resistir, no caso de Estamira, não significa ir contra o poder de maneira explícita, e sim recusar ser reduzida ao lugar marginal e desumanizante a ela imposto pela sociedade.

A resistência de Estamira, então, não é heroica ou redentora, como muitas vezes são retratados os atos de resistência em outras narrativas. Ela é trágica, precária e, por vezes, insuportável. Sua vida, marcada pela pobreza extrema, pelo racismo, pela violência de gênero e pela medicalização, é, no entanto, também uma forma de resistência. Ela resiste ao ser nomeada apenas como louca, ao ser reduzida a um objeto de cura ou controle, ao ser estigmatizada pela sociedade e pelas instituições. Sua resistência se manifesta em sua maneira de viver e de dizer a verdade, ao manter uma forma singular de subjetividade que não se submete aos padrões de normalidade que lhe são impostos.

A resistência de Estamira, como observamos na perspectiva foucaultiana, não se opõe diretamente ao poder, mas atua nas fissuras desse poder, nas brechas que ele deixa abertas. Ela não se organiza politicamente, nem articula um discurso coletivo, todavia faz da sua própria existência e fala um espaço de resistência. Mansanera (2015) sintetiza bem essa dimensão ao afirmar: “A resistência em Estamira não se expressa como projeto político, mas como prática de vida que se recusa a ser totalmente capturada pelos dispositivos de normalização” (Mansanera, 2015, p. 175). A resistência de Estamira, portanto, é uma resistência precária, trágica,

contudo profundamente ética, pois ela mantém aberta a possibilidade de novos modos de subjetivação e formas alternativas de dizer a verdade.

Em última análise, a fala de Estamira, que se insere dentro de uma experiência marginalizada e desautorizada, oferece um exemplo de resistência que não se limita a confrontar o poder de maneira convencional. Ela é, ao contrário, uma exposição da verdade que subverte as normas que tentam silenciá-la. Sua resistência está na recusa em ser definida por outros, em sua persistência em afirmar sua própria visão do mundo, mesmo que essa visão seja desconcertante e desafiante para as normas estabelecidas. Estamira, assim, encarna um gesto de resistência que, por sua precariedade e risco, revela a complexidade dos modos de poder e as formas de verdade que definem nossas vidas e nossa existência.

6. A *Parrhesía* Cínica e a Radicalização da Verdade como Modo de Vida

Ao avançar em suas análises sobre a *parrhesía*, Michel Foucault identifica no cinismo antigo uma forma radical de dizer verdadeiro que ultrapassa o domínio estritamente discursivo. Diferentemente da *parrhesía* socrática, exercida sobretudo no diálogo pedagógico e na relação mestre–discípulo, a *parrhesía* cínica se caracteriza pela incorporação integral da verdade no próprio modo de vida. Não se trata apenas de dizer a verdade, mas de vivê-la de modo visível, encarnado, escandaloso. A verdade, nesse caso, não se separa da existência concreta do sujeito; ela se manifesta no corpo, nas escolhas cotidianas, na relação com os outros e com o poder (Foucault, 2011).

No curso *A Coragem da Verdade* (1984), Foucault enfatiza que o cínico não se limita a proferir enunciados verdadeiros ou incômodos. Ele produz ruptura, provoca, desestabiliza. Seu corpo torna-se o lugar privilegiado da veridicção. A pobreza voluntária, a marginalidade assumida, a recusa das convenções sociais e a exposição deliberada da própria vida constituem elementos centrais dessa prática. Como afirma Foucault: “O cinismo é uma forma de vida que tem por função tornar visível, no próprio corpo e na própria existência, a verdade que se diz” (Foucault, 2011, p. 162). A *parrhesía* cínica, assim, radicaliza o dizer verdadeiro ao transformá-lo em um gesto permanente, inscrito na própria maneira de viver.

Esse deslocamento implica uma transformação profunda da noção de verdade. Ela deixa de ser compreendida como correspondência entre discurso e realidade para se tornar uma prova ética, um teste existencial. A verdade não é algo que se possui ou se demonstra teoricamente, mas algo que se arrisca, que se suporta e que se paga com o próprio modo de vida. Dizer a verdade, nesse registro, significa colocar a própria existência em jogo, aceitando as consequências materiais, simbólicas e sociais desse gesto.

Essa perspectiva é fundamental para a leitura filosófica do caso Estamira. Sua vida no lixão, sua recusa às normas sociais, sua fala abrupta — por vezes violenta, por vezes poéticas — não podem ser dissociadas de sua condição material e corporal. Estamira não apenas enuncia verdades incômodas; ela vive a verdade que diz. Sua existência, marcada pela precariedade extrema, pela exclusão social e pela loucura, constitui o próprio suporte de sua veridicção. A verdade que emerge de sua fala não se ancora em critérios científicos ou institucionais, mas na coerência trágica entre discurso e vida.

Ao aprofundar essa análise, Mansanera (2015) mobiliza a noção de *parrhesía* cínica desenvolvida por Foucault para interpretar Estamira como uma figura que radicaliza o dizer verdadeiro ao transformar sua própria existência em escândalo ético. O cinismo antigo, nesse sentido, não é retomado como modelo histórico a ser reproduzido, mas como matriz conceitual que permite compreender formas contemporâneas e deslocadas de resistência e veridicção. Como afirma Mansanera: “A *parrhesía* cínica, no exemplo de Estamira, manifesta-se como escândalo existencial: sua pobreza, sua marginalidade e sua vida no lixão tornam-se denúncia viva dos regimes normativos de verdade” (Mansanera, 2015, p. 169).

Estamira, assim, não denuncia apenas por meio da palavra. Sua própria existência expõe a violência simbólica e material do sistema social. O corpo ferido, o lixo, a precariedade e a loucura tornam-se elementos constitutivos de um dizer verdadeiro que não pode ser neutralizado pela razão científica nem absorvido pelos dispositivos de normalização. Ao viver aquilo que diz, Estamira radicaliza a verdade como modo de vida, reatualizando, em um contexto contemporâneo de exclusão extrema, a potência ética e política da *parrhesía* cínica.

7. Estética da Existência e Práticas de si: além da Moral Normativa

Nos últimos escritos de Michel Foucault, a reflexão ética desloca-se decisivamente do campo da moral normativa para o domínio das práticas de si. A ética deixa de ser concebida como um sistema universal de regras e prescrições para tornar-se uma prática reflexiva, situada e histórica, por meio da qual o sujeito trabalha sobre si mesmo. Trata-se de uma ética entendida como estética da existência: um modo de vida no qual o sujeito transforma a própria existência em campo de experimentação, sem se submeter integralmente aos códigos morais dominantes. O sujeito ético, nesse sentido, não é aquele que obedece a normas universais, é aquele que se constitui ativamente na relação consigo mesmo.

Foucault estabelece uma distinção fundamental entre moral e ética. A moral diz respeito aos códigos, valores e regras de conduta que são propostos — ou impostos — aos indivíduos por uma sociedade, uma instituição ou uma tradição. A ética, por sua vez, refere-se à maneira como o sujeito se relaciona consigo mesmo diante dessas normas, isto é, à forma como ele se constitui como sujeito moral de suas próprias ações. Como afirma Foucault: “Por ‘moral’, entendo o conjunto de valores e regras de ação propostos aos indivíduos; por ‘ética’, entendo a maneira pela qual cada um se constitui como sujeito moral de suas próprias ações” (Foucault, 2009, p. 28). Essa distinção desloca o problema ético do plano da obediência normativa para o plano da constituição de si.

Esse deslocamento é decisivo para pensar a experiência de Estamira para além da simples categoria da transgressão moral. Sua vida não pode ser compreendida como uma negação consciente ou deliberada das normas sociais, nem como uma rebeldia moral no sentido clássico. O que se observa, antes, é uma outra forma de relação consigo mesma e com o mundo, marcada pela recusa persistente em aceitar as identidades que lhe são impostas: mulher pobre, negra, louca, esquizofrênica, incapaz. Estamira não se define pela interiorização desses rótulos, nem orienta sua existência pela busca de adequação às expectativas normativas que recaem sobre ela.

A noção foucaultiana de estética da existência, nesse contexto, não deve ser romantizada ou idealizada. Ela não remete à beleza, à harmonia ou à realização plena de si, mas à intensidade, à tensão e à exposição. A vida de Estamira é atravessada pela precariedade extrema, pela violência simbólica e material, pela exclusão social e pela loucura. No entanto, é justamente nesse desconforto radical que se produz uma forma singular de subjetivação. Sua existência não é governada pelo ideal de normalização, mas pela afirmação de um modo próprio de estar no mundo, ainda que esse mundo seja o lixo.

As práticas de si, em Estamira, não se organizam como exercícios conscientes de aperfeiçoamento moral, tal como nos modelos clássicos da ética antiga. Elas se manifestam de maneira fragmentária, muitas vezes caótica, atravessadas pelo sofrimento e pela exclusão. Ainda assim, constituem uma forma de relação consigo mesma que escapa aos dispositivos normativos de controle. Estamira não se deixa governar integralmente pelas expectativas sociais de correção, cura ou reintegração. Ela insiste em existir segundo sua própria lógica, sustentando uma relação singular com a verdade, com o corpo e com a palavra.

Nesse sentido, a estética da existência, tal como pensada por Foucault, permite compreender Estamira não como figura da falta ou do desvio, mas como expressão de uma ética que se constrói fora dos marcos da moral normativa. Sua vida não se apresenta como modelo a ser seguido, nem como exemplo edificante, mas como experiência-limite que revela a pluralidade dos modos de subjetivação possíveis. Ao viver de maneira irreduzível às normas dominantes, Estamira mantém aberta a possibilidade de pensar a ética para além da obediência, da normalização e da moral universal, afirmando a vida como espaço de resistência, criação e exposição da verdade.

8. Loucura, Verdade e Resistência: uma Leitura Foucaultiana do Dizer Delirante

Um dos pontos mais delicados e decisivos da análise foucaultiana da loucura consiste na possibilidade de reconhecê-la não apenas como erro, déficit ou disfunção, mas inclusive como experiência. Michel Foucault jamais nega o sofrimento psíquico nem a materialidade daquilo que

se convencionou chamar de doença mental. O que ele problematiza, de modo rigoroso, é a redução da loucura a um objeto mudo do saber médico, destituído de voz própria e inteiramente capturado por discursos que falam sobre ela. O gesto crítico de Foucault consiste, portanto, em deslocar a pergunta: não se trata apenas de saber o que é a loucura, mas também de interrogar quem pode falar, em que condições e com que efeitos de verdade.

Em *História da Loucura*, Foucault (2006) demonstra como, ao longo da modernidade, a loucura foi progressivamente silenciada. O louco deixa de falar e passa a ser falado; sua experiência é substituída por discursos médicos, jurídicos e institucionais que a interpretam, classificam e normalizam. No entanto, nos escritos finais de Foucault, abre-se a possibilidade de escutar novamente a loucura como uma forma singular de relação com a verdade. Essa relação não é contínua, nem sistemática, nem racional nos moldes científicos; ela é fragmentária, inquietante e, muitas vezes, desconcertante. Ainda assim, trata-se de uma relação com a verdade que não pode ser simplesmente descartada como erro.

A fala de Estamira inscreve-se precisamente nesse horizonte. Seus enunciados, frequentemente classificados como delírios, escapam à lógica racional normativa e resistem à tradução imediata pelos códigos científicos. Contudo, isso não significa que sejam vazios de sentido ou destituídos de potência. Ao contrário, suas palavras produzem efeitos de verdade: denunciam injustiças, revelam estruturas de dominação, expõem a violência simbólica da normalização e questionam as hierarquias que definem quem pode falar e quem deve ser silenciado. Como afirma Foucault: “Não é necessário que um discurso seja científico para que exerça uma função de verdade” (Foucault, 2008, p. 54). Essa afirmação é decisiva para reconhecer na fala de Estamira uma forma de veridicção não científica, mas eticamente potente.

Nesse sentido, o dizer delirante de Estamira não busca convencer, provar ou demonstrar. Ele não se organiza segundo critérios de coerência lógica ou verificabilidade empírica. Sua força reside justamente na exposição crua da experiência vivida. Sua palavra fere, incomoda e desestabiliza. A loucura, nesse caso, não aparece apenas como objeto de

diagnóstico, e sim como condição de possibilidade de um dizer verdadeiro que escapa à razão normativa. Trata-se de uma verdade que não se deixa domesticar pelos dispositivos científicos, mas que insiste em emergir como denúncia e resistência.

A leitura foucaultiana da loucura permite, assim, suspender a oposição clássica entre verdade e delírio. Foucault não propõe substituir o saber psiquiátrico por uma celebração romântica da loucura, nem negar os efeitos destrutivos do sofrimento psíquico. O que ele questiona é o monopólio da ciência na definição do verdadeiro. No documentário, os chamados delírios de Estamira não aparecem como falhas cognitivas isoladas, mas como formas complexas de significação que articulam crítica social, experiência de sofrimento e elaboração simbólica do mundo. Sua cosmologia — marcada por figuras como o “Deus falso”, o “trocadilho” e o “transbordo” — constitui uma tentativa singular de dar sentido a uma existência atravessada pela exclusão extrema.

É fundamental destacar que a verdade em jogo não é científica mas ética e existencial. A fala de Estamira produz efeitos: ela perturba o espectador, rompe com expectativas de normalidade e obriga a revisar certezas consolidadas sobre razão, loucura e humanidade. Nesse ponto, a loucura deixa de ser apenas objeto de correção e passa a ser entendida como lugar de resistência, onde se torna possível uma crítica radical às formas hegemônicas de subjetivação.

Um dos eixos centrais da tese de Mansanera consiste precisamente em recusar a oposição clássica entre delírio e verdade. Inspirado em Foucault, o autor sustenta que a loucura não é ausência de razão, porém outra forma de relação com o real. Como escreve: “Não se trata de romantizar a loucura, mas de reconhecer que, na experiência de Estamira, a loucura torna-se condição de possibilidade para uma ontologia crítica do presente” (Mansanera, 2015, p. 173). Os enunciados de Estamira, ainda que fragmentários e delirantes, produzem efeitos de verdade ao denunciar estruturas de dominação, exclusão e violência. Sua fala não é irracional; ela é irreduzível à racionalidade normativa. Nesse sentido, a loucura emerge não como silêncio, e sim como palavra que resiste, expõe e mantém aberta a possibilidade de pensar outros modos de verdade, de subjetivação e de existência.

1. Veridicção, Biopolítica e Exclusão: o Lugar do Lixo

A análise do caso Estamira exige que se considere o contexto biopolítico no qual sua existência se inscreve. O lixão do Jardim Gramacho não pode ser compreendido apenas como cenário geográfico ou pano de fundo narrativo, mas como um dispositivo que condensa e torna visível as lógicas de exclusão próprias da sociedade contemporânea. Ali se acumulam resíduos materiais, bem como restos humanos e vidas que foram progressivamente descartadas pelos mecanismos sociais, econômicos e políticos. O lixo, nesse sentido, não é somente aquilo que sobra; é aquilo que foi deliberadamente excluído do circuito do valor, do cuidado e do reconhecimento.

A biopolítica, conforme analisada por Foucault, opera por meio da gestão diferencial da vida. Ela administra populações, regula a saúde, define padrões de normalidade e produtividade, estabelecendo, ao mesmo tempo, fronteiras entre vidas que devem ser protegidas e vidas que podem ser abandonadas. Nesse regime, certas existências são objeto de investimento, cuidado e visibilidade, enquanto outras são relegadas à invisibilidade e à precariedade extrema. Estamira ocupa precisamente esse lugar de vida descartável: uma vida que não merece luto, cuidado institucional ou escuta legítima, uma vida situada fora do horizonte do que é considerado socialmente valioso.

Ao falar desde o lixo, Estamira expõe a verdade desse regime biopolítico. Sua palavra não emerge de um espaço neutro, emerge de um território que materializa a lógica do descarte. Sua existência torna visível aquilo que o poder procura ocultar: que há vidas consideradas indignas de proteção e reconhecimento. Sua *parrhesía*, portanto, não se dirige apenas aos médicos, à psiquiatria ou ao Estado, mas sobretudo à racionalidade mais ampla que sustenta a exclusão estrutural. Falar desde o lixo é denunciar a própria organização social que produz o lixo como destino para certos corpos e certas vidas.

O lixão do Jardim Gramacho funciona, assim, como um dispositivo biopolítico privilegiado. Ele concentra os excedentes da sociedade de consumo — objetos inutilizados, restos orgânicos, materiais sem valor — e, ao mesmo tempo, abriga sujeitos considerados supérfluos. Viver no

lixão significa habitar o ponto extremo da exclusão social, onde a vida se aproxima daquilo que pode ser abandonado sem escândalo. Ao ocupar esse lugar, Estamira revela o funcionamento silencioso da biopolítica contemporânea: nem todas as vidas importam igualmente, nem todas merecem ser preservadas ou escutadas.

A *parrhesía* de Estamira é inseparável desse espaço. O lixo molda tanto sua experiência material quanto estrutura sua crítica. Quando Estamira afirma que “o mundo é podre”, ela não formula uma metáfora abstrata ou moralizante; ela descreve, de maneira literal e política, a realidade que vive. O apodrecimento do mundo é vivido no corpo, no cheiro, na decomposição cotidiana que marca sua existência. Sua fala transforma essa experiência em denúncia, expondo a violência simbólica e material de uma sociedade que naturaliza o descarte.

Na análise de Mansanera, o lixão aparece como espaço privilegiado da veridicção. Não se trata apenas do local onde Estamira fala, e sim da condição material que torna possível sua verdade. Como afirma o autor: “O lixão não é apenas cenário da fala de Estamira, mas condição material de possibilidade de sua verdade. Falar desde o lixo é expor a verdade da sociedade que produz o descarte” (Mansanera, 2015, p. 174). A verdade que emerge desse lugar não é neutra nem conciliadora; ela é incômoda, acusatória e profundamente política.

Desse modo, Estamira fala desde o ponto mais radical da exclusão social, tornando visível o funcionamento da biopolítica contemporânea. Sua existência revela que o poder não apenas faz viver, mas também deixa morrer, abandona e descarta. Ao dizer a verdade desde o lixo, Estamira transforma sua própria vida em gesto crítico, expondo as hierarquias que definem quais vidas são consideradas supérfluas, descartáveis e indignas de cuidado. O lixão, assim, deixa de ser apenas espaço de exclusão para tornar-se lugar de enunciação da verdade mais dura sobre a sociedade que o produz.

10. Estamira e a Ontologia Crítica do Presente

Ao propor uma ontologia do presente, Michel Foucault convida a filosofia a deslocar seu olhar dos fundamentos universais para a análise crítica da atualidade. Trata-se de interrogar aquilo que somos, aquilo

que nos tornamos e aquilo que estamos deixando de ser, a partir das práticas concretas, dos discursos em circulação e dos modos históricos de subjetivação. Essa atitude crítica não busca respostas definitivas, ela problematiza evidências, desnaturaliza categorias e expõe os limites das racionalidades dominantes que organizam o presente.

Nesse horizonte, Estamira não pode ser compreendida apenas como objeto empírico de análise ou como caso clínico a ser interpretado. Ela constitui um verdadeiro acontecimento filosófico. Sua fala e sua vida colocam em xeque categorias centrais da modernidade — razão, verdade, normalidade e humanidade — e nos obrigam a formular perguntas incômodas: quem pode falar a verdade? Quem tem direito à palavra? Quais discursos são reconhecidos como legítimos? Que vidas contam como vidas dignas de escuta, cuidado e reconhecimento? A partir da perspectiva foucaultiana, Estamira emerge como figura que tensiona os limites do pensável e do dizível no presente.

Pode-se afirmar, nesse sentido, que Estamira encarna uma forma extrema de *parrhesía* contemporânea. Trata-se de um dizer verdadeiro que não dispõe de proteção institucional, não busca reconhecimento científico nem conta com garantias simbólicas. Sua palavra não é autorizada pelo saber, pelo cargo ou pela norma; ao contrário, ela emerge de um lugar socialmente desautorizado. Ainda assim — ou precisamente por isso —, sua fala produz efeitos críticos profundos. Ela desestabiliza os regimes dominantes de veridicção, expõe suas violências e revela aquilo que eles preferem manter invisível.

A análise articulada entre Foucault e Estamira permite compreender o documentário como uma verdadeira ontologia do presente. O filme não se limita a retratar uma trajetória individual, mas interroga as formas contemporâneas de subjetivação, os limites da racionalidade científica e os dispositivos que regulam quem pode falar a verdade. Ao colocar no centro uma voz considerada louca, pobre e descartável, o documentário revela as fronteiras éticas e políticas que organizam o nosso tempo. Ele nos obriga a enfrentar perguntas fundamentais: Quem é autorizado a dizer a verdade hoje? Quais discursos são imediatamente desqualificados como delírio, erro ou irracionalidade? Quais vidas são consideradas supérfluas e descartáveis?

Escutar Estamira, portanto, não significa aceitar suas palavras como verdade factual ou substituir o saber científico por uma adesão acrítica ao delírio. Trata-se, antes, de reconhecer que sua fala exerce uma função crítica: ela desorganiza os regimes dominantes de verdade e expõe seus pontos cegos. Sua palavra não confirma certezas; ela as perturba. Ao fazê-lo, obriga o espectador — e a filosofia — a revisar suas próprias categorias de julgamento, suas hierarquias de valor e seus critérios de racionalidade.

Nas páginas finais de sua tese, Mansanera articula explicitamente o exemplo de Estamira à noção foucaultiana de ontologia do presente, destacando o alcance crítico dessa figura-limite. Segundo o autor, “o exemplo de Estamira nos remete a uma ontologia do presente, na qual a loucura deixa de ser ausência de razão para tornar-se exposição radical da verdade do nosso tempo” (Mansanera, 2015, p. 226). A loucura, nesse contexto, não aparece como déficit a ser corrigido, mas como lugar de revelação das contradições éticas e políticas da modernidade.

Estamira, assim, não deve ser compreendida como exceção patológica, mas como figura-limite que evidencia o funcionamento dos dispositivos contemporâneos de exclusão, normalização e silenciamento. Sua fala desestabiliza os regimes dominantes de verdade e convoca a filosofia a escutar aquilo que, historicamente, foi relegado ao silêncio. Ao fazê-lo, Estamira nos obriga a confrontar a verdade incômoda do presente e a repensar, de modo crítico, as formas pelas quais definimos razão, humanidade e vida digna de reconhecimento.

11. Considerações Finais

A análise da trajetória discursiva de Estamira permite afirmar que sua fala constitui uma experiência radical de *parrhesía* no contexto contemporâneo. Ao dizer a verdade sem autorização institucional, sem respaldo científico e sem reconhecimento social, Estamira rompe com dispositivos históricos de silenciamento que tradicionalmente recaem sobre os sujeitos considerados loucos. Sua fala não busca legitimação externa; ela se sustenta no risco assumido e na exposição de si, características centrais da coragem da verdade descrita por Michel Foucault.

Nos últimos cursos do Collège de France, Foucault desloca a ética do campo normativo para o domínio das práticas de si. A ética, para ele,

não se compreende como obediência a códigos morais universais, e sim como um modo de relação do sujeito consigo mesmo, com a verdade e com os outros. Nesse sentido, a *parrhesía* aparece como uma prática ética fundamental, pois envolve a decisão de falar a verdade mesmo quando isso implica perigo, perda ou exclusão. Foucault sintetiza essa dimensão ao afirmar: “O sujeito parrhesiástico não é aquele que diz a verdade porque é obrigado, mas aquele que diz a verdade porque considera que deve dizê-la, mesmo que isso lhe custe caro” (Foucault, 2009, p. 74). A fala de Estamira inscreve-se precisamente nessa lógica. Ela fala porque considera necessário falar, ainda que sua palavra seja constantemente desqualificada como delírio ou sintoma. Essa insistência revela que sua verdade não é instrumental, nem estratégica, mas ética. Trata-se de uma verdade que se afirma como dever existencial.

A tese de Mansanera (2015) enfatiza esse aspecto ao compreender a fala de Estamira como acontecimento ético-discursivo: “A fala de Estamira não solicita reconhecimento; ela se impõe como exposição. Sua verdade não busca convencer, mas existir. É nesse ponto que sua loucura se transforma em resistência” (Mansanera, 2015, p. 140). Essa leitura permite compreender a loucura não como simples déficit de racionalidade, mas como campo de produção de subjetividade. Ao falar, Estamira cria modos próprios de interpretar o mundo, elaborar sofrimentos e denunciar injustiças. Sua narrativa não se ajusta às expectativas institucionais, mas produz deslocamentos nos regimes de verdade que definem quem pode falar e em que condições.

A partir de Foucault, torna-se possível afirmar que a loucura, historicamente capturada por dispositivos de normalização, pode também operar como espaço de resistência. Ao não se submeter completamente à racionalidade disciplinar, a fala de Estamira expõe os limites do saber psiquiátrico e revela o caráter político das classificações clínicas. Como afirma Foucault: “Não se deve perguntar se um discurso é verdadeiro ou falso, mas quais são os efeitos de poder que ele produz ao funcionar como verdadeiro” (Foucault, 1980, p. 118). Nesse sentido, a fala de Estamira produz efeitos políticos relevantes. Ela desnaturaliza a autoridade médica, denuncia o abandono social, evidencia a precariedade das políticas públicas e expõe as violências simbólicas que recaem sobre os

corpos marginalizados. Sua palavra opera como contradiscurso, mesmo quando não é reconhecida como tal.

Judith Butler (2015) contribui para esse fechamento ao destacar que certas vidas são sistematicamente excluídas dos regimes de reconhecimento, tendo sua vulnerabilidade invisibilizada. A fala de Estamira, ao tornar pública sua experiência, rompe com essa invisibilidade e reinscreve sua vida no campo do dizível. “A possibilidade de falar é também a possibilidade de existir socialmente” (Butler, 2015, p. 44).

Do ponto de vista ético, a trajetória de Estamira pode ser compreendida como prática de cuidado de si. Ao falar, ela reorganiza sua relação com o sofrimento, transforma a dor em narrativa e afirma sua existência diante de um mundo que insiste em negá-la. Essa prática não se reduz a um gesto individual; ela possui implicações políticas, pois questiona os modos como a sociedade lida com a loucura, a pobreza e a diferença.

Assim, este capítulo procurou demonstrar que a fala de Estamira constitui um caso exemplar de *parrhesía* contemporânea, no qual loucura, verdade e resistência se entrelaçam. Longe de ser reduzida ao silêncio, a loucura aparece aqui como possibilidade de criação ética, produção de subjetividade e enfrentamento dos regimes de poder que delimitam o campo do dizível. Reconhecer a força parrhesiástica da fala de Estamira implica repensar as fronteiras entre razão e desrazão, normalidade e exclusão, saber e experiência. Trata-se, em última instância, de reconhecer que a verdade pode emergir precisamente dos lugares que a modernidade tentou silenciar.

Integrar a filosofia de Michel Foucault com a análise do documentário *Estamira*, a partir da tese de Mansanera (2015), permite compreender a loucura como experiência ética, política e ontológica. Estamira não é objeto passivo do saber psiquiátrico, mas sujeito de uma prática de veridicção que desafia os limites da razão moderna. Sua existência e sua fala evidenciam que a verdade não pertence exclusivamente ao discurso científico, todavia pode emergir das margens, do lixo e da loucura, como gesto radical de resistência.

Integrar a fundamentação foucaultiana com a análise do documentário *Estamira* permite compreender a personagem não como exceção patológica, e sim como figura-limite que evidencia as tensões entre verdade,

loucura e poder. Estamira não representa um modelo a ser seguido, mas um problema filosófico incontornável. Sua fala e sua vida expõem as fissuras éticas da modernidade e desafiam a filosofia a escutar aquilo que tradicionalmente foi silenciado.

A análise da trajetória discursiva de Estamira permite afirmar que sua fala constitui uma experiência radical de *parrhesía* no contexto contemporâneo. Ao dizer a verdade sem autorização institucional, sem respaldo científico e sem reconhecimento social, Estamira rompe com dispositivos históricos de silenciamento que recaem sobre os sujeitos considerados loucos. Sua fala sustenta-se no risco assumido e na exposição de si, características centrais da coragem da verdade descrita por Michel Foucault.

Nos últimos cursos do Collège de France, Foucault desloca a ética do campo normativo para o domínio das práticas de si. A ética não se define como obediência a códigos morais universais, mas como modo de relação do sujeito consigo mesmo, com a verdade e com os outros. Nesse sentido, a *parrhesía* aparece como prática ética fundamental, pois envolve a decisão de falar a verdade mesmo quando isso implica perigo, perda ou exclusão. Como afirma Foucault, o sujeito parrhesiástico diz a verdade não por obrigação, mas porque considera que deve dizê-la, mesmo que isso lhe custe caro (Foucault, 2011).

A tese de Mansanera (2015) enfatiza esse aspecto ao compreender a fala de Estamira como acontecimento ético-discursivo. Sua verdade não busca reconhecimento; ela se impõe como exposição. Ao falar, Estamira cria modos próprios de interpretar o mundo, elaborar o sofrimento e denunciar injustiças, produzindo deslocamentos nos regimes de verdade que definem quem pode falar e em que condições.

A partir de Foucault, torna-se possível afirmar que a loucura, historicamente capturada por dispositivos de normalização, pode também operar como espaço de resistência. Não se trata de avaliar os discursos em termos de verdade ou falsidade, e sim de analisar os efeitos de poder que produzem ao funcionar como verdadeiros, especialmente quando deslegitimam outras formas de dizer e existir (Foucault, 1980).

Judith Butler contribui para esse fechamento ao destacar que certas vidas são sistematicamente excluídas dos regimes de reconhecimento,

tendo sua vulnerabilidade invisibilizada. Tornar-se audível é condição para existir socialmente (Butler, 2015). A fala de Estamira, ao tornar pública sua experiência, rompe com essa invisibilidade e reinscreve sua vida no campo do dizível.

Assim, este capítulo procurou demonstrar que a fala de Estamira constitui um caso exemplar de *parrhesía* contemporânea, no qual loucura, verdade e resistência se entrelaçam. Reconhecer a força parrhesiástica dessa fala implica repensar as fronteiras entre razão e desrazão, normalidade e exclusão, saber e experiência, reconhecendo que a verdade pode emergir precisamente dos lugares que a modernidade tentou silenciar.

Referências

- BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?**. Tradução de: Sérgio Lamarão; Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- ESTAMIRA. Direção: Marcos Prado. Direção: José Padilha. Produção: Riofilme, 2004. Documentário. 1 DVD (115 min).
- FOUCAULT, M. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II** – curso no Collège de France (1983–1984). Tradução de: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos: curso no Collège de France (1979–1980)**. Tradução de: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **História da loucura na Idade Clássica**. Tradução de: José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de: Roberto Machado. 26. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982–1983)**. Tradução de: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, Michel. **O uso dos prazeres**. Tradução de: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2009.
- FOUCAULT, Michel. **Power/Knowledge: selected interviews and other writings (1972–1977)**. Edited by: Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1980.
- MANSANERA, Adriano Rodrigues. **Parrhesía e loucura no exemplo de Estamira**. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2015.

MESTRE MARCOS MÜLLER

Cristiano Perius

Marcos José Müller estava naquela sala.
Entrou de forma repentina,
fixou olho no olho, inquieto,
mexia o corpo sem parar.
Vai começar a aula.

A filosofia é realmente viva, isto é,
cotidiana, se for bela.
Só assim alimenta a alma
e o prazer de existir.
Tal como a arte, a filosofia
pressupõe amar o ofício.

Não é só técnica.
Não é retórica.
Não tem vaidades.

Seguro de que o bom começo
é seguido por desdobramentos,
o professor nos ensinou que,
entre todas as matérias,
a mais importante é aquela
que é incompleta:
começa em sala de aula,
prolonga-se depois dela.

Para que serve a filosofia?
(Questão clássica!)
Para achar um mapa
e procurar novamente.

Assim era a aula do professor,
de quem eu aprendi que
entre todas as lições de filosofia
a mais importante é pessoal,
intransferível, sigilosa,
pois o verdadeiro mestre
ultrapassa a sala de aula,
o saber livresco,
o aprendizado técnico
do decurso acadêmico.

Este saber profundo,
humanizado,
constitui um valor que eu reconheço
e guardo.

Maringá, 13/01/2026





ÍNDICE REMISSIVO

A

- Achille Mbembe 122–183
- Alteridade 11, 12, 13
- Ambiguidade 13, 14
- Ambivalência 93, 105
- Avatar 13, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 122

B

- Barbaras 26, 27, 30
- Biopolítica 143, 159, 160
- Blanchot 83, 84, 88

C

- Cara-de-Bronze 84, 85, 86, 88
- Carnalidade 127, 136
- Carne 19, 25, 28, 32, 39, 43, 46
- Cézanne 49, 50, 51, 52, 53, 56, 57, 59, 61, 62, 63
- Ciência 59, 113, 149, 158
- Cigarra 12, 13, 79, 80, 81, 82, 84, 86, 87, 88
- Claude Lefort 38, 49
- Claudinei Aparecido de Freitas da Silva 10, 17, 30
- Corpo 18, 19, 20, 21, 24, 29, 30
- Cultura 19, 22, 28

D

Deleuze 17, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 30

Derrida 26, 27

Dialética 26, 122, 127

Diferença 20, 23, 24, 25, 28, 30, 35, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 97, 100, 101, 107, 128, 129, 134, 164

E

Erlebnisse 39

Espaço 9, 27, 48, 51, 55, 56, 58, 66, 70

Estamira 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166

Estética 10, 147, 150, 155, 156

Estrutura 10, 11, 13, 14, 17, 19, 20, 21, 25

Éthos 89, 108

Ética 13, 14, 36, 90, 92, 97, 111, 116, 117, 119, 122, 123

Existência 137, 142, 145, 147, 148, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 164

Experiência 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 147, 148, 149, 151, 153, 155, 156, 157, 158, 160, 164, 165, 166

Expressão 146, 148, 151, 156

Extimidade 12, 74, 75, 76

F

Fenômeno 25, 28, 55, 67, 71, 93, 97, 114, 116, 123

Figurabilidade 37

Formiga 12, 13, 79, 82, 84, 87, 88

Freud 13, 21, 22, 24, 26, 27, 65, 70, 75, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 106, 107

Fundierung 42

G

Gestalt 9, 10, 11, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 40, 45, 46, 53, 54, 59, 67, 77, 90, 101, 106, 126, 127, 129, 130, 131, 135

Goldstein 18, 29

Guattari 10, 17, 22, 23, 24, 26, 30

Guimarães Rosa 12, 79

Gurwitsch 34

H

Heidegger 19, 34, 126, 128, 132, 133, 134, 135

História 20, 38, 47, 50, 52, 59, 91, 92, 94, 102, 112, 130, 181

Husserl 17, 19, 21, 23, 24, 27, 29, 34, 39, 89, **93**, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135

I

Ineinander 19

Instituição 9, 45, 95, 96, 97, 102, 147, 155

Intencionalidade 12, 23, 25, 29, 39, 44, 76, 106, 109, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 135

Intercorporeidade 99, 113

Intersubjetividade 69, 98

Invisibilidade 11, 12, 34, 67, 68, 69, 70, 76, 159, 164, 166

J

Janus 19, 32, 171

Jéia Velho 80, 82, 86, 87, 171

L

Lacan 12, 13, 34, 38, 39, 62, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 90, 91, 92, 94, 98, 99, 100, 107, 109

Leibniz 24, 41, 42, 44, 45

Linguagem 25, 32, 34, 37, 38, 42, 52, 53, 60, 62, 66, 68, 76, 84, 85, 91, 94, 95, 96, 99, 102, 103, 104, 128, 129

Loucura 14, 113, 119, 137, 138, 141, 142, 143, 144, 145, 149, 150, 151, 152, 154, 156, 157, 158, 162, 163, 164, 165, 166

M

Mãe 68, 114

Marcos José Müller 9, 10, 11, 12, 13, 14, 17, 33, 44, 48, 49, 53, 55, 56, 59, 61, 62, 65, 66, 76, 79, 90, 107, 111, 123, 125, 126, 138, 167

Marx 92

Merleau-Ponty 10, 11, 13, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 84, 85, 90, 91, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 105, 106, 107, 109, 118, 119, 123, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136

Metamorfose 11, 49

Morte 22, 71, 81, 82, 86, 122

Mundo 11, 12, 14, 19, 20, 21, 24, 25, 27, 28, 30, 35, 37, 41, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 67, 68, 69, 70, 72, 76, 80, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 91, 93, 99, 100, 102, 103, 104, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 127, 129, 135, 140, 145, 147, 148, 153, 155, 156, 158, 160, 163, 164, 165

N

Natureza 19, 21, 25, 43, 46, 51, 52, 57, 62, 69, 71, 105, 109

O

Olhar 11, 12, 13, 14, 26, 34, 35, 39, 51, 52, 57, 62, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 94, 125, 160

Organismo 102

Outro 9, 20, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 34, 36, 51, 58, 59, 69, 70, 75, 77, 80, 81, 82, 83, 87, 92, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 111, 112, 113, 115, 118, 123, 131, 133, 134, 152

P

Parrhesía 14, 137, 139, 146, 147, 148, 153, 154, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166

Passividade 40, 45, 54, 55, 57, 60, 72, 73, 97, 100

Percepção 21, 29, 41, 42, 48, 49, 50, 51, 54, 56, 57, 61, 62, 66, 67, 68, 76, 91, 93, 95, 96, 102, 106, 124, 135

PERLS 89

Política 10, 13, 14, 29, 30, 91, 120, 122, 123, 143, 150, 152, 154, 160, 164

Práxis 70

Presença 34, 35, 36, 38, 39, 45, 53, 58, 70, 74, 76, 87, 90, 94, 113, 131, 133

Psicose 13, 28, 95, 103, 104, 105, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123

Q

Quiasma 24, 25, 26, 42

R

Racionalidade 19, 28, 104, 122, 141, 147, 150, 158, 159, 161, 162, 163

Razão 19, 20, 21, 28, 69, 71, 72, 80, 112, 117, 134, 135, 151, 152, 154, 158, 161, 162, 164, 166

Real 11, 12, 13, 19, 20, 21, 26, 46, 51, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 84, 91, 94, 98, 99, 100, 103, 105, 107, 129, 138, 147, 158

Resistência 14, 34, 66, 105, 137, 139, 140, 141, 142, 145, 146, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 158, 163, 164, 165, 166

Reversibilidade 42, 45, 76, 91, 99

S

Saussure 41

Sensível 11, 18, 25, 38, 39, 42, 53, 56, 57, 59, 60, 75, 76, 123

Sentido 14, 19, 21, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 61, 68, 70, 72, 76, 77, 84, 85, 86, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 115, 117, 119, 121, 123, 127, 128, 130, 133, 134, 139, 141, 144, 145, 146, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 163, 165

Shepherdson 39, 67, 68, 73

Signo 21, 25, 41, 71, 82

Sofrimento 13, 14, 28, 32, 91, 97, 103, 104, 105, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 120, 121, 122, 123, 124, 141, 156, 158, 164, 165

T

Tato Carboni 4, 6, 11, 49, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62

Temporalidade 7, 130

Terra 21

V

Valéry 83, 84, 173

verdade 14, 20, 21, 23, 24, 25, 27, 29, 52, 59, 70, 75, 80, 82, 105, 113, 129, 130, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166

Veridicção 7, 148, 159

Vida 7, 88, 143, 153



SOBRE OS AUTORES

ADRIANO RODRIGUES MANSANERA

Professor da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Mestre em Fundamentos da Educação pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Este capítulo é uma versão revista e ampliada da tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UFSC), sob orientação do Prof. Dr. Marcos José Müller. E-mail: adrianomansanera@ufpr.br

AMAURI CARBONI BITENCOURT

Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) com a tese *Olhar e Passividade na Pintura segundo Merleau-Ponty*. Mestre e Graduado em Filosofia (Licenciatura e Bacharelado). Graduado em Artes Visuais (Licenciatura). Graduado em Letras (Licenciatura). Pós-doutor em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE – Toledo, PR). Professor de Filosofia no Instituto Federal Catarinense – Campus Rio do Sul. Artista Plástico e Poeta (desde 2016 assina seus trabalhos artísticos pelo nome de Tato Carboni). Membro da Academia de Letras do Brasil Santa Catarina – Seccional de Rio do Sul. Autor de textos sobre Filosofia, Artes Visuais, Psicanálise e Educação. Autor dos livros: *No Vibrar no Traço: olhar e passividade na pintura segundo Merleau-Ponty*, *Merleau-Ponty acerca da Pintura*; *Tato Carboni: desdobramentos do visível*; e *Tato Carboni: entardeceres*, todos publicados pelo Instituto Quero Saber de Toledo (PR). E-mail: amauri.bitencourt@ifc.edu.br

ANDRÉ DIAS DE ANDRADE

Pós-Doutorando em Filosofia e Fenomenologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Pós-Doutorando em Filosofia Francesa Contemporânea pela UNIFESP. Pós-Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), com estágio na Université Paris I (Panthéon-Sorbonne). Autor dos livros: *Nas Margens da Presença: a questão do logos em Merleau-Ponty* (Rio de Janeiro/São Carlos: EdUERJ/EdUFSCar, 2024); *A Fenomenologia Entretempos* (2022); *Semiótica e Produção de Sentido* (2019). Membro dos GTs de Filosofia Francesa Contemporânea, Fenomenologia (ANPOF) e da Metaphysical Society of America (MSA), além dos grupos de pesquisa vinculados ao CNPQ: 1) “Quiasma: Filosofia, Ciência e Arte” (UNIOESTE); 2) “Escrita, imagem, alteridade: intertextualidades contemporâneas” (UFMG); 3) “Laboratório de Filosofia Francesa Contemporânea” (UNIFESP). Autor de vários artigos em revistas especializadas. E-mail: andre8ada@gmail.com

CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA

Professor dos cursos de graduação e de pós-graduação (*stricto sensu*) em Filosofia da UNIOESTE – campus Toledo. Escreveu: *A Carnalidade da Reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty* (São Leopoldo, RS, Nova Harmonia, 2009); e *A Natureza Primordial: Merleau-Ponty e o “logos do mundo estético”* (Cascavel, PR, EdUNIOESTE, 2010; 2019). Organizou: *Encarnação e Transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois* (Cascavel, PR, EdUNIOESTE, 2013); *Merleau-Ponty em Florianópolis* (Porto Alegre, FI, 2015); *Kurt Goldstein: psiquiatria e fenomenologia* (Cascavel, PR, EdUNIOESTE, 2015); *Festschrift aos 20 Anos do Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE* (Cascavel, PR, EdUNIOESTE, 2016); *Compêndio Gabriel Marcel* (Cascavel, PR: EdUNIOESTE, 2017); *A Fenomenologia no Oeste do Paraná: retrato de uma comunidade* (Toledo, PR, Vivens, 2018); *Fenomenologia e Hermenêutica* (São Paulo: ANPOF/PHI, 2019); *Figuras da Carne: diálogos com Merleau-Ponty* (São Paulo/São Carlos: Cultura Acadêmica/Pedro e João, 2024); além de dossiês temáticos em diversos periódicos nacionais e internacionais. Traduziu: *Fragmentos Filosóficos: 1909–1914* (Cascavel, PR, EdUNIOESTE, 2018); e *Os Homens contra o Humano* de Gabriel Marcel (Cascavel, PR, EdUNIOESTE, 2023). E-mail: cafsilva@uol.com.br

CRISTIANO PEREIRA

Pós-Doutor pela Universidade de São Paulo (USP) (Ribeirão Preto, 2024); pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) (2017–2018); e pela Universidade de São Paulo (USP) (2007–2008). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) (2005), com estágio sanduíche

na França. Mestre pela USP (2002) e graduado pela UFSC (1997). Atualmente é professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Maringá (UEM), bem como junto ao Programa de Pós-Graduação (Mestrado/Doutorado). Autor de diversos artigos e capítulos em revistas e projetos editoriais especializados. Tem experiência nas áreas de Estética e Fenomenologia Francesa Contemporânea, atuando principalmente nos seguintes temas: Arte, Ontologia, Linguagem e Modernismo brasileiro. E-mail: cristianoperius@hotmail.com

GLEISSON ROBERTO SCHMIDT

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) (2014). Ex-professor de Filosofia na Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR), Curitiba (2011–2018). Ex-Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Tecnologia (PPGTE) (2016–2018), *campus* Curitiba, com período sanduíche na Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne (Orientador: Renaud Barbaras, Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES). Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR) (2010). Pós-graduado em Saúde Mental, Psicopatologia e Psicanálise pela PUCPR (2007). Bacharel em Teologia pela Universidade Luterana do Brasil (2005) e pela Escola Superior de Teologia do Instituto Concórdia de São Paulo (2001). Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) (2010). Seus trabalhos inscrevem-se principalmente na fenomenologia, na filosofia da psicanálise e na ontologia, situando-se no cruzamento entre a epistemologia e a história conceitual das ciências humanas, a análise dos modelos explicativos em psicanálise e a reflexão contemporânea sobre as formas históricas do naturalismo. Residente em Paris, é docente externo (*Lehrbeauftragter*) de Filosofia na *Lutherische Theologische Hochschule* (Alta Escola de Teologia Luterana), em Oberursel (Alemanha).

RENATO DOS SANTOS

Psicanalista. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR) em cotutela com a Universidade de Coimbra (2021). Graduado (2014) e Mestre (2017) em Filosofia pela PUC-PR. Tem experiência na área de Filosofia e Psicanálise, com ênfase em Filosofia contemporânea e psicanálise Freudiana e Lacaniana, atuando principalmente nos seguintes temas: alteridade, estranho, inconsciente, desejo, real, sujeito, linguagem, relação entre fenomenologia e psicanálise, angústia e sofrimento psíquico. Organizou as seguintes obras *Filosofia, Teoria da Consciência e Psicanálise* (Porto Alegre: FI, 2020), *Da consciência ao inconsciente: fenomenologias da experiência de si* (Curitiba: CRV, 2020); *Fenomenologia, Linguística & Psicanálise* (Porto Alegre:

FI, 2019) e, por fim, *Ontologia, Política e Psicanálise: discursos acerca da alteridade*. (Porto Alegre: FI, 2018). É autor de artigos publicados em várias revistas especializadas. Autor de: *O Quiasma do Mundo: a questão da alteridade em Merleau-Ponty* (Curitiba: CRV, 2017); e *A Carne do Real: Merleau-Ponty e a psicanálise* (São Paulo: Dialética, 2022). E-mail: renatodossantos1@hotmail.com

RODRIGO ALVARENGA

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), sob a orientação do professor Marcos José Müller, com estágio de pesquisa na Université Paris 1 (Panthéon-Sorbonne), na França, com financiamento da CAPES. Professor-pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Políticas Públicas e do Curso de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR), com atuação nos temas da população em situação de rua, violências estruturais, necropolítica, saúde mental e políticas sociais. Coordena o Observatório Estadual de Direitos Humanos da População em Situação de Rua do Paraná e integra o Colaboratório Nacional da População em Situação de Rua – Fio Cruz, articulando redes de pesquisa e incidência política. Desenvolve pesquisas interdisciplinares que integram teoria social crítica e análise empírica de dados administrativos e censitários. Sua produção acadêmica inclui artigos, capítulos de livros e relatórios técnicos voltados ao monitoramento de violações de direitos e à avaliação de políticas públicas. Atua na formação de equipes do SUAS (Sistema Único de Assistência Social) e do SUS, especialmente Consultórios na Rua. Possui experiência em orientação acadêmica e assessoramento técnico em espaços de controle social e formulação de políticas públicas.

VANESSA FURTADO FONTANA

Professora Associada da UNIOESTE e professora permanente do Programa de pós-graduação de Filosofia da UNIOESTE. Doutora em Filosofia na área de Ontologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) (2013) com período de estágio sanduíche na Universidade de Lisboa/Portugal. Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) (2007). Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM) (2005), Membro do GT Fenomenologia da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – Brasil). Membro do grupo ArqTech (Architectural Theory and Philosophy of Technics) da Universidade de Coimbra (UC), Portugal. Tem vários artigos publicados em revistas especializadas. Autora do livro *A Fantasia na Fenomenologia de Husserl* (Porto Alegre: FI, 2022). E-mail: fontanessa@yahoo.com.br

WANDERLEY CARDOSO DE OLIVEIRA

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) (2002), com estágio pós-doutoral, junto à Sorbonne (2012–2013). Professor do Departamento de Ciências da Educação da Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ). Entre suas produções, destacam-se os artigos e capítulos: *Pintura e Literatura como Traduções do Mundo da Vida: um estudo de “A linguagem indireta e as vozes do silêncio”*, no livro *Paisagens da Fenomenologia Francesa* (2011); e *As Cores e as Palavras: orientações do pensamento de Merleau-Ponty* (2012); assim como a organização dos livros: *Práticas Educativas: discursos e produção de saberes* (Rio de Janeiro: E-Papers, 2007); *Corporeidade e Educação: tecendo sentidos...* (São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010); e *Corporeidade, Educação e Tecnologias: experiências, possibilidades e desafios* (Jundiaí: Paco Editorial, 2015). E-mail: woliv2@gmail.com



ISBN 978-65-6115-157-3



9 786561 151573 >