

O ÍNTIMO E O PÚBLICO NO DIZER: DISCURSOS, NARRATIVAS E OUTRIDADES¹

Marcos José Müller^{2,3}

marcos.muller@ufsc.br

Resumo: No presente artigo, proponho uma discussão sobre como é possível distinguir o íntimo e o público no âmbito do dizer. Para dar conta desta problemática, quero desenvolver uma hipótese autoral, a qual está baseada na suposição de que, nos múltiplos dizeres, o íntimo e o público podem ser diferenciados, caso possamos escrutinar num dizer o que nele é narrado e o que nele é discursado. A partir das discussões linguístico-filosóficas sobre a distinção entre narrativas e discursos; e na esteira das leituras que fez Merleau-Ponty da noção psicanalítica de simbolismo autônomo como pulsão, proponho-me a mostrar que, no campo do dizer, a intimidade e a coexistência são as duas caras com as quais se apresentam as outridades, pois, no campo do dizer, as outridades não são mais que pulsões que discursam e que narram. De onde então proponho a distinção entre outridades discursivas e outridades narrativas. A intimidade diz respeito às outridades discursivas. A coexistência está relacionada com as outridades narrativas. Em ambos os casos, trata-se de uma tentativa de pensar o dizer mais além dos modelos baseados na ideia de evidência do eu.

Palavras-chave: Discursos, narrativas, outridades, intimidade, coexistência.

¹ Recebido: 19-06-2024/ Aceito: 11-10-2024/ Publicado on-line: 11-12-2024.

² É professor da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, Santa Catarina, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9698-075X>.

O íntimo e o público no dizer

O que nos dizeres pode ser considerado íntimo? O que neles pode ser tomado como público ou da ordem da coexistência compartilhada? Eis aqui duas questões que costumam desafiar os modelos explicativos que se ocupam de pensar as implicações entre os dizeres e as subjetividades que, supostamente, neles se expressam, especialmente as subjetividades consideradas como outridades, segundo a terminologia alcuinhada por Bernardo Soares, o semi-heterônimo de Fernando Pessoa (1982, p. 186), no *Livro do Desassossego*:

Suponho, porém, que nisto tudo sou translado, que a saudade que sinto não é bem minha, nem bem abstrata, mas a emoção interceptada de não sei que terceiro, a quem estas emoções, que em mim são literárias, fossem, — di-lo-ia Vieira — literais. É na minha suposição de sentir que me magoo e angustio, e as saudades, a cuja sensação se me mareiam os olhos próprios, é por imaginação e outridade que as penso e sinto.

Para dar conta desta problemática, quero desenvolver uma hipótese, a qual está baseada na suposição de que, nos múltiplos dizeres, o íntimo e o público podem ser diferenciados, caso possamos escrutinar num dizer o que nele é narrado e o que nele é discursado. Mas o que propriamente distingue uma narrativa de um discurso? Em que sentido as noções de narrativa e discurso podem esclarecer o que é a intimidade e a coexistência no âmbito dos dizeres das outridades?

Tentarei responder essas questões apoiando-me não apenas na linguística de Zellig Harris e Émile Benveniste, ou nas teorias do discurso pensadas por Roland Barthes, Michel Foucault, Judith Butler, Paul Beatriz Preciado ou Phillippe

Willemard. Interessa-me também a forma como a psicanálise – ao reconhecer a existência de um simbolismo autônomo na base dos sintomas e das formações psíquicas – concede ao dizer um lugar de protagonismo no âmbito da prática clínica. Meu objetivo – a partir dessas leituras – é extrair consequências ontológicas, como aquelas buscadas por Merleau-Ponty ao se ocupar do entender quem é outrem (*autrui*) no diálogo.

Ou seja, a partir das discussões linguístico-filosóficas sobre a distinção entre narrativas e discursos; e na esteira das leituras que fez Merleau-Ponty da noção psicanalítica de simbolismo autônomo como pulsão, proponho-me a mostrar que, no campo do dizer, a intimidade e a coexistência são as duas caras com as quais se apresentam as outridades, pois, no campo do dizer, os outros não são mais que pulsões que discursam e que narram. De onde então proponho a distinção entre outridades discursivas e outridades narrativas. A intimidade diz respeito às outridades discursivas. A coexistência está relacionada com as outridades narrativas. Em ambos os casos, trata-se de uma tentativa de pensar o dizer mais além dos modelos baseados na ideia de evidência do eu.

O dizer e o eu

Não me parece problemático afirmar que o que se diz em “mim”, diz-se em “meu” corpo. Inclusive o pronome oblíquo “me”, o pronome pessoal “mim” e o adjetivo possessivo “meu”. Mas, daí não se segue que tais pronomes e tal adjetivo, assim como qualquer outra forma de reconhecimento da particularidade seja algo evidente por si. Nem mesmo o corpo é algo evidente, o que nos faz suspeitar daqueles que

buscam encontrar nele algo assim como um para-si, chame-mos esse para-se de “sujeito”, “eu” ou “consciência”. Muito pelo contrário. É como se, na particularidade do corpo – se é que posso afirmar que o corpo seja um só particular – se dissessem muitos dizeres particulares. O que faz com que cada palavra gesticulada, escrita, lida ou ouvida pareça ao mesmo tempo íntima e pública, singular e coletiva, relativizando a narrativa que cobra a univocidade do dizer, ou a aderência do dizer ao seu suposto “eu”. Inclusive porque, conforme problematiza Merleau-Ponty, não obstante suas recidivas egológicas ao longo de sua obra (1960, p. 190),

a própria convicção de agarrar na evidência interior os princípios segundo os quais um entendimento infinito concebeu ou concebe o mundo, que sustentara o empreendimento dos cartesianos, também, num certo momento, deixou de ser um estimulante para o saber, vindo a tornar-se ameaça de uma nova escolástica.

Dessarte, se ponho mais atenção no que eu agora escrevo, logo alcanço identificar que o “eu” de agora não é o “eu” de antes; como já advertia Jean-Paul Sartre (1972, p. 43) em seu ensaio *A transcendência do ego* e no qual distinguia o “eu” como consciência irrefletida (*je*) e o “eu” como consciência reflexiva (*moi*)⁴. Da mesma forma, o “eu” que fala de literatura não é o “eu” apaixonado nem aquele “eu” ameaçado pelo totalitarismo político e que me faz buscar proteção, como nos mostra Roland Barthes (1981, p. 5) em seus *Fragments de um discurso amoroso*. Não se trata apenas da diferença especulativa entre o “eu” mental dos filósofos e o “eu”

⁴ “(...) o Eu não deve ser procurado nos estados de consciência irrefletidos nem por trás dele. O Eu só aparece com o ato reflexivo e como correlato noemático de uma intenção reflexiva” (Sartre, 2003a, p. 42).

psíquico de Freud⁵. Afinal, sequer o “eu” que fala em mim é o “eu” que se escuta, lembraria Lacan (1980, p. 32-33). Talvez por isso nunca tenha logrado êxito em produzir uma narrativa que estabilizasse, numa mesma definição, toda minha abrangência falante. Tal como descobri depois de tantos anos no divã, em sessões de psicanálise, nunca consigo contar uma mesma história sobre mim do mesmo modo duas vezes. A ponto de não saber “dizer quem sou”, conforme confessa Clarice Lispector (2019, p. 11) na antológica passagem de *Perto do Coração Selvagem*:

É curioso como não sei dizer quem sou. Quer dizer, sei-o bem, mas não posso dizer. Sobretudo tenho medo de dizer, porque no momento em que tento falar não só não exprimo o que sinto como o que sinto se transforma lentamente no que eu digo. Ou pelo menos o que me faz agir não é o que eu sinto mas o que eu digo.

E fica ainda mais difícil sustentar as ideias de univocidade e transparência do que se diz em mim se levo em conta as vezes em que mudei de opinião. Vem-me agora a curiosidade sobre o que acontece comigo quando mudo de opinião. Trata-se de um “eu” que se transforma? Ou seria antes o acontecimento de um motim, para tomar de empréstimo a famosa metáfora cartesiana⁶ a respeito do vínculo entre o eu

⁵ Segundo Freud (1976b, p. 9): “Para muitas pessoas que se formaram em filosofia, a ideia de algo psíquico que não seja também consciente é tão inconcebível que parece absurda e refutável simplesmente pela lógica. Acho que isso ocorre apenas porque eles nunca estudaram os fenômenos relevantes da hipnose e dos sonhos, que, além das manifestações patológicas, tornam esse *insight* necessário. Sua psicologia da consciência é incapaz de resolver os problemas dos sonhos e da hipnose”.

⁶ A metáfora a que me refiro tem a ver com aquela apresentada na sexta das suas *Meditações Metafísicas* e na qual Descartes enuncia a união indissolúvel entre corpo e alma. Se é verdade que na segunda de suas *Meditações Metafísicas* Descartes diz que não há nada mais fácil para mim conhecer do que meu espírito (Descartes, trad. 1979, p. 98), se é verdade que na sexta Meditação ele diz que “a minha alma, pela qual sou o que sou, é total e verdadeiramente diferente do meu corpo e pode ser ou existir sem ele” (trad. 1979, p. 134), também é verdade que, um pouco mais tarde, na mesma

e o corpo, apresentada na sexta das suas *Meditações Metafísicas*, como se nesse navio, que chamo de meu corpo, o capitão “eu” fosse destituído por outro “eu”, por exemplo, pelo ponto de vista do maquinista, do marinheiro, do cozinheiro... Pensando bem, talvez não seja eu que mude de ideia. Pode ser que mude o “eu” que vocifera em mim, que se diz nesse corpo particular e ao qual chamo de meu, mas que hospeda muitos “eu(s)”, aos quais, tal como os heterônimos de Fernando Pessoa, eu bem poderia chamar de “outros”.

Aliás, por falar de um “eu” que é outro, saltou à lembrança a afirmação de Arthur Rimbaud (2009, p. 35) na carta a Izambard, em 13 de maio de 1871, na qual diz que o “eu é outro”⁷ – afirmação que fez fortuna no ensino de Jacques Lacan (1998a, p. 120)⁸. Foi a partir dela que Fernando Pessoa pensou sua noção de outridade. Assim como, segundo o estudo de Antonio Carreño (1982, p. 46), foi a partir de Fernando Pessoa que o espanhol Antonio Machado (1971b, p. 171-172) passou a empregar o significante “*otredad*” para pensar o dizer poético.

sexta Meditação, Descartes reflete dizendo que “(a) a natureza me ensina, também, por meio daquelas sensações de dor, fome, sede, etc., que não estou apenas alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, estou intimamente conjugado e de maneira tão confusa e misturada que componho com ele um todo único” (trad. 1979, p. 136).

⁷ Em um estudo detalhado de Rimbaud, Pierre Brunel aponta que o poeta francês “não se contenta em provar a impotência do conhecimento racional; empreende uma verdadeira subversão da razão” (Brunel, 2004, p. 218). É assim que, como se lê na já citada carta a Izambard de 13 de maio de 1871, Rimbaud argumenta que “É um erro dizer: eu penso. Devemos dizer: Eles pensam em mim”. Dois dias depois, em outra carta, desta vez dirigida a Paul Démeny, Rimbaud volta a dizer que “eu sou outro”. Era, então, denunciar a decepção do poeta com o ideal de transparência de Descartes.

⁸ A propósito de seu ensinamento sobre a importância do outro na formação do eu como instância psíquica (ou imaginária) instituída na linguagem, Lacan nos diz: “Essas diversas fórmulas só são compreensíveis, afinal, em referência à verdade do ‘O eu é outro’, menos brilhante na intuição do poeta do que evidente aos olhos do psicanalista” (Lacan, 1998a, p. 120).

Para expressar meus sentimentos eu tenho uma linguagem. Mas a linguagem já é muito menos minha do que meu sentimento. Primeiramente eu tive que adquiri-la, aprendê-la com os outros. Antes de ser nossa, porque minha exclusivamente nunca será, era deles, desse mundo que nem é objetivo nem subjetivo, mas desse terceiro mundo que ainda não foi suficientemente notado pela psicologia do mundo e dos outros eus.

Aos alunos e amigos que lhe pediam conselhos sobre como expressar-se de maneira genuína, Antonio Machado costumava responder: “IV: Mas busca no teu espelho ao outro, ao outro que vai contigo” (Machado, 1971, p. 136). De modo que, apoiado nas leituras que fizeram os poetas Rimbaud, Fernando Pessoa e Antonio Machado, sou levado a acreditar que muitas são as outridades que se dizem nas corporeidades, especialmente nas falantes, boa parte deles reclamando serem reconhecidos como “eu(s)”. O que elas têm em comum? São todas feitas de linguagem e dependentes de um corpo em que possam se dizer.

O dizer e o corpo

Em que sentido devo admitir que os dizeres – sejam eles derivados de um suposto eu ou das múltiplas formas de outridade – dependem do corpo? Merleau-Ponty pode aqui oferecer um caminho. “Nosso século”, segundo se pode ler na obra *Signos* (1960, p. 287), “apagou a linha divisória entre o ‘corpo’ e o ‘espírito’ e vê a vida humana como espiritual e corporal de parte a parte, sempre apoiada no corpo, sempre associada, até nos seus modos mais carnis, às relações das pessoas”. Inclusive porque, ninguém nunca viu, ouviu ou tocou um dizer que não estivesse apoiado nalguma grandeza

física que, por conta de uma perturbação, se manifestasse oscilante no espaço e periódica no tempo, seja isso uma onda ou um corpo material, fosse feito de carbono, aço, silício, enfim, variações da carne. Os dizeres acontecem nos corpos, como significações realizadas em significantes, se por significante eu puder designar um corpo languageiro, conforme a lição que já no final dos anos 1940 Merleau-Ponty (1960, p. 111) aprendeu de Saussure (1972, p. 80). Não que os dizeres pertençam aos corpos; afinal, uma mesma significação pode ser dita por diferentes corpos, tal como uma melodia pode ressoar nas cordas do piano, nas ondas de um rádio, no assovio de um transeunte. Há, nesse sentido, uma sorte de publicidade dos dizeres, que podem se reproduzir em diferentes corpos, por infinitos significantes. Os dizeres são aqui narrativas, a exposição de um acontecimento semântico ou de uma série de acontecimentos semânticos mais ou menos encadeados de forma simbólica, imaginária ou fantástica, por meio de palavras ou de imagens, que podem ser compartilhadas pelos corpos e que constituem, para esses corpos, o domínio da coexistência.

De fato, ao menos para os corpos falantes, a coexistência parece ser eminentemente narrativa, se por narrativa eu puder designar a forma com a qual os dizeres retomam de outros dizeres os argumentos, as citações, as ilustrações, as referências históricas, dentre outras tantas figuras de linguagem, com as quais cada dizer tenta produzir uma apresentação genérica e compartilhável dos acontecimentos em que os corpos falantes e as coisas faladas estão insertos. Na coexistência, os dizeres se replicam uns aos outros por meio de diferentes corpos, desencadeando, dessa forma, um processo

de diferenciação dos dizeres entre si, afinal, nenhuma replicação é perfeita. A diferenciação dos dizeres, a sua vez, coincide o processo de criação de novas versões, de novos dizeres particulares. De onde se depreende – já dizia Merleau-Ponty (1945, p. 214) – que a coexistência é menos a coincidência dos dizeres particulares entre si e mais o sistema de diferenciação que a retomada de um pelo outro viabiliza⁹.

Isso não significa, entretanto, que os dizeres, em cada corpo, apenas repercutam as narrativas partilhadas. Junto a cada corpo, o dizer também produz um efeito de singularização, o qual não pode ser compartilhado, uma vez que concerne à forma como cada dito convoca a matéria corporal. Ao mesmo tempo que comunica um sentido público que ultrapassa os limites materiais da corporeidade em que se realiza, o dizer imprime no corpo uma forma de dispêndio – como se as narrativas tivessem se tornado gritos, risos, choros, resíduos de narrativas. Tais resíduos não podem ser replicados, uma vez que são relativos à singularidade do corpo em que ocorrem. Refiro-me aqui a uma dimensão da fala (como forma geral de gesto) e da escrita (seja ela impressa ou no formato da anagliptografia) em que o dizer não é mais narrativo, mas discursivo. Mas o que é um discurso?

Em tese, o discurso é a consideração de uma narrativa diante da singularidade do corpo que a profere. Em outras palavras, o discurso é a implicação que se faz sentir entre as palavras narradas e os corpos significantes. Disso decorre que, se a narrativa é o coletivo dos dizeres compartilhados, o

⁹ “O que torna possível a comunicação, o que faz das significações relativas à nossa experiência simbólica um valor intersubjetivo é o fato de poderem ser retomadas pelos diversos interlocutores, e à medida que estes empreguem seus corpos” (Merleau-Ponty, 1945, p. 214).

discurso é a singularização das narrativas junto a um falante ou escritor, ou junto a um som ou grafia; que bem poderia ser um corpo poético, como nos explica Alfredo Bosi (1977, p. 116-117):

O discurso poético, como tecido de sons, vive um regime de ciclo [...] um sistema de repetições e ritmos [...] dos hinos sagrados e épicos [...] Tudo parecia e parece combinar-se para dar um efeito de coesão e consonância entre a rede verbal e o movimento de seus significados.

Ou seja, como tecido de sons, o corpo poético é um corpo de significantes único, no qual se realiza um movimento de linguagem que não pode ser resumido ou explicado por outro texto - como costuma acontecer com as narrativas em prosa, sempre sujeitas a uma nova versão que pode condensá-las. O que, ademais, faz recordar a distinção que, em vários momentos de sua obra, Merleau-Ponty sublinhou ao contrapor uma fala falante a uma fala falada (1945, p. 229); uma fala original a uma fala secundária (1945, p. 446); uma fala autêntica a uma fala empírica (1945, p. 448); o uso criador e o uso empírico da linguagem (1960, p. 56); uma linguagem falante e uma linguagem falada (1969, p. 17); uma linguagem operante e uma linguagem falada (1964, p. 201-2). Enquanto nas primeiras a linguagem primordialmente discursiva, nas correlatas ela hegemonicamente narra, na medida em que pode sempre ser retomada noutra versão que a reproduz, o que não se pode admitir para os discursos.

O dizer e a enunciação

Essa forma - eminentemente poética - de definir o discurso ainda não é de todo uniforme entre os teóricos que se

ocupam da linguagem. Para a tradição linguística, por exemplo, o discurso é sinônimo do que se convencionou chamar de enunciação, se por enunciação se puder entender um ato de comunicação oral ou escrito efetivado por algum dizer singular, ou seja, por um dizer que se diz de forma única e intransferível, haja vista a implicação entre esse dizer e o corpo que o diz. Conforme os linguistas, ainda que os enunciados possam ser ditos e retomados de forma narrativa, entregando aos falantes uma significação pública, a qual pode ser política, literária, teatral, filosófica, cinematográfica; quando discursam, os enunciados põem em relevo a condição do falante quando se comunica. O que teria levado Zellig Harris a propor, em 1952, um método de análise do discurso, o qual consiste na delimitação daquilo que, numa fala ou escrita, pode ser considerado “conexo” entre o corpo que se comunica e a significação por ele comunicada:

Nas pesquisas em linguística descritiva, os elementos linguísticos são associados a características particulares do comportamento discursivo em questão, e as relações entre esses elementos são estudadas. [...] Cada elemento é identificado com algumas características da fala na língua em questão (Harris, 1969, p. 16).

Na esteira de Harris, anos mais tarde, Émile Benveniste (1966) dirá que o discurso implica sempre uma situação de comunicação em que determinado locutor precisa falar de si mesmo para poder convencer seu eventual interlocutor, pois haveria no dizer uma personalidade enunciativa sem a qual o discurso não se sustentaria:

O ato individual de apropriação da linguagem introduz o falante em seu discurso. Este é um dado constitutivo da enunciação. A presença do locutor em sua enunciação faz com que cada instância do

discurso constitua um centro interno de referência. Essa situação se manifestará em um jogo de formas específicas cuja função é colocar o falante em relação constante e necessária com sua enunciação (Benveniste, 1989, p. 84).

Diferentemente do que ocorre nas narrativas, para as quais não necessariamente se apresenta essa condição, já que o locutor narrativo é uma entidade morta, uma espécie de grau zero da linguagem – para tomar de empréstimo a expressão de Roland Barthes. Em sua teoria da escrita, desenvolvida em *O grau zero da escritura* (1953), Roland Barthes distingue a escrita literária (eminentemente discursiva) da escrita branca, que corresponderia ao grau zero da escrita. Ao contrário da primeira, que utiliza mecanismos gramaticais e estilísticos combinados segundo marcas ideológicas que remetem à singularidade das experiências corporais, a escrita branca (ou escrita de grau zero) é aquela que se dá em um espaço neutro e não submetido às leis da literatura, especialmente àquelas que exigem o vínculo entre os valores semânticos professados e a vida dos corpos falantes. Segundo Barthes (1997, p. 64),

a escrita grau zero é basicamente uma escrita indicativa (...); é uma escrita bastante inocente. Trata-se aqui de ir além da Literatura, entregando-nos a uma espécie de linguagem de base, tão distante das línguas vivas quanto da própria linguagem literária. Esse discurso transparente, inaugurado pelo *Estrangeiro* de Camus, dá conta de um estilo de ausência que é quase uma total ausência de estilo.

O discurso, por outro lado, estaria investido de uma singularidade, como se cada significante entregasse para outro significante um “sujeito”, embora – para Barthes – tal sujeito

não guarde relação com aquilo que Benveniste chama de personalidade. Barthes tem dúvidas sobre quanto de mental ou psicológico pode haver no sujeito articulado nos discursos. Se é verdade que existe no discurso uma intimidade quase corporal que não pode ser encontrada no grau zero da escrita narrativa, a corporeidade não é propriamente uma personalidade. Nesse sentido, Roland Barthes antecipa uma questão que logo a seguir será levantada pelos filósofos da linguagem.

O dizer e o poder

Na avaliação dos filósofos da linguagem, em seus intentos de demonstrar os traços característicos do dizer, o recurso à noção de personalidade enunciadora mostrou-se demasiado limitado para esclarecer o que é o discurso, uma vez que tal noção nem sequer nos permite estabelecer a diferença entre discursos e narrativas. Afinal, do fato de a fala carregar um vínculo necessário com o corpo no qual ela é enunciada não decorre que tal corpo seja uma pessoa. É o caso dos discursos técnico-científicos, em que o pesquisador não fala de si mesmo, mas de determinadas teses, às quais adere com o mesmo afã de um cão cuja vida está sendo ameaçada. Além disso – e isto parece ser o mais convincente – as narrativas também podem propor um tipo de personalidade, como as personalidades que emergem de posições ideológicas, partidárias, nacionalistas, as quais não estão necessariamente vinculadas com a singularidade dos corpos em que estão sendo enunciadas. Talvez por isso, para não ter que recorrer à associação psicológica que os linguistas fizeram entre o corpo e a pessoa, Michel Foucault (1991, p. 53-72) procurou pensar o discurso a partir de outro ponto de vista; não como a voz de

uma personalidade no corpo, mas como um efeito da linguagem nos corpos.

Ou seja, para Foucault o discurso é uma pragmática imposta aos corpos pelo poder narrativo articulado na sociedade e nas instituições que compõem a linguagem. Ou ainda, “o discurso é uma representação culturalmente construída da realidade, não uma cópia exata” (Foucault, 1995, p. 36). Caso fossem possíveis, as cópias exatas não seriam mais que interações narrativas. Já os discursos são modos de poder, a maneira como uma narrativa “faz-se corpo”, o que significa dizer, a maneira como ela é vertida em personalidade. O discurso, portanto, corresponde ao processo de subjetivação dos corpos, que assim são transformados em pessoas. Dito de outra forma, trata-se do poder da linguagem de desencadear, nos corpos, uma série de efeitos, por exemplo, a formação dos gêneros, segundo a interpretação que Judith Butler (2003) dá a Foucault. Para ela, as identidades de gênero – como qualquer outra identidade que possa ser reivindicada por meio do dizer – são construções de linguagem. São dizeres que alcançam algo na medida em que são ditos, o que os torna enunciados performativos, ou seja, que têm o poder de performar. E o que eles alcançam ou fazem? Regras ou normas com poder técnico. Segundo o filósofo espanhol Paul B. Preciado (2008, p. 62), numa interpretação de Foucault ainda mais pragmática do que aquela proposta por Butler:

Para Foucault, a tecnologia é uma espécie de micropoder artificial e produtivo que não opera de cima para baixo, mas circula em todos os níveis da sociedade (desde o nível abstrato do Estado até o da corporeidade). Por isso, sexo e sexualidade não são efeitos de proibições repressivas que impediriam o pleno desenvolvimento de nos-

os desejos mais íntimos, mas o resultado de um conjunto de tecnologias produtivas (e não simplesmente repressivas). A forma mais poderosa de controle da sexualidade não é, portanto, a proibição de certas práticas, mas a produção de diferentes desejos e prazeres que parecem derivar de predisposições naturais (homem/mulher, heterossexual/homossexual etc.), e que acabarão sendo reificadas e objetivadas como “identidades sexuais”. As técnicas disciplinadoras da sexualidade não são um mecanismo repressivo, mas sim estruturas reprodutivas, assim como técnicas do desejo e do saber que geram as diferentes posições de sujeito do saber-prazer.

Segundo Foucault (1987, p. 119), portanto, na medida em que se encarrega não apenas de reproduzir um dizer, mas também de impô-lo aos corpos como norma ou conjunto de tecnologias produtivas (e não simplesmente repressivas), a narrativa torna-se discurso. É um uso da linguagem que designa o poder normalizador das narrativas sobre os corpos.

O dizer e o dispêndio

Assim como Foucault, os autores da crítica genética, como Phillipe Willemard (1986, p. 58), também pensam os discursos como pragmáticas, mas a partir de outra referência, que é a psicanálise, especialmente a psicanálise lacaniana. Nos anos 1967-1968, em seu Seminário XVII intitulado “O avesso da psicanálise”, Jacques Lacan (1992, p.158) também propôs uma ideia de discurso como pragmática imposta aos corpos falantes, embora destinada a uma finalidade que não é a subjetivação desses corpos, mas a socialização da incapacidade da linguagem de significar o que nela se manifesta como gozo, se por gozo se entende um excesso de sentido que não pode ser captado numa narrativa (de saber).

Nos corpos falantes ou, como prefere Lacan, nos corpos significantes (segundo o que, na mesma direção de seu amigo

Merleau-Ponty, ambos tomaram de Saussure), o excesso de sentido produzido pelas narrativas procura uma saída, uma forma de descarga. Afinal, se é verdade que o dizer é “um dom da linguagem”, também é verdade que “a linguagem não é imaterial. É um corpo sutil, ainda assim é um corpo” (Lacan, 1998b, p. 302). Do ponto de vista de Lacan, é como se, em cada corpo, os dizeres – para além de narrar – desencadeassem um efeito de tensão material, que transborda o percurso de significantes que circulam naquele corpo, tal como em uma inundação o rio transborda suas margens, fazendo as águas discursarem. Gozo, erotismo, sonho... há muitos nomes para esse efeito que o dizer provoca em cada corpo particular, fazendo vibrar em cada qual significantes que já não serão particulares, mas singulares, uma vez que buscam o transbordamento de suas próprias materialidades.

Quero dizer, para além de narrar, o dizer faz do corpo significante um “discurso”. Ao discursar, o corpo se “satisfaz”, isto é, se dissolve como matéria, libertando a sua própria tensão vociferante – de acordo com a análise genética que Phillipe Willemard fez das palavras utilizadas no livro *A história do olho* de Georges Bataille (2012), no trecho que conta o assassinato de um padre espanhol por um trio de sádicos que, para completar a ação, colocaram o olho na vagina de uma moça integrante do grupo. Segundo Phillipe Willemard (1986, p. 62),

Série de palavras imprensadas entre dois significantes conhecidos: articulado e calunioso, palavras marcadas por variações fônicas *culant, coulant, callum, niant* referindo-se ao burro, ao atual, ao anúncio, à negação. Série que levanta ao menos uma suspeita sobre a articulação ou discurso, que, quando realizado, lembra fezes, ralos, negações, duplicidades e calúnias.

As palavras – no texto de Barthes – já não narram, mas gritam, como muitas vezes acontece com os palavrões. Ao ouvi-los, o fluxo de sentido é interrompido por um corpo que resiste a desaparecer no seguimento das frases, impondo-nos um cheiro, uma viscosidade táctil ou outra forma de contacto sensorial que não pode ser descrita, pois é singular, ou seja, impossível de ser reproduzido por outros meios. As variações fônicas *culant*, *coulant*, *callum*, *niant* já não narram, antes discursam.

O dizer e as pulsões

Ora, a distinção entre narrativas e discursos – como a estou propondo aqui, a partir das reflexões formuladas a partir dos anos 1950 pelos linguistas Zellig Harris e Émile Benveniste, bem como pelo filósofo Michel Foucault ou pelos críticos genéticos e psicanalistas, como Phillippe Willemard e Jacques Lacan, entre outros – posso encontrá-la formulada alguns anos antes nas reflexões clínicas de Freud sobre a natureza do dizer produzido pelos pacientes:

Sem dúvida, infringirei o uso linguístico comum ao postular um interesse pela psicanálise por parte dos filólogos, ou seja, especialistas em fala, porque, a seguir, a expressão 'dizer' deve ser entendida não apenas no sentido de expressão por palavras, mas incluindo a linguagem dos gestos e todos os outros métodos, por exemplo, a escrita, por meio dos quais a atividade mental pode ser expressa (Freud, 1996, p. 185).

Ao menos assim foi como li a forma segundo a qual essas palavras foram retomadas nos dizeres de Merleau-Ponty, como se elas lhe servissem para organizar uma narrativa sobre a relação entre as palavras e os corpos:

(...) o essencial do freudismo não é ter mostrado que há sob as aparências toda uma outra realidade, mas sim que a análise de uma conduta encontra várias camadas de significações, que todas elas têm sua verdade, que a pluralidade de interpretações possíveis é a expressão narrativa e discursiva de uma vida mista, em que cada escolha tem sempre vários sentidos sem que se possa dizer que um deles é o único (Merleau-Ponty, 1968, p. 71).

Segundo Merleau-Ponty (1960, p. 291), uma das primeiras contribuições de Freud teria sido mostrar que comportamentos ambíguos e enigmáticos – para os quais a neurologia e a psicologia não tinham uma explicação convincente (como no caso dos quadros obsessivos, compulsivos, histriônicos, ansiogênicos...) – não devem ser tomados como manifestações patológicas causadas por conteúdos de origem anatômica, ou mesmo por injunções sociais, como supunham os defensores das teses sobre a existência de traumas biográficos. Embora no início de sua carreira como psicoterapeuta tivesse procurado explicar tais comportamentos com base em supostos traumas sofridos pelos pacientes, valendo-se da sugestão hipnótica e do método catártico aprendidos com Jean-Martin Charcot (1825/1893) e Joseph Breuer (1842/1925), respectivamente, Freud (1976a, p. 165) logo se viu forçado a abandonar a hipótese do trauma. Ele percebeu que tanto a insistência do profissional quanto os esforços dos pacientes na busca de um fato explicativo recrudesciam a resistência, impedindo que as ideias supostamente patogênicas se tornassem conscientes. Ainda assim, a resistência acabou por se mostrar muito importante, na medida em que trouxe à tona uma nova revelação. Aquilo de que os pacientes se defendiam não tinha relação com um fato, mas com algo enigmático, uma espécie de simbolismo autônomo e latente, que

subjaz como uma presença ignorada junto aos sintomas. São palavras que – independentemente dos valores semânticos que pudessem ter – imiscuir-se-iam nos corpos de modo não semântico, operando neles de forma individual e extraordinariamente intensa, gerando uma espécie de satisfação inescapável, à qual não se pode renunciar, mesmo quando dói, como se pode notar no uso de palavrões, balbucios, sussurros, gemidos, os quais costumam acompanhar múltiplas ações. Eis aqui, segundo admitiria anos mais tarde Merleau-Ponty (2000, p. 69-70), a descoberta mais notável realizada por Freud. O fundador da psicanálise nos fez reconhecer que, em nosso corpo, a linguagem funcionaria de forma integrada e autônoma – o que não significa se tratar de um funcionamento harmonioso – independentemente dos valores semânticos compartilhados em estado de consciência. Freud (1996, p. 142) consegue demonstrar, no nível individual e relativo à integração entre o corpo e a palavra, a ocorrência de um todo espontâneo, ao qual chamou de pulsão.

Segundo Merleau-Ponty (1996, p. 389), na década de 1930, Freud (1974, p. 240-246) já teria mostrado que, nos corpos dos pacientes, assim como no *corpus* literário, a vida diz-se de forma narrativa, como um ímpeto de continuidade, ao qual Freud chama de pulsão de vida; ao mesmo tempo que se destina por inércia ao silenciamento, o que corresponderia ao discursar como pulsão de morte¹⁰. A ação oposta ou

¹⁰ “A partir das especulações sobre o início da vida e dos paralelismos biológicos, concluí que, ao lado da pulsão de preservar a substância viva e de reuni-la em unidades cada vez maiores, deveria haver outra pulsão, contrária àquela, que procura dissolver essas unidades e trazê-los de volta ao seu estado inorgânico original. Isso significava que, como Eros, também havia uma pulsão de morte. Os fenômenos da vida poderiam ser explicados pela ação simultânea ou oposta dessas duas pulsões” (Freud, 1974, p. 246).

simultânea de ambos os direcionamentos poderia explicar em que sentido os fenômenos têm – desde o princípio – uma forma languageira que as narrativas e os discursos explicitariam: “O *Eros* e o *Tânatos* freudianos reúnem nosso problema da carne com seu duplo sentido de abertura e de narcisismo, de mediação e de involução” (Merleau-Ponty, 2000, p. 362). Mas em que sentido as narrativas são pulsões de vida? De que modo podemos entender os discursos como pulsões de morte?

As narrativas compartilhadas pelos corpos designam a dimensão da coexistência, o modo como os corpos próprios operam entre si na condição de significantes uns dos outros. Trata-se das formas de vida languageiras, as quais tecem um mundo instituído, formado por generalidades semânticas. Eis aqui a pulsão de vida. Os muitos “eu(s)” que se dizem em mim e nos outros correspondem a essa vida compartilhável, que se deixa narrar em diferentes versões, junto a diferentes corpos, constituindo um sistema de diferenciação de versões ao qual Merleau-Ponty chamou de coexistência, tal como aquela estabelecida na convivência entre o médico e o paciente:

O tratamento psicanalítico não cura provocando uma tomada de consciência do passado, mas em primeiro lugar ligando o paciente ao seu médico por novas relações de existência. Não se trata de dar um assentimento científico à interpretação psicanalítica e de descobrir um sentido nocional do passado, trata-se de revivê-lo como significando isto ou aquilo, e o doente só chega a isso vendo seu passado na perspectiva de sua coexistência com o médico (Merleau-Ponty, 1945, p. 519).

A coexistência não é aqui mais que um sistema de diferenciação de versões ao qual, mais tarde, Merleau-Ponty (1964, p. 173) chamou de mundo visível – mas que eu, enquanto uma narrativa em particular, poderia chamar de mundo narrado.

Por sua vez, os discursos professados de modo singular, como explicitação da finitude da linguagem junto a cada corpo significante, correspondem à disrupção do semântico junto ao material. Ou, então, trata-se do desfazimento das generalidades semânticas junto à corporeidade dos significantes, na medida em que eles se sobredeterminam, desconstruindo o que neles pudesse haver de nominal, como no caso relatado por Freud (1954, p. 394) em *O homem dos lobos*, e que Merleau-Ponty (1964, p. 234) comenta dizendo que:

(...) a “lembrança anteparo” de uma borboleta de listras amarelas (Freud, 1954, p. 394) revela à análise uma ligação com pêras amarelas que lembram, em russo, Grucha, que é o nome de uma criada jovem. Aí não há três recordações: a borboleta – a pêra – a criada (com o mesmo nome) associadas. Há certo jogo da borboleta no “campo” colorido, certo *Wesen* (verbal) da borboleta e da pêra – que comunica com o *Wesen* próprio da linguagem Grucha (em virtude da força da encarnação da linguagem). Há três *Wesen* ligados pelo seu centro, pertencendo ao mesmo sulco do Ser. A análise mostra, além disso, que a criada abriu as pernas como a borboleta, abriu as asas. Portanto, há “sobredeterminação” da associação – talvez válida em geral: não há associação que funcione se não houver sobredeterminação, isto é, uma relação de relações, uma coincidência que não pode ser fortuita, que não tem sentido nominal.

Assim como na livre associação dos pacientes psicanalíticos, também no cotidiano, quando dizemos que ouvimos alguém discursar, tal significa dizer que já não importa tanto

o que o falante está tentando significar, mas o modo como ele o faz, o matiz, a força assertórica, os arroubos e trejeitos que denunciam naquele corpo um modo estranho de satisfação, cuja origem tem que ver com a linguagem, a qual, a sua vez, se funde ao corpo ou nele se desfaz. Freud chamou essa estranha satisfação de *thanatos*, ou pulsão de morte. É a passagem do narrável ao inenarrável. Do visível ao invisível, que é a dimensão íntima que a linguagem cava em cada corpo.

Mas de que maneira, num mesmo corpo, diferentes narrativas e discursos podem conviver? Como podem se diferenciar um do outro? Como conseguem se destacar, ou alternarem-se a cada instante? Qual é a dinâmica que permite que a linguagem ora se diga e ora se cale em cada corpo? E como pode uma linguagem perpetuar-se entre diferentes corpos, desencadeando entre eles a ordem da coexistência narrativa?

O dizer e a Gestalt

A resposta a essas questões exige de mim a construção de um modelo, de uma matriz teórica que não implique nada além da própria relação entre a linguagem e os corpos. Não quero precisar recorrer a nenhum pressuposto metafísico, nem mesmo a algum tipo de princípio dogmático que imponha às narrativas e discursos o que eles devem – ou não – poder dizer. Existiria então essa matriz não-metafísica? E mais uma vez é nos textos de Merleau-Ponty (1964, p. 258) que encontrei uma possível resposta, um eventual caminho – o que não significa que ela tivesse sido formulada por Merleau-Ponty. A matriz consiste em descrever os diversos elementos envolvidos nas experiências narrativas e discursivas como implicações formais abertas e reversíveis, numa palavra: Gestalt.

Mas o que é uma Gestalt? Em que sentido ela é uma implicação formal aberta e reversível?

Minha leitura toma impulso nas obras de Merleau-Ponty escritas após a década de 1950, nas quais ele deixou de pensar a Gestalt como uma dinâmica desencadeada pelo corpo a partir de sua inserção intencional (ou temporal) no mundo. Como Freud já havia vislumbrado em relação ao funcionamento do inconsciente pulsional como função “isso”, Merleau-Ponty compreenderá – em suas obras posteriores – que não é a dinâmica que pertence ao corpo. É o corpo que pertence a uma mesma dinâmica gestáltica, muito embora a dinâmica não seja sempre a mesma. Merleau-Ponty chama atenção para o fato de que o significante “mesmo” foi aqui empregado

não no sentido da idealidade nem da identidade real. O mesmo no sentido estrutural: mesma membrura, mesma *Gestalthaft*, o mesmo no sentido de abertura de outra dimensão do “mesmo” ser (...): daí no total um mundo que não é nem *um* nem *2* no sentido objetivo – que é pré-individual, generalidade – (1964, p. 314-15).

Ou, ainda na esteira de Freud, para quem o “isso” é uma dinâmica de diferenciação entre representantes desprovidos de sentido, a qual antecede a própria formação do “eu” psíquico; Merleau-Ponty reconhecerá que a Gestalt nada mais é do que o processo de diferenciação em que os próprios corpos emergem como particularidades relativas a outras particularidades, das quais se distinguem na medida em que a elas se vinculam espontaneamente. O que fará do processo gestáltico (de diferenciação dos corpos entre si) algo semelhante ao que ocorre nas dinâmicas de diferenciação des-

critas pelos linguistas relativamente ao funcionamento da linguagem e à formação dos núcleos de significação; uma vez que a palavra, segundo Merleau-Ponty (1969, p. 77), “em um sentido recupera e supera, mas, em outro, preserva e continua a certeza sensível (...)”, a qual, apesar de ser ambígua e inacabada, emerge de forma autóctone.

Aliás, nas notas de trabalho compiladas no livro póstumo *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty (1964, p. 159) vai aprofundar suas reflexões para afirmar que as diferenciações gestálticas operadas pelos corpos na carnalidade do mundo já funcionariam “como se fossem uma linguagem”. Elas corresponderiam ao dizer profundo, ao “logos de um mundo estético”. Nesse sentido, Merleau-Ponty (1964, p. 160) sugere que, assim como “a veia traz a folha de dentro, das profundezas de sua carne, as ideias são a textura da experiência: o seu estilo, inicialmente silencioso, depois pronunciado”. Nalguma medida, o quiasma dos corpos na carnalidade do mundo já funcionaria como uma protolinguagem, evidentemente rudimentar. Ou, conforme a formulação na qual se menciona o nome de “J. Lacan” na nota de rodapé: “a própria visão, o próprio pensamento são, dizem, ‘estruturados como uma linguagem’” (Merleau-Ponty, 1964, p. 168).

De onde não se segue que Merleau-Ponty estivesse tratando dos processos de diferenciação gestálticas em termos eminentemente antropológicos, “humanizando” toda sorte de fenômeno. Afinal, o dizer primitivo não é humano. Contra as críticas feitas pelos alunos de Merleau-Ponty, incluindo Foucault (1992) e Deleuze (1988), defensores como Silva (2019, p. 71-72; 2010, p. 194) e Saint Aubert (2012, p. 23-24; 2005, p. 28) dirão que não se trata para Merleau-Ponty

de revelar que o mundo é humano, porque supostamente estruturado como se fosse uma linguagem. Pelo contrário, a linguagem humana é que consiste num desdobramento do mundano, na medida em que o mundano é ele próprio “linguageiro”, isto é, um dizer primitivo que se articula a partir das implicações protolinguísticas dos corpos significantes, antes mesmo do nascimento da linguagem humana. Ou seja, o dizer – enquanto processo gestáltico de diferenciação entre corpos significantes – é a protolinguagem do mundo. O que, de certa forma, antecipa uma tese que será desenvolvida por Jacques Derrida (2008, p. 97-98), embora para dizer que essa protolinguagem, que é ao mesmo tempo uma linguagem total, não deve ser pensada numa perspectiva fonética, mas sim escritural, como se se tratasse de uma arque escrita, na qual algo sempre se repete, nomeadamente, a perda da sua origem. Conforme afirma Derrida em *Posições* (2001, p. 32), a propósito da diferenciação, “nada, nem nos elementos nem no sistema, está jamais, em qualquer lugar, simplesmente presente ou simplesmente ausente. Não existe, em toda parte, a não ser diferenças e rastros de rastros”. Ainda assim, existe nela algo de universalizável:

O que o motivo da *différance* tem de universalizável em vista das diferenças é que ele permite pensar o processo de diferenciação para além de qualquer espécie de limites: quer se trate de limites culturais, nacionais linguísticos ou mesmo humanos. Existe a *différance* desde que exista um rastro vivo, uma relação vida/morte ou presença/ausência... Há portanto aí claramente uma potência de universalização. Depois a *différance* não é uma distinção, uma essência ou uma oposição, mas um movimento de espaçamento, um devir-espaço” do tempo, um “devir-tempo” do espaço, uma referência à

outridade, uma heterogeneidade que não é primeiramente oposicional. Daí uma certa inscrição do mesmo, que não é o idêntico, como *différance* (Derrida, 2004, p. 33).

De toda maneira, seja ele uma ocorrência física, vital ou simbólica, assumo que o dizer é um efeito da forma como os corpos se tornam significantes uns dos outros. Ou então, trata-se do processo de mútua diferenciação, no qual – para se distinguir como particular – cada corpo tem nos demais um parâmetro diferencial. Tal é possível porque, segundo Spinoza, um corpo “pode sofrer muitas mudanças e, no entanto, reter as impressões ou vestígios dos objetos [...] e, portanto, as próprias imagens das coisas” (2022, p. 210). Por consequência, como veio a dizer mais tarde Deleuze, em seu comentário sobre o vínculo entre as noções de afecção (*affectio*) e afeto (*affectus*) propostas por Spinoza: “A *affectio* refere-se a um estado do corpo afetado e implica a presença do corpo afetante, enquanto o *affectus* refere-se à passagem de um estado para outro, considerado a variação correlativa dos corpos afetantes” (2009, p. 62-63). Trata-se aqui daquilo que os psicólogos da Forma considerarão se tratar de um processo gestáltico de diferenciação de figuras a partir de um duplo pano de fundo de imagens corporais (como base e como horizonte). Merleau-Ponty chama esse processo gestáltico de expressividade. E a expressividade é o operador formal a partir do qual tentarei repensar não apenas a prática clínica, ou as práticas sociais e educativas, mas toda forma de diferenciação entre corpos significantes, distinguindo o que possa ser para eles a coexistência e a intimidade.

O dizer e a expressividade

O que há na noção de expressividade que me permite, enfim, repensar o que seja a intimidade e a coexistência no âmbito do dizer? É que a expressividade do dizer – entendida como a mútua remissão dos corpos significantes uns aos outros – introduz uma nova maneira de se pensar não apenas a particularidade de cada corpo significativo, mas, também, o que é para esse corpo sua alteridade. Dito de outro modo, a expressividade é um operador com o qual se pode pensar a gênese das diferentes particularidades e a gênese da intimidade, sem que seja necessário recorrer a uma egologia de princípio, seja uma consciência mental, seja um “eu” concreto ou mesmo um “eu” psíquico. Isso porque, do ponto de vista da expressividade, o sentido não tem origem em uma identidade garantida por um imanente subjetivo, por exemplo, a mente, a consciência ou o sujeito. A origem do sentido compartilhado – por exemplo, nas reações químicas, na meiose ou no diálogo – tem a ver com a implicação de cada corpo significativo em relação àqueles dos quais se distingue. E mesmo as “imagens” de identidade relacionadas à ocorrência de um “profissional” e um “paciente” no espaço clínico – por exemplo – são efeitos expressivos das relações de diferenciação dos corpos significantes envolvidos no diálogo; e não o contrário. O que equivale a dizer que a “minha” imagem de paciente tem a ver com a imagem do profissional que as narrativas e os discursos produzidos no diálogo expressam como parâmetro diferencial e limite. Ou então, as figuras do profissional e do paciente são apenas polaridades traçadas pelo acontecimento gestáltico do dizer como processo de diferen-

ciação expressiva entre corpos que funcionam como significantes. Mas, então, o que é que coexiste no campo do dizer clínico? E como pode haver algo como uma intimidade que não seja da ordem da pessoalidade privativa?

Por um lado, no âmbito do dizer, a diferenciação entre os corpos significantes implica a expressão de uma comunidade sem síntese, sem identidade. Merleau-Ponty relaciona tal comunidade à forma com a qual Freud definiu a pulsão de vida, a saber, como cadeias de diferenciação entre traços, ainda que, para Merleau-Ponty, tais traços não se restrinjam às palavras esquecidas, mas incluam todos os corpos significantes que se apresentam no dizer em sentido amplo. Eis aqui o domínio da coexistência, que não é a relação entre duas subjetividades ou egos, volto a insistir; mas a mútua remissão compartilhada pelos corpos significantes quando se diferenciam. Trata-se do acontecimento do dizer em sua forma narrativa, que é quando um corpo signifiante é remetido ao horizonte de corpos ausentes expressados noutra corpo signifiante, por exemplo, num interlocutor. Ou, então, trata-se da copresença gestáltica de outros corpos significantes como pano de fundo expresso por um signifiante particular (ou conjunto de significantes particulares). Se um particular é dito em um corpo (por exemplo, “eu sou um paciente”) é porque se expressam – como pano de fundo para a narrativa desse corpo – muitas outras possibilidades semânticas, das quais a narrativa atual se distingue e com as quais convive. Daí decorre que, nas narrativas, a coexistência é a copresença do “outro” como pano de fundo expresso.

Por outro lado, o processo de diferenciação desencadeado pelo dizer em sua forma narrativa não é infinito. Ele tem

um limite. E tal limite diz respeito ao encontro dos corpos significantes com uma modalidade distinta de expressão, que não se confunde com o horizonte de outridades ausentes expressadas em um corpo particular. Ao contrário, pode acontecer de um corpo significativo se deparar noutro corpo com a expressão de algo não simplesmente ausente, mas impossível de se fixar como horizonte de distinção. Trata-se da expressão de um incomparável, de um estranho, para o qual o próprio corpo significativo é atraído e com o qual se confunde na forma de um afeto. Merleau-Ponty chama esse acontecimento afetivo do estranho de “outrem”:

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

Diferentemente do outro, de quem um corpo significativo pode sempre se diferenciar ou replicar; outrem não se oferece como parâmetro de diferenciação. Outrem é um fundo disruptivo, tal como o silêncio da morte, os enigmas do erotismo ou os devaneios no sonho. Diferentemente do que pensa Martin Heidegger (1989, p. 12) em sua analítica existencial do ser do homem enquanto ser-aí e para quem a

morte sempre é uma ocasião para o vislumbre das possibilidades totais de sua própria existência¹¹, não creio que o corpo morto com o qual eu me depare exprima para mim outra forma de ver a vida. Se me ocorre uma nova determinação sobre como viver doravante, trata-se mais de uma defesa contra a morte do que de uma abertura a uma nova possibilidade existencial, tal como aquela que me alcança quando me dou conta ou me diferencio de um corpo bailarino que ainda não sou, mas que exprime como posso ser. Diante da morte, a vida se detém. Assim como, diante do enigma, as palavras se excitam sem saber o que dizer. Tal como no sonho, o encontro com a ausência de sentido desamarra a narrativa onírica. Em todos esses casos, trata-se de um encontro do dizer com o que se expressa como “outrem”.

O que talvez explique por que Merleau-Ponty (1960, p. 118) relacionou outrem com a noção freudiana de pulsão de morte, se por pulsão de morte se puder entender a repetição de um limite que impõe ao dizer, em sua forma narrativa, o regime da desconstrução. Ou seja, diante das manifestações de outrem, o dizer não se sustenta enquanto narrativa. Não encontra o parâmetro a partir do qual possa narrar uma nova cadeia de diferenciações. O que conduz as narrativas ao desfazimento. Ora, compreenderá Merleau-Ponty, do (des)encontro com outrem não se segue nenhuma diferenciação e, por conseguinte, a coexistência. O que se segue, sim, é a expressão, em cada corpo significativa, de algo incomparável e, nesse sentido, singular. Eis aqui a forma como Merleau-Ponty pensa a intimidade. Ela é a singularidade daquilo que

¹¹ Diz Heidegger: “o ‘fim’ do ser-no-mundo é a morte. Esse fim, que pertence ao poder-ser, isto é, à existência, limita e determina a totalidade cada vez possível do *Dasein*” (1989, p. 12).

não se deixa comparar e, nesse sentido, narrar. Trata-se da própria manifestação discursiva de “outrem”.

O dizer a sinalização

Ora, as reflexões de Merleau-Ponty sobre a expressividade do dizer me permitiram não apenas repensar a coexistência e a intimidade sem recorrer a uma egologia. Suas reflexões também me permitiram perceber a primordialidade das outridades para a constituição das narrativas e dos discursos no campo gestáltico do dizer – que é uma das maneiras de nomear os processos de expressão entre corpos significantes no espaço-tempo inercial. Ou, então, elas me permitiram pensar que as narrativas e os dizeres são sempre modos de manifestação da outridade, seja ela um parâmetro diferencial ou um limite. Mas, de que maneira o dizer – enquanto mútua expressividade dos corpos – se transformou em narrativa? Como o dizer se transformou em manifestação discursiva de outrem?

As respostas a essas questões, eu não as encontrei na obra de Merleau-Ponty. Ainda que – no texto de candidatura ao *Collège de France* no início dos anos 1950 – a discussão sobre a passagem do dizer silencioso (do mundo da percepção) ao dizer simbólico (do mundo da coexistência humana) fosse propagada como o principal motivo de seus escritos doravante, ainda que lá Merleau-Ponty (1962, p. 409) anunciasse a noção de expressão como a chave para pensar essa passagem, não obstante ele vir a desenvolver, anos mais tarde, uma ampliação da noção de expressão em termos gestálticos, o que lhe valeu descrever a experiência como a carnalidade

dos corpos significantes em processo de diferenciação a partir de um duplo panorama (como horizonte e como fundo) de outridades expressadas, Merleau-Ponty (1964, p. 299) não conseguiu renunciar à ideia de “experiência” (para pensar a gênese das instituições e, nesse sentido, das narrativas e discursos). Consequentemente, na medida em que a noção de experiência – herdada da tradição fenomenológica – sempre implica um sujeito ou protagonista, por mais que Merleau-Ponty (1964, p. 314) tenha se empenhado em mostrar que esse protagonista (ou vidente, segundo sua nova terminologia) é um ser dividido, ambíguo, confundido com o próprio mundo, ainda assim, trata-se de uma involuntária concessão àquilo que a teoria da expressão mais quis combater, ou seja, o primado de um núcleo de imanência transparente para si mesmo, tal como aquele exigido pelo pensamento clássico da identidade, que começa com Sócrates (“conhece-te a ti mesmo”) e vai até Lacan (com seus “sujeito do desejo” e o “falasser”). Eis por qual motivo, para responder às questões sobre a gênese das narrativas e dos discursos – o que é também repensar o que são a coexistência e a intimidade – preciso partir de outro lugar, desde outro ponto de vista, o qual corresponde justamente à radicalização da noção de Gestalt como campo das emergências. Ou seja, se foi possível a passagem da expressão languageira de outridades para a consolidação dessas outridades como discursos e narrativas, tal se deveu à “emergência” gestáltica de uma nova figura, que é o corpo significante como “sinal”. Como isso pode ter acontecido?

Conforme minha narrativa ficcional (que gostaria de chamar de “ontologia indireta” em homenagem a Merleau-

Ponty, uma vez que ela se baseia na história das Artes e das Ciências e não na história da Filosofia)¹², porque a Gestalt é o campo de implicação entre corpos que se expressam mutuamente, o que permite a cada qual “emergir” como diferença relativa ou versão particular daquilo que se expressa nos outros; porque cada diferenciação é – portanto – a emergência de uma novidade a partir de um fundo de outridades expressas; concludo como presumível que possa haver emergido, nalgum momento da trajetória de diferenciações que caracteriza o fluxo gestáltico do espaço-tempo inercial, algum corpo cuja característica fosse precisamente trazer ao primeiro plano (como figura) as outridades desde as quais ele próprio se distinguira como particular. Estou me referindo aos “sinais”, aos processos de sinalização das outridades. O que são os sinais?

De fato, os sinais são corpos significantes que não apenas se distinguem a partir de outridades, como também destacam, em si e nos outros corpos significantes, as outridades expressadas. Ou então, trata-se de corpos significantes que fixam, por um instante e contra o movimento inercial do tempo espaço, as marcas nas quais se expressam as outridades, estejam essas marcas nos próprios sinais ou em outros corpos significantes. Isso também quer dizer que os sinais são eles próprios corpos significantes, mas investidos de uma prerrogativa “especular”, na qual se destacam as “imagens dos outros corpos”, ou seja, as outridades desde as quais cada corpo havia se tornado significativo dos demais, ainda que de

¹² “Não se pode fazer ontologia direta. Meu método ‘indireto’ (o ser nos entes) é o único que se ajusta ao ser” (Merleau-Ponty, 1964, p. 174).

forma linguageira, ou seja, não destacada. Porém, diferentemente dos outros corpos significantes, os sinais não são apenas linguageiros, mas reflexivos, no sentido em que se diz que um espelho reflete uma imagem. Não se trata de uma propriedade imanente, como se fossem investidos ou pertencessem a uma suposta capacidade de raciocínio, representação ou consciência, o que seria aqui fazer uma concessão a um modelo metafísico – e que a noção de expressão justamente nos permitiu refugar. O sinal – enquanto corpo significativo – não tem interioridade. Se ele pode se distinguir dos outros corpos significantes, é porque – tal como os demais corpos significantes – participa passivamente de um sistema expressivo, que é a Gestalt. Entretanto, vale reforçar, o sinal não é qualquer corpo significativo, uma vez que pode destacar, nos outros corpos, o que eles têm dos outros, o que para eles é outridade, duplo pano de fundo (de horizonte e de base).

A primeira vez que um sinal possa ter emergido remete aos anos 335.000 e 241.000 a.C., segundo o paleoantropólogo Lee Roger Berger (2023a), que descobriu recentemente, em março de 2023, inscrições regulares esculpidas nas paredes das cavernas em que vivia o *Homo naledi*, no complexo *Rising Star*, na África do Sul, conforme reportagem de Kristin Roumy (2023). Segundo o relato de Simpson (2023), ao cabo de um longo trabalho, que começou nos anos 2008, Lee Roger Berger (2023b) encontrou cruzeiros, fragmentos de retas alinhadas em forma de “três romano”, semicírculos, dentre outros “sinais quase-geométricos”, os quais estavam esculpidos nas paredes ao lado de presumíveis covas, uma vez que nelas foram achadas ossadas humanoides dispostas em posição fe-

tal e cobertas com volumoso material terroso trazido de outro lugar que não das próprias cavernas, o que reforça a hipótese do sepultamento. Conforme Berger, nas paredes dessas cavernas, ao menos cem mil anos antes do surgimento do *Homo sapiens*, essa espécie não-humana conhecida como *Homo naledi* construía ferramentas não apenas para alcançar e modificar corpos presentes no espaço tempo inercial (como a parede ou a cova), mas também para apontar para corpos ausentes (como o morto), o que faz daquelas ferramentas sinais, ou seja, corpos que não apenas se distinguem de outros corpos, inclusive daqueles que eles mesmos expressam, mas, sim, corpos que fixam o expressado como pano de fundo da própria materialidade do espaço-tempo inercial. Os corpos apenas expressados agora “aparecerão” sinalizados como “outridades” em relação às marcas nas quais se expressam. Ou ainda, aparecerão sinalizados como corpos discretos, que poderiam ser buscados noutra lugar, ou num lugar “outro”, que é o horizonte. Ou, então, aparecerão como corpos perdidos num lugar “outrem”, que os sinais apontam como fundo. Ora, conforme minha interpretação, a suposta invenção do sinal pelo *Homo naledi* viabilizou que o que antes estava apenas expressado agora pudesse ser fixado como “outridade” em relação ao espaço tempo-inercial.

Ato contínuo, depois do invento *naledi*, as formas de sinalização se diversificaram. Não apenas emergiram novos sinais, como também essas distintas formas de sinalização fizeram aparecer diferentes outridades. Algumas delas compartilháveis, o que significa dizer, reproduzíveis em diferentes formas de sinalização. Outras impossíveis de se reproduzir,

uma vez que relacionadas com a finitude dos corpos significantes, incluídos os próprios sinais. De onde se segue minha tese, que trago à discussão e segundo a qual, a narrativa é apenas uma forma de sinalização de uma outridade que, a sua vez, admite outras formas de sinalização. Trata-se, portanto, da sinalização de uma outridade que pode ser compartilhada em diferentes sistemas de sinalização, como é o caso das narrativas sobre o eu, sobre os deuses e sobre os dispositivos de subjetivação dos corpos. Afinal, tanto o eu quanto os deuses, assim como as tecnologias de governança dos corpos são outridades públicas, as quais, na esteira de Freud e Merleau-Ponty, respectivamente, gostaria de chamar de pulsões de vida ou formas do “outro”. Já o discurso é a sinalização de uma marca na qual se expressa uma outridade que não pode ser reproduzida por outras formas de sinalização, uma vez que o que nessa marca se expressa é da ordem da finitude da corporeidade do próprio sinal empregado.

Ora, gostaria de concluir, quando aquilo que se expressa em uma marca alcança ser sinalizado por diferentes sinais, os quais podem ser reproduzidos e compartilhados entre os diferentes corpos significantes, trata-se de uma outridade narrável ou narrativa. Por outro lado, quando o expressado em uma marca não pode ser sinalizado por diferentes sinais, já que corresponde à disrupção do próprio sinal, trata-se de uma outridade discursiva.

Conclusão: outridades narrativas e outridades discursivas

A conclusão à qual sou forçosamente conduzido pelo limite que me impõe o formato desse estilo de narrar, que é o artigo, é menos o resultado de um silogismo ou de outra

forma de inferência; e mais a apresentação de um programa de investigação no qual sigo trabalhando com o apoio de parceiras e parceiros no Brasil, Argentina, México e Espanha, muito especialmente. Ainda assim, tal como em qualquer narrativa, o que agora apresento à título de conclusão traz consigo as marcas de outras narrativas, algumas das quais apresentei aqui e que também se preocupam em compreender, nos dizeres produzidos por estudantes, pesquisadores profissionais, pacientes, especialmente por pessoas em situação vulnerável, o que neles se pode considerar uma construção pública ou a expressão de um acontecimento íntimo. E o resultado a que cheguei me mostra que, nos dizeres, o íntimo e o público não guardam relação com a suposta identidade dos falantes, mas com a forma segundo a qual os corpos significantes em cada dizer sinalizam uns aos outros. Se o que estiver sendo sinalizado puder ser reproduzido por outros dizeres, trata-se de dizeres narrativos, os quais são eminentemente públicos. Mas se o que estiver sendo sinalizado não puder ser reproduzido, como costuma acontecer na sinalização de corpos significantes cujas imagens (sejam elas semânticas ou não) se esvaem na direção da finitude, trata-se de discursos. E o que nas narrativas e discursos é sinalizado são modos muito distintos de apresentação dos outros corpos significantes ou, de igual maneira, dos corpos significantes como outros. De onde então propus, apoiado na tradição poética, mas também na leitura merleau-pontyana da escuta clínica psicanalítica, a diferença entre outridades narrativas e outridades discursivas. As primeiras correspondem à coexistência dos corpos significantes. A segunda, àquilo que entre eles se mostra íntimo, ou seja, que não se pode fixar ou

reproduzir, pois não é mais do que o fluxo desses corpos (e daquilo que neles se expressa) na direção da finitude.

Ou seja, as narrativas e os discursos são os modos pelas quais se apresentam as outridades – seja na clínica, na educação, no trabalho social, nos sistemas de “intimidade”... No modo narrativo, as outridades são públicas, dizem respeito ao âmbito da coexistência entre os corpos significantes que se reproduzem uns aos outros na forma de sinais. No modo discursivo, as outridades são íntimas, não porque pertençam a um continente privado (como um eu substancial, transcendental, pragmático ou psíquico...), mas porque correspondem a disrupção ou perda da materialidade dos corpos significantes e seus horizontes, o que inclui a desconstrução dos próprios sinais.

Para dizê-lo de maneira inversa, nos diferentes contextos em que os corpos significantes podem se transformar em sinais, a coexistência e a intimidade são as duas faces com as quais se apresentam as outridades. Enquanto coexistência, as outridades são narrativas. Enquanto intimidade, as outridades são discursivas. Já não se trata mais de pensar a comunicação, o contato, a transferência clínica ou qualquer outra forma de relação simbolizada, como se elas requeressem ao menos duas posições subjetivas. Trata-se, sim, de pensar essas modalidades de “relação” a partir das diferentes outridades que se exprimem num todo gestáltico chamado dizer e que os corpos significantes que se transformaram em sinais podem sublinhar uns nos outros.

As narrativas são as outridades sinalizadas pelos corpos como particulares, por exemplo, como “pessoas”. No âmbito

das relações clínicas, para aprofundar o exemplo, as narrativas são “significados pessoais” ou personalidades. Contudo, estes não são significados exclusivos, como se o significado pessoal pertencesse a uma identidade exclusiva ou singular. Ao contrário, o significado ou personalidade nos corpos particulares corresponde a sua dimensão pública. E para que se entenda a abrangência dessa inferência devemos levar em conta a diferença quantitativa que a lógica faz entre o universal (presente em todos), o particular (que é público, ou seja, algo que pode ser reproduzido por alguns) e o singular (que corresponde ao que não pode ser reproduzido, pois é único). Ora, as narrativas – enquanto domínio dos dizeres compartilhados pelos corpos – correspondem ao campo da convivência. Cada corpo significante pode reproduzir o outro, embora nenhuma reprodução seja uma repetição exata, o que também explica o que é a comunicação, ou seja, a cadeia infinita de tentativas de reproduções em decorrência da imperfeição de cada uma, o que gera uma diversidade de versões. As criações são justamente essas reproduções imperfeitas.

A particularidade que se partilha publicamente como coexistência corporal sinalizada, entretanto, nada tem a ver com singularidade. Afinal, a singularidade está relacionada a algo que não faz sentido e, portanto, não se pode reproduzir. É mais sobre as afecções corporais, ou ressonâncias afetivas desencadeadas na falência das narrativas ou na própria finitude dos corpos. Embora as narrativas sobre corpos possam ter como tema um afeto (isto é, posso tentar explicar isso que chamo de vergonha), tal afeto em si não se esgota na narrativa. E não porque a narrativa seja uma reprodução imper-

feita de outra narrativa, mas porque o afeto é sempre a desconstrução de algo corporal (como a descarga de energia muscular e hormonal), que é também a forma como o significado (pessoal partilhado) é desarticulado na forma de transbordamento, grito, esquecimento, silêncio. Eis aqui o discurso, que é sempre um afeto corporal, que é único ou singular em cada corpo, o que não significa que pertença a esse corpo, pois os afetos discursivos não podem ser detidos. São ressonâncias, o que significa dizer, o transbordamento do próprio corpo e eventuais narrativas (pessoais e públicas) rumo ao silêncio do esquecimento, o qual não pode ser compartilhado.

De onde se segue que, se o significado pessoal (ou semântico) narrado corresponde à dimensão da coexistência corporal (no sentido em que se diz que as pessoas podem narrar umas às outras), os afetos discursados (chorados, gritados, enfim, emocionados) correspondem à intimidade como finitude ou morte do sentido, tal como quando dizemos: “não sei dizer o que sinto quando a ansiedade chega até mim”.

O pessoal – nesse sentido – é “o outro” que se reproduz em cada corpo como pessoa particular, ou seja, a outridade que cada corpo reproduz narrativamente. Nesse sentido, se uma diferenciação entre estilos de narrativa puder nos ajudar, o que chamo de “meu conhecimento” não é mais que o conjunto de ficções incorporadas neste corpo que, a partir de então, passarei a chamar de meu, o que caracteriza um processo de aprendizagem, inclusive de uma narrativa chamada biografia. Já o que chamo de “minha crença” corresponde ao conjunto de rituais que compartilho com quem me ensinou a reproduzir uma personalidade narrativa fantástica,

por exemplo, uma divindade, a qual pode interceder diante da finitude que se impõe aos corpos em geral. Da mesma maneira, o que chamo de “meu desejo” é tão somente a pessoa fantasiada como “símbolo” daquilo que supostamente faltaria ao outro, o “sujeito” que ao outro poderia interessar, o sentido que presumivelmente o outro corpo (como outra pessoa ou “tu”) haveria de desejar ou precisar.

Por sua vez, o afetivo é “outrem”, aquilo que não pode ser narrado e, portanto, o que cada corpo sente como intimidade singular, ou seja, não reproduzível. Outrem nunca é o que se narra como “eu” ou como “tu”. Trata-se de um estranho, que não cabe ou se esgota em uma narração. Ele corresponde, por exemplo, à angústia frente à morte, assim como ao devaneio no âmbito do sonho, ou à excitação difusa no contexto de uma festa. Outrem é ressonância afetiva como passagem para a escuridão, ou para o fim, por exemplo, deste texto.

Abstract: In this article I propose a discussion on how it is possible to distinguish the intimate and the public in the context of saying. To address this problem, I want to develop an authorial hypothesis, which assumes that, in multiple sayings, the intimate and the public can be differentiated, if we can scrutinize in a saying what is narrated in it and what is discoursed in it. Based on linguistic-philosophical discussions about the distinction between narratives and discourses; and in the wake of Merleau-Ponty's readings of the psychoanalytic notion of autonomous symbolism as a drive, I propose to show that, in the field of speech, intimacy and coexistence are the two faces with which others present themselves, since, in the field of saying, others are nothing more than drives that speak and narrate. Hence, I propose the distinction between discursive otherness and narrative otherness. Intimacy concerns discursive otherness. Coexistence is related to other narratives. In both cases, it is an attempt to think about what is said beyond models based on the idea of self-evidence.

Keywords: Discourses; Narratives; Otherness; Intimacy; Coexistence.

Referências

BARTHES, Roland. *O grau zero da escrita*. Lisboa: Edições 70, 1997.

BARTHES, Roland. Le degré zéro de l'écriture. In: *Œuvres complètes: livres, textes, entretiens*. Paris: Seuil, 2002.

BARTHES, Roland. 1977. *Fragments de um discurso amoroso*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1981.

BATAILLE, Georges. *História do olho*. Trad. Eliane Robert Moraes. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*. Trad. Maria da Glória Novak e Maria Luiza Neri. Campinas: Pontes, 1988.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. Trad. Eduardo Guimarães et al. Campinas: Pontes, 1989.

BERGER, Lee. R. Lee Berger is only scratching the surface of his decades-long trail of discoveries. In: *National Geographic*. August 14, 2023(a). Disponível em: <https://www.nationalgeographic.com/impact/article/lee-berger-explorer-story>. Acessado em: 3 de maio de 2024.

BERGER, Roger Lee and Hawcs. *Cave of Bones: A True Story of Discovery, Adventure, and Human Origins*. Hardcover. August 8, 2023b.

BOSI, Alfredo. *O ser e o tempo da poesia*. São Paulo: Cultrix, 1977.

BRUNEL, P. *Éclats de violence; pour une lecture comparatiste des Illuminations d'Arthur Rimbaud*. Paris: José Corti, 2004.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan*. Sobre los límites discursivos del “sexo”. Barcelona: Paidós & Planeta, 2022.

CARREÑO, Antonio. Antonio Machado o la poética de la “Otredad”. In: *La Dialéctica de la identidad en la literatura contemporánea*. New Haven: Yale University Press, 1982.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo, Brasiliense, 1988.

DELEUZE, G. *Spinoza: filosofía práctica*. TusQuets, 2009.

DERRIDA, Jacques. Políticas da diferença. In: *De que amanhã...* Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

DERRIDA, Jacques. *De la gramatología*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 2008.

DESCARTES, René. Meditações Metafísicas. In: *Descartes*, Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*. Naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: Nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Trad. R. Sheridan. Londres: Routledge, 1995.

FREUD, Sigmund. ESB. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1970-2006.

FREUD, Sigmund. *A sexualidade na etiologia das neuroses* (1898), v. III. 1976(a).

FREUD, Sigmund. *O interesse científico da psicanálise* (1913). In: *Totem e tabu e outros trabalhos*. v. XIII. 1996.

FREUD, Sigmund. *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão* (1910). v. XI. 1970.

FREUD, Sigmund. *O prêmio Goethe* (1930). In: *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos* (1927-1931). v. XXI. 1974.

FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo: três ensaios* (1939). v. XXIII. 1976b.

FREUD, Sigmund. *L'homme aux loups*. Paris: PUF, 1954.

HARRIS, Zelik. S. (1951). *Structural Linguistics*. 8. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1969.

HEIDEGGER, Martin. (1926). *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1989.

LACAN, Jacques (1948). A agressividade em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998(a).

LACAN, Jacques (1957-8). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998(b).

LACAN, Jacques. (1960-1961). *O Seminário, livro 8: A transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992(a).

LACAN, Jacques (1969-70) *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992(b).

LACAN, Jacques (1972-3) *O Seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LISPECTOR, Clarice. (1943). *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro. Rocco, 2019.

MACHADO, Antonio. *Nuevas Canciones y De un cancionero apócrifo*. Edición de José María Valverde. Madrid, 1971(a).

MACHADO, Antonio. *Los complementários*. Madrid: Edición de Domingo Induráin, 1971(b).

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

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

MERLEAU-PONTY, Maurice. (1951) Candidature au Collège de France - Un inédit de Merleau-Ponty. *Revue de métaphysique et de morale*, v. 67, p. 401-409, 1962.

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

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Résumés de cours - Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Le concept de nature. Nature et logos: le corps humain. In: *Notes de cours: Collège de France - 1959-1961*. Paris: Gallimard, 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A natureza*. Texto editado por Dominique Ségler. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PESSOA, Fernando. *Livro do Desassossego*.: composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa. São Paulo: Brasiliense, 1989.

PRECIADO, Paul B. *Testo Yonqui*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2008.

RIMBAUD, Arthur. Rimbaud a Izambard. Charleville, 13 de maio de 1871. In: *Correspondência*. Trad. Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Topbooks, 2009.

ROUMY, Kristin. *¿Fueron estos hombres-simios los primeros en enterrar a sus muertos?* National Geographic. Publicado 06 junio 2023, 11:39 CEST, actualizado 21 Julio 2023, 14:15 CEST. Disponível em: <https://www.nationalgeographic.es/historia/2023/06/homo-naledi-primeros-enterrar-muertos-no-humanos>.

SAINT AUBERT, E. De l'Être brut à l'homme. Contextualisation de deux notes inédites de Merleau-Ponty. *Chiasmi International*, v. 7, p. 25-28, 2005.

SAINT AUBERT, Emmanuel de. Carne e espelho em Merleau-Ponty. Trad. Alex de Campos Moura. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, v. 9, n. 1, p.11-33, abr. 2012.

SARTRE, Jean-Paul (1957). *La transcendance de l'Ego*. Paris: Vrin, 1972.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein, 4. ed. São Paulo: Cultrix, 1972.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. *A natureza primordial – Merleau-Ponty e o logos do mundo estético*. Cascavel: Edunioeste, 2010.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. *A carnalidade da reflexão*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2019.

SIMPSON, Lexie. New Evidence Suggests Intentional Burials and Use of Symbols by Other Hominins Hundreds of Thousands of Years Before Homo sapiens. In: *National Geographic*. Acessado em: 25 de julho de 2023.

SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial, 2022.

WILLEMARD, Philipp. *A pequena letra em teoria literária: a literatura subvertendo as teorias de Freud, Lacan e Saussure*. São Paulo: AnnaBlume, 1986.