

## Introdução à noção de sustentação<sup>254</sup>

### *Introduction to the notion of lift*

Dr. Emmanuel de Saint Aubert<sup>255</sup>

CNRS, École Normale Supérieure, Archives Husserl de Paris

Tradutores: Rafael Barbosa e Lucas Bloc<sup>256</sup>

---

<sup>254</sup> O título original deste artigo é “Introduction à la notion de portance” e foi originalmente publicado na revista francesa *Archives de Philosophie*, vinculada ao instituto Centre Sèvres de Paris (SAINT AUBERT, E. de., “Introduction à la notion de portance”, *Archives de Philosophie* 2016/2, Tome 79, p. 317-343). A Revista AORISTO agradece a *Revue Archives de Philosophie* pela cessão dos direitos autorais quanto a essa tradução.

<sup>255</sup> E-mail: [e.dsta@free.fr](mailto:e.dsta@free.fr). Agradeço às diferentes instituições que me permitiram expressar e aprofundar esta reflexão – a começar pela Faculté d’éducation de l’Université Montpellier 2, l’Université Saint-Louis de Bruxelles, l’École française de Daseinsanalyse, le Master de Psychologie Clinique et Psychopathologie du Sportif de l’Université Paul Valéry – Montpellier 3, le Centre Sèvres, l’Université Charles de Prague et les Archives Husserl de Paris. Através e para além das instituições, tenho inúmeras pessoas que gostaria de expressar minha gratidão. Antes de tudo, o grupo de professores especializados que eu tive a chance de conviver desde longos anos, mas também Raphaël Gély et Laurent Van Eynde, Philippe Cabestan, Brigitte Leroy-Viémon e Jeanine Chamond, Antoine Cavalié e Isabelle Bochet, Guy Petitdemange e Laurent Gallois, Benedetta Zaccarello, Dorothée Legrand (Emmanuel de Saint Aubert).

<sup>256</sup> E-mail: [r.bassobarbosa@gmail.com](mailto:r.bassobarbosa@gmail.com). Os tradutores observam que a palavra “portance” possui uma respectiva em nossa língua, mas raramente usada. Não querendo criar um neologismo, nós decidimos escolher um termo mais próximo ao sentido dado pelo autor ao conceito de “portance”. Baseando-se nas traduções espanhola e inglesa do termo, também optamos pela palavra sustentação. Esta escolha é também resultado de longa conversa entre nós e o autor do texto. Além disso, destacamos que “sustentar” em nossa língua também pode expressar o gesto de uma mãe que sustenta no colo uma criança, uma pessoa que se autosustenta, o leite materno que sustenta o bebê, ter o seu próprio sustento. Sem falar nas discussões contemporâneas sobre desenvolvimento sustentável, economia sustentável, etc. Assim, ainda que um neologismo “portance” pudesse significar apropriadamente o sentido empregado pelo autor, preferimos usar uma palavra comum de nosso cotidiano que, ao ser aplicada, permite a apresentação de novos sentidos de leitura do próprio cotidiano (NT).

## RESUMO

Tentamos aqui introduzir a necessidade, o sentido e as questões antropológicas de uma nova noção de “sustentação”. Esta reflexão procede de um duplo contexto, clínico e filosófico, que interroga a base carnal do desejo. A partir de uma fenomenologia em diálogo com a psicologia, a psicanálise e a filosofia da educação, a noção de sustentação aborda os fundamentos mesmos de nossa abertura ao mundo e ao outro.

## PALAVRAS CHAVE

Sustentação; Corpo; Percepção; Fé; Desejo; Fenomenologia; Educação; Psicanálise.

## ABSTRACT

We attempt to introduce the necessity, meaning and anthropological issues surrounding a new concept, “lift” [portance]. This thinking stems from both a clinical and philosophical background that explores the carnal (fleshly) foundation of desire. From a phenomenology in dialogue with psychology, psychoanalysis and philosophy of education, the concept of lift addresses the very foundations of our openness to the world and to others.

## KEYWORDS

Lift; Body; Perception; Faith; Desire; Phenomenology; Education; Psychoanalysis.

## RESUMÉ

Nous tentons ici d'introduire la nécessité, le sens et les enjeux anthropologiques d'une nouvelle notion, la « portance ». Cette réflexion procède d'un double contexte, clinique et philosophique, qui interroge l'assise charnelle du désir. À partir d'une phénoménologie en dialogue avec la psychologie, la psychanalyse et la philosophie de l'éducation, la notion de portance aborde les fondements mêmes de notre ouverture au monde et à autrui.

## MOTS-CLÉS

Portance; Corps; Perception; Foi; Désir; Phénoménologie; Éducation; Psychanalyse.

## INTRODUÇÃO CONTEXTO CLÍNICO

O presente trabalho faz parte de uma reflexão em curso e de um livro em preparação consagrados à noção de sustentação. Esta reflexão tem como seu solo primeiro um diálogo e um engajamento com diversos profissionais, de diversas áreas, dedicados ao acompanhamento de pessoas com necessidades especiais, ou mesmo com alguma fragilidade – isso quer dizer que dialogamos com “professores especializados”<sup>257</sup>, psicólogos clínicos, psicoterapeutas e psicanalistas. Os desafios, bem como as implicações, da noção de sustentação, quer sejam antropológicos, clínicos ou educativos, são numerosos e não poderia abordá-los todos aqui. O espaço deste artigo é limitado e minha intenção é contextualizar e introduzir, e não demonstrar ponto por ponto<sup>258</sup>. Tentarei, na medida

---

<sup>257</sup> NT: no contexto da educação francesa, “professores especializados” diz respeito à profissionais com formação acadêmica (em diversas áreas) e específica designados para trabalhar no acompanhamento de diversas pessoas com necessidades especiais. O terreno de atuação destes profissionais é bem amplo e diverso, tratando-se de profissionais que trabalham com educação formal, ajuda a família, presídios, centros de referência terapêutica, etc.

<sup>258</sup> Para um aprofundamento complementar, mais diretamente tético e especulativo, consultar meu artigo: Saint Aubert, E. de. “La

do possível, propor uma terminologia simples, alimentada de metáforas – este registro figural é inevitável e essencial ao tema mesmo, considerando suas próprias dificuldades epistemológicas.

### A) PARA ALÉM DO COGNITIVO E DO AFETIVO: IR AOS FUNDAMENTOS DO NOSSO SER-NO-MUNDO

Se, de um lado, as minhas publicações universitárias são consagradas à filosofia e, em particular, à filosofia de Merleau-Ponty, por outro, eu sou engajado na formação de psicólogos clínicos e faz 17 anos que trabalho com a formação de “professores especializados”. Esta era minha atividade plena antes de integrar o CRNS (Centre National de la Recherche Scientifique) e, ainda hoje, permanece como um complemento importante do meu trabalho como pesquisador. O universo desconhecido dos professores que trabalham junto às crianças e adolescentes com grande dificuldade é de uma riqueza humana extraordinária e envolve as diversas realidades institucionais.

---

chair ouverte à la portance de l'être”, *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 23, 2015, p.165-182.

O termo “dificuldade” é propositalmente vago, uma vez que ele se aplica tanto às fragilidades cognitivas, afetivas e comportamentais, quanto ao campo da doença, que envolve o deficiente físico ou mental<sup>259</sup>.

A realidade deste campo profissional, frequentemente difícil, nos coloca em discrepância com certo ambiente cognitivista. Estamos em face de um universo humano no qual tentamos compreender suas fragilidades e o disfuncionamento da inteligência, elevada ao mais alto ponto das questões sobre o corpo (do esquema corporal, da imagem do corpo e suas diversas feridas), da confiança (da perda de confiança em outrem, em si, na relação com o mundo, na matéria), da pulsão (que se exprime aqui em totalidade, em suas características conservadoras e fragmentadas) e do desejo, (frequentemente abafado e desencorajado, do desejo de conhecer ao desejo de viver). Um universo que é, por vezes, também uma questão de abandono, de violência e de maus-tratos.

---

<sup>259</sup> Desde as crianças autistas, os jovens com síndrome de Down até aos adultos na prisão, passando pelos adolescentes em conflitos com a lei, pelas crianças hospitalizadas, sem esquecer a Rede de Apoio Especializada aos Alunos em Dificuldade (RASED), para a escola primária, as Seções de Ensino Geral e Profissional Adaptada (SEGPA), para o colégio, entre outros.

Fenômenos que abordamos juntos, de maneira teórica, mas também dentro de diversas situações que colocam à prova os diversos dispositivos mais concretos.

Constatamos, de imediato, os limites da dicotomia habitual entre *cognitivo* e *afetivo* ou, pelo menos, a necessidade de não os tomarmos como categorias estanques, correndo o risco de tornar incompreensíveis as relações irreduzíveis da inteligência com a confiança, com o desejo, ou ainda de reduzi-los a sentimentos fechados e desprovidos de sentido, às dimensões energéticas e não estruturantes, perdendo de vista sua natureza intencional e relacional. Uma das nossas preocupações principais é contribuir para fazer renascer a confiança e o desejo, não primeiramente como emoções, mas como elementos essenciais de nossa unidade pessoal, de nossa abertura ao mundo e de nossa relação com o outro. Somos também rapidamente conduzidos a compreender o quanto as primeiras referências estáveis, os primeiros invariantes encontrados em seu desenvolvimento como seres humanos, se apresentam abaixo do acesso à *representação* – a qual está estreitamente ligada à construção disso que Piaget chamava de permanência do objeto. Ao lado da estabilização das coisas em objetos

(cuja permanência é um traço definidor), o ser humano encontra seus primeiros apoios em um outro tipo de permanência, a do outro: no experimentar em uma forma de consistência e constância do outro, da fidelidade de sua presença, vivida na mesma carne e mesmo na sua ausência. Esta permanência mais fundamental, começada no corpo a corpo do contato maternal, sendo aprofundada pelos gestos da palavra do outro, é precisamente esta relação direta que nomearei aqui de “sustentação”.

A lacuna teórica que vivemos se desdobra, às vezes, em um atraso institucional. Por diversas razões, em parte fundadas, a instituição educativa, bem frequentemente, parece querer limitar o vínculo educativo a uma comunicação de representação entre espíritos pensantes, parece desconfiar da possível radicalidade da relação humana, bem como das dimensões corporais fundamentais do nosso ser-no-mundo. Consideremos aquele que é mais que um exemplo, o tocar. Não é raro encontrar hoje diversos pressupostos, mais ou menos explícitos, sobre este tema que tendem no sentido do interdito: como se tocar (o outro) implicasse sempre uma interação pulsional (para não dizer libidinal), como se tocar fosse sinônimo de invasão, de agressão ou mesmo de violência, ou ainda como se tocar (a matéria)

fosse perigoso (a obsessão da segurança contemporânea tende a afastar das escolas a dimensão do trabalho manual, a desmaterializá-la em benefício de um obscuro conceito de tecnologia). Estes pressupostos são, em parte, fundados, mas somente em parte. A realidade cotidiana dos professores especializados lhes mostra que a implicação do senso-motor, em geral, e do toque, em particular, é inevitável e essencial. Alguns estudantes procuram este contato (incluindo os de maneira violenta) até encontrá-lo. O tocar é uma dimensão antropológica fundamental que nós temos que assumir e trabalhar; em particular, refletindo sobre as modalidades de um tocar não incorporante (de um plano libidinal), mas reincorporante, que (re)oferece ao outro seu lugar e mesmo o “recoloca em seu lugar”, o acolhe e lhe prepara um lugar com e entre os outros, o reintegra<sup>260</sup>. E também, mais amplamente, cultivando e analisando diversas maneiras de entrar no corpo a corpo com a matéria, com os elementos naturais e com os seres vivos: a caminhada, a jardinagem, o cultivo de animais e

---

<sup>260</sup> Isto implica uma reflexão sobre o exercício da autoridade, ou ainda sobre o engajamento do corpo nas atividades esportivas - esportes coletivos (como o rúgbi), esportes de combate, (boxe, esgrima, etc.).

plantações, o trabalho manual – os trabalhos de oficina – atividade, por vezes, essencial nas instituições onde estes profissionais atuam.

## **B) A PALAVRA NÃO É SUFICIENTE**

Além do ensino especializado, a dimensão do engajamento corporal é trabalhada em diversos recursos do acompanhamento das crianças, adolescentes ou adultos sofrendo de transtornos psicológicos, em complemento ao seu acompanhamento psiquiátrico, psicológico ou psicanalítico. Este acompanhamento, pontual ou permanente, pode passar pelo acolhimento em uma família, pelas atividades manuais e também pelas diversas formas de imersão em um ambiente de plena natureza, podendo complementar os vários modos de ajuda em que estas pessoas se beneficiam, sustentados, muitas vezes, na palavra e no auxílio medicamentoso.

A fala certamente engaja o corpo e os psicotrópicos têm sobre ele um impacto direto. Mas aqui, o corpo, e com ele a pessoa em sua totalidade, está implicado de modo diferente, desde as tarefas cotidianas mais banais, em um tecido familiar relacional que não deixa de reativar as dimensões mais arcaicas (e frequentemente, também as mais machucadas) de uma

história pessoal, e em um engajamento corporal que, se é evidentemente adaptado a cada um, pode ser particularmente intenso no esforço e/ou na duração – desde a marcenaria até as caminhadas em altas montanhas, passando por outras atividades. Isto que recai, inclusive, tanto sobre o metabolismo (segundo um impacto fisiológico inextricavelmente ligado a um impacto neurológico) quanto sobre a fala (seja no ato da fala seja na escuta da fala do outro). O silêncio, a escuta e a fala podem ser vividos de modos diferentes segundo o contexto no qual se encontram e é necessário sublinhar, ao mesmo tempo, todas as diferenças e a complementaridade entre os diversos dispositivos psicoterapêuticos “clássicos”, isto pode ser escutado e expresso nas atividades ou situações de vida que acabo de invocar<sup>261</sup>.

A palavra é essencial, é vital, mas não é suficiente, ou ao menos não é suficiente por ela mesma. E tudo depende, principalmente, da maneira como ela é expressa, recebida e concebida em seus prós e

---

<sup>261</sup> Atentemos ao que poderia ser o silêncio, a escuta e a fala destes que caminham e acampam durante vários dias, que navegam, que constroem juntos um edifício: isto que pode estar no entorno da mesa da família ou, ainda, em uma noite ao redor do fogo para estes cujo o corpo está, ao mesmo tempo, faminto e saciado.

contras - especialmente em sua relação com o corpo, com o silêncio e com a linguagem. A relação com o outro não pode passar apenas pela fala e não pode se realizar unicamente no face a face; às vezes é impossível que ela se mostre dessa maneira. Mais amplamente, nosso ser-no-mundo é do princípio ao fim marcado pelo desafio e expectativa da relação com o outro. Entretanto, existe também a necessidade de se desenvolver parcialmente fora de uma relação *direta* com o outro, em um corpo a corpo com os elementos do mundo, incluindo um corpo a corpo solitário, aparente solidão que pode ser condição paradoxal de saída da solidão.

## **C) TRABALHAR NOSSA RELAÇÃO AMBIVALENTE COM A INDETERMINAÇÃO**

Todo ser humano é regularmente confrontado com o que o ultrapassa, com o que escapa, em parte ou totalmente, da sua percepção, do alcance de seu corpo, da sua compreensão ou do seu desejo, da sua capacidade de entrar em relação. Os alunos “dos professores especializados” são como nós todos, mas com uma recorrência mais forte e com uma maior fragilidade. Como nós, eles têm que enfrentar as realidades sem

poder fazê-las de “objetos” no sentido de Piaget e que são o que Henri Wallon e Merleau-Ponty, em seguida, nomearam de “ultracoisas” (SAINT AUBERT, 2016). Ora, as ultracoisas têm virtualidades contrárias, ainda que nossa relação com elas seja ambivalente. O desconhecido e o invisível, o indeterminado e o inacessível são motores maiores da inteligência e do desejo, mas eles podem, ao contrário, também travá-lo ou abafá-lo. Frequentemente são as mesmas realidades que podem engendrar, de modo separado ou todos de uma vez, moção ou bloqueio, desejo e angústia, as mesmas dimensões do real que podem nos desencorajar ou nos fazer desistir, (por excesso de frustração, de adversidade ou falta de sentido), e que podem, por outro lado, suscitar ou ressuscitar em nós o desejo de conhecer, de entrar em relação, a força de agir. Se uma “ultracoisa” pode se manifestar em nós como profundidade inesgotável e como mistério a investigar, ela pode também se revelar abismo vertiginoso e falta de sentido impenetrável, na ameaça de fusão ou de separação destrutíveis. O inacessível se faz, então, ab-soluto, simbolização impossível e ausência de laço. Ele nos conduz a um imaginário invasor que ameaça confundir a percepção e dificulta o pensamento, fragilizando, assim,

nossa relação com o real.

As “ultracoisas” podem ser, assim, fontes disto que nomeamos como “sustentação” e “anti-sustentação”. Elas são capazes de desestabilizar nosso ser-no-mundo, dispersando as coisas no caos e nos envolvendo nele, mas, igualmente, são capazes de mantê-las juntas e nos manter com elas. Podem nos jogar no vazio e, ao inverso, nos manter fora do vazio – tal como a água, elemento que pode tanto afogar quanto sustentar, ou seja, pode angustiar a criança que receia se afogar e sustentar o desejo do navegante que ela poderá ser, talvez, um dia. Este último exemplo não é insignificante: encontramos as virtualidades contrárias – e nossa ambivalência consequente – na nossa relação com cada um dos elementos naturais no qual Bachelard soube restituir o imaginário (o ar, a água, a terra e o fogo), mas também em muitas outras situações que solicitam as dimensões mais significativas da nossa relação com o mundo<sup>262</sup>. Às vezes, o limite entre as virtualidades contrárias é mal desenhado; a fronteira pode ser

tênue entre o abismo e a profundidade, entre o não-sentido e o mistério e, conseqüentemente, entre o cair e o levantar, a vertigem e a verticalidade, a angústia e o desejo. Um pode se transformar no outro, numa reversibilidade iminente.

Diante de todo tipo de relação de ajuda entre as pessoas em desenvolvimento e/ou em dificuldade – começando na educação (o que inclui, por vezes, as dimensões aparentemente mais cognitivas da aprendizagem) e nas diferentes formas de acompanhamento do outro em psicoterapia ou psicanálise –, um dos maiores desafios é, precisamente, o de ajudar o ser humano a passar de um lado para o outro em sua ambivalência em relação às “ultracoisas”. De passar da vertigem ao aprofundamento, da dúvida à confiança, da angústia ao desejo. Ou, ainda, ultrapassar a contradição da ambivalência, pois muito do vertiginoso permanece na profundidade do mistério, da dúvida na adesão confiante, e o desejo não é incompatível com uma forma de angústia, latente, mas não transbordante. A “sustentação”, aqui, é uma alavanca essencial que já percorremos, evocando uma permanência do outro mais fundamental que a permanência do objeto piagetiano. Estes primeiros apoios precisam ser encontrados,

---

<sup>262</sup> A começar pela relação com os outros, especialmente em relação às figuras parentais - desde a mãe envolvente e que fornece comida, até a mãe devoradora e sufocante, desde o pai que sustenta e ajuda a perseverar até o pai severo, esmagador e desencorajante.

renovados e reforçados pelo gesto e pela fala de outro, mas também através de todas as dimensões de nosso corpo a corpo com o mundo, em particular, sem negligenciar o que se realiza diretamente na percepção, no exercício da sensomotricidade

Ora, os dispositivos evocados precedentemente são meios de trabalhar nossa relação ambivalente com a indeterminação e com o inacessível. Uma relação com as ultracoisas que pode admitir múltiplas mediações – aquelas dos “super-objetos” que são os objetos transicionais (coisas sobredeterminadas que nos ajudam a encarar a indeterminação), aquela, em especial, do instrumento, mas também o engajamento conjunto com o corpo do outro, investido em um projeto comum, na realização de tarefas comuns ou complementares. Tais dispositivos, em particular aquele da oficina, do artesão ou do artista, não solicitam primeiramente a fala, mas os (outros) gestos do corpo, e favorecem uma relação com o outro que não é o face a face da maior parte das psicoterapias, nem o “deitar” no divã, mas um lado a lado passando por uma confrontação comum com matéria ou com a natureza, em uma adversidade compartilhada, em uma forma de intercorporeidade não libidinal articulada sob um

terceiro incluído que não é uma pessoa humana – mas a matéria a moldar, o edifício a construir, o terreno a cultivar, a montanha a escalar, o deserto a atravessar, etc. Em conjunto com uma relação dual eu-outrem, eles permitem reativar e aprofundar uma “sustentação” comum – ser juntos levados por –, ao mesmo tempo arcaico e derradeiro, fundamento e horizonte de todo vínculo<sup>263</sup>.

## 2. CONTEXTO FILOSÓFICO

Mesmo se, inicialmente, minha reflexão sobre a sustentação não tenha surgido com ou contra um autor e se aprofunde gradativamente, me parece útil introduzi-la em contraste com o pensamento de Maurice Merleau-Ponty, pois a “sustentação” é, ao mesmo tempo, convocada e ausente nesta filosofia, o que nos permite continuar a desenhar um quadro problematizante. Tentamos, então, esboçar, após alguns tópicos sumários sobre esta filosofia, a maneira pela qual a noção de “sustentação” pode ser situada em relação a ela. Através deste esboço, será compreendido o quanto minha cumplicidade, bem como minhas

---

<sup>263</sup> Sobre a “sustentação comum” e o ser-com, consultar novamente o artigo: Saint Aubert, E. de. “La chair ouverte à la portance de l'être”, *Alter. Revue de phénoménologie*, nº 23, 2015, p.165-182.

dúvidas e minha insatisfação frente a este pensamento, está ligada com o contexto clínico que acabo de evocar.

## A) O CORPO ABERTO AO SER. UM PERCURSO COM MERLEAU-PONTY

Fenomenólogo do corpo mais que da consciência, Merleau-Ponty admite a “carne” como conceito central de seu pensamento com uma concepção bem pessoal – particularmente marcada por uma grande atenção dada ao desenvolvimento das teorias do esquema corporal ou da imagem do corpo na neurologia moderna (em particular de Paul Schilder), pelo trabalho da psicologia da forma e da psicologia do desenvolvimento (Henri Wallon, e ainda mais Jean Piaget), sem esquecer a psicanálise, da qual Merleau-Ponty tem uma compreensão fina, ainda que possa ser considerada uma leitura um tanto truncada<sup>264</sup>. Com a carne, o pensamento de Merleau-Ponty gravita também no entorno de dois outros conceitos essenciais, a *percepção* e o *ser*. Deste modo, esta filosofia é rica de uma antropologia

latente e esboça uma ontologia que lhe é indissociável: um pensamento do ser humano como carne, corpo animado e corpo que anima, na relação com o mundo e com o outro. Em relação com o que nos é efetivamente e positivamente dado, mas também com o que não é, ou ainda não é, ou não é completamente – com o que permanece indeterminado, inesgotável, misterioso; com uma profundidade e horizontes sinônimos do ser.

Para Merleau-Ponty, o homem é um nó de relações e a sua maneira mais fundamental de entrar em relação é a *percepção*. Mais fundamental, mas também, no sentido da mais verdadeira, da mais sólida e da mais radical. Portanto, a mais elementar. Progressivamente, com várias descobertas: (a) A percepção solicita todo o corpo, convoca o conjunto do esquema corporal (começando por suas dimensões motoras) e nos abre a uma coexistência profunda com o ser percebido, o que Merleau-Ponty descreve muito cedo como “acoplamento” e “comunhão”. Intrinsecamente passiva e ativa, a percepção implica um duplo investimento agressivo de mim no ser percebido e dele em mim, uma “invasão” recíproca, um “comércio” carnal. Para resumir esta radicalidade de sua concepção

---

<sup>264</sup> Sobre esta herança complexa do conceito de carne, conferir minha obra: Saint Aubert, E. de. *Être et chair I. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*. Paris, Vrin, 2013.

da vida perceptiva, Merleau-Ponty privilegia uma noção que ele empresta livremente da psicanálise: a percepção engaja uma relação de *incorporação*. (b) A percepção já é expressão, nós não podemos perceber sem nos abrir ao mundo e nos exprimir, sem desvelar e entregar, em parte, aquilo que nós somos – um testemunho de nossa identidade, tal como nossa maneira de ser na relação com o mundo, em suma, uma expressão do nosso estilo. (c) A percepção já seria um modo de *desejo*, desejo concebido como investimento, troca entre o dentro e o fora, tensão conquistadora e verticalizante (“surgimento”), princípio de animação pessoal aberto à indeterminação (à profundidade, aos horizontes, ao inesgotável). (d) A percepção implicaria, enfim, para se ter sucesso, uma última maneira de engajamento: uma atitude de abandono e consentimento, um ato de *fé* – isto que Merleau-Ponty nomeia de “fé perceptiva”, que ele distingue, imediatamente, de uma adesão fusional e cega, vendo-a intrincada com uma postura fundamentalmente interrogativa.

Incorporação, expressão, desejo, fé e interrogação. Estas descobertas nos afastam da apreensão espontânea que se pode ter da percepção como pura receptividade e simples passividade: passiva-ativa, a vida

perceptiva implica uma dimensão motora, solicita uma parte de consentimento e de doação, engaja uma forma de investimento e de agressividade. Esta fenomenologia da percepção vem assim informar a concepção do que Merleau-Ponty nomeia nossa *abertura* – uma tal capacidade do ser humano de perceber e o que está implicado nela poderia, inclusive, desenhar uma diferença antropológica. Quanto mais Merleau-Ponty trabalha o sentido e o alcance de nossa vida perceptiva, mais ele compreende o quanto “antes de ser razão a humanidade é uma outra corporeidade”, “uma outra maneira de ser corpo” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 269). A carne é esta maneira singular de ser corpo, cujo traço mais essencial é existencial: é capacidade de abertura ao outro e ao mundo em uma incorporação desejante, mas também capacidade de resistência da indeterminação (e não primeiramente capacidade de construção e posse do sentido em suas representações). Isto é o que Merleau-Ponty nomeia nossa abertura à profundidade (do ser), “nossa abertura ao ser”.

Esta filosofia da carne resulta naturalmente em uma ontologia (o sentido do ser para nós, na nossa relação com ele e não o ser enquanto ser, o ser em si). Esta filosofia não vem como um complemento de um registro

antropológico, ainda menos o renegando, mas através dele e como seu necessário ponto de conclusão – ela é um horizonte sem o qual a antropologia se necrosa e perde a essência do ser humano. A concepção do ser, traçada por Merleau-Ponty, está evidentemente em uma ligação estreita com sua abordagem da vida perceptiva. Ela se desenha, primeiramente, de maneira negativa na confrontação recorrente de Merleau-Ponty com Descartes, Sartre e Piaget<sup>265</sup>. Sua abordagem positiva passa para uma série de tentativas figurais e nocionais que coincidem sem, para tanto, resultar em nenhum tratado, deixando-nos com um pensamento inacabado. (a) A primeira palavra do ser foi, para ele, a “existência”, segundo uma veia existencialista que não será jamais renegada. A existência contra o objeto (retomando o gesto de Gabriel

---

<sup>265</sup> O ser não é *separado* (não há inacessibilidade de um absoluto recluso em uma transcendência para o alto, não é *objeto* (ele não é construído e não é perfeitamente determinável), ele escapa da *representação* (não se saberia reduzi-lo a uma superfície que se pode sobrevoar ou projetar), e não está *preenchido* ou *acabado* (não há absoluta plenitude e inteira positividade pelas quais Merleau-Ponty resume o ser sartreano, ele não é uma presença total e esmagadora, ele não é unívoco e não tem a falsa eternidade do Ser acabado. Em suma, como Merleau-Ponty gosta de salientar, o ser não é um *ídolo*, e uma vocação essencial da filosofia é, justamente, para ele, a de denunciar os falsos absolutos.

Marcel), o “ser selvagem” e bruto (e não construído), a profundidade e o horizonte (e não a superfície e o fechamento da objetividade), sem esquecer a “Natureza” – o “verdadeiro fora” que nos sustenta e nos resiste, escapa a nossa subjetividade e permite que a nossa liberdade se construa. (b) Fora, o ser está também no dentro, um ser de infraestrutura, matricial, invisível que sustenta o visível, mas também “o torna visível” e, assim, se expressa e nos expressa (tais como as sombras ou o seu inverso, ao mesmo tempo, silenciosos e expressivos). (c) Nem confundido nem separado, o ser é, assim, fundamentalmente um laço conosco e com todas as coisas; laço dos seres, ele nos “mantém” e nos “mantém juntos”, “mantém todas as coisas juntas”. (d) Sustentando toda a coexistência, ele é o que nasce e nos faz nascer, o que nos faz co-nascer<sup>266</sup>. Vertical, ele nos faz “surgir” e nos faz existir. (e) Desenvolvendo essa dinâmica do envolvimento e do engendramento, o ser permanece inesgotável – o que nunca terminamos de explorar, de desejar e de conhecer

---

<sup>266</sup> NT: Em francês foi utilizada a palavra “*co-naître*” que remete tanto ao sentido de co-nascer, quanto ao sentido de conhecer a partir do verbo em francês “*connaître*” que, na fala, ganham a mesma entonação. Neste trecho, o autor joga com a sintaxe dos dois verbos: co-nascer e conhecer.

("profundidade", "horizonte" e "mistério") - mas também que é lacunar, inacabado (atravessado por buracos, por ocos, "em farrapos"); "abaixo", e mesmo "ferido", ele tem "necessidade de nós". Necessidade de que nós o expresemos e o figuremos ao nosso redor, que o façam os vir à tona - desde a menor percepção, no trabalho silencioso do desejo, até o gesto do pintor e do poeta. Em resumo, o ser é a direção para a qual se abrem, fundamentalmente, nossas diversas potências de animação - a percepção e a motricidade, a inteligência e o desejo, começando nas suas dimensões de espanto e interrogação, de consentimento e de fé. O ser é isto para o qual a carne se abre.

Merleau-Ponty não hesita em fazer uso de metáforas que prolongam os gestos da carne no corpo glorioso da fala. Querendo desenhar o duplo envolvimento e o engendramento recíproco que nos liga ao outro e ao ser, ele privilegia as figuras do laço agressivo e desejante - a invasão e o entrelaçamento, o acoplamento e a pregnância. Ele também introduz tardiamente outra figura: o surgimento, nas virtualidades complementares. O surgimento evoca um acesso a verticalidade na libertação de uma imanência potencialmente mortífera, a saída

de uma forma de incorporação, tão presente no acoplamento e na pregnância, assim como na abertura aos horizontes e na profundidade do mundo. Figura do corpo humano que se reúne e se abre à indeterminação do ser, até na adversidade - na ereção do corpo, a insurreição e ressurreição do desejo - ela é a figura por excelência do nascimento. O dossiê manuscrito de Merleau-Ponty "L'introduction à l'ontologie" (inédito), cuja sua morte prematura deixara em construção, se abria para uma fórmula programática particularmente forte:

o problema do ser se volta para esta dobra onde aparecemos surgindo do ser e destinados ao ser. [...] A ontologia consiste em formular este nascimento e co-nascimento, em encontrar um para além do naturalismo e do idealismo, em tomar o homem como ele verdadeiramente é: não como um esboço de uma subjetividade absoluta, mas como um surgimento, luz no topo deste incrível arranjo que é um corpo humano (MERLEAU-PONTY, 1958, f. 128).

A noção de *sustentação* pretende exatamente contribuir para pensar as condições de possibilidade deste surgimento e de nosso *co-nascimento*.

## A) O DESEJO EM QUESTÃO

O longo contato com esta filosofia inacabada nos torna pouco a pouco sensíveis aos seus horizontes impensados, aos seus prolongamentos possíveis, assim como às suas lacunas. Diante do quadro oferecido por esta filosofia da carne – consagrada a uma coexistência radical, corpo tomado na verticalidade do ser e aberto à sua profundidade em uma incorporação desejante –, qual pode ser nossa insatisfação? É bem pertinente e fecundo considerar o ser humano não primeiramente como consciência ou razão, mas como uma maneira típica de ser corpo: o estilo de sua carne (o estilo que é sua carne) caracterizado pela possibilidade de uma abertura surpreendente de sua percepção do outro e do mundo. O ser humano é um ser carnal consagrado às modalidades radicais de relações iniciadas na vida perceptiva: convocado a ser-com, ao mesmo tempo, fundamental e último, até o ápice da comunicação com o outro. Mas Merleau-Ponty não nos fornece todos os modos de pensar esta coexistência. Ao que ele nomeia como “incorporação”, “acoplamento” ou “comunhão” falta precisão. Ao que ele entende pelo “desejo” mereceria uma análise mais desenvolvida e mais fina. Por outro lado, não é certo que a incorporação e o desejo bastam

para tomarmos consciência da amplitude e da radicalidade de nossa vida relacional. Sejamos um pouco mais precisos: nossas relações não são todas incorporação<sup>267</sup>; o corpo libidinal não é o todo da carne, todo desejo não é libidinal; e, mais importante ainda, o desejo não é suficiente a ele mesmo.

A noção de desejo se insere em uma tradição mais complexa, uma ampla cultura – filosófica e, mais ainda, literária e religiosa – que sedimenta séculos de pensamento e de experiência humana. Mas é também uma noção moderna, relativamente recente na forma em que é isolada e destacada, no lugar de primeiro plano que pode assumir nas ciências humanas

---

<sup>267</sup> O último Merleau-Ponty se mostrou fascinado pela dublagem ativo-passivo e pela reversibilidade fora-dentro da incorporação – o melhor que a psicanálise nos trouxe, segundo ele –, sem, apesar disso, ter verdadeiramente analisado este processo, conferindo nele espontaneamente uma dimensão relacional e um alcance existencial que são um pouco defasados em relação à sua acepção propriamente psicanalítica. Poder-se-ia mesmo dizer que ele menos definiu a incorporação do que, excessivamente, a generalizou. No entanto, sem tirar todas as consequências dela, Merleau-Ponty traçou regularmente um caminho para pensar a incorporação (ou de qualquer outra concepção desta), especialmente através de suas análises da visão em profundidade ou, ainda, da sua noção de “fé perceptiva” – pistas essenciais para o seu pensamento mais tardio.

e, principalmente, para a psicanálise e para certos filósofos. Ela está, então, revestida de virtudes, ainda que permaneça como conceito, frequentemente mal definida. Extremamente atraente em função da sua significação geral, acompanhada por todo um imaginário de satisfação e de força (incluindo quando se diz repetidas vezes que o desejo não pode ser satisfeito), ela tende a ocupar uma função central na extensão total e a ser dotada de uma potência mágica. Contudo, não está assegurado que ela seja suficiente para dar conta do campo da relação com o outro, do tecido integral do nosso ser-no-mundo, do que nos anima e sustenta nossa identidade e, mais simplesmente, da clínica propriamente. Tendendo a substituir o desejo por uma noção vizinha e que se renunciou a pensar – o “amor”, de tão difícil conceitualização – e a designar em nós o princípio fundamental de nossa animação, se não o princípio da vida mesma, ele se encontra inflado de tal potência que se poderia crê-lo autossuficiente. Nesta sobredeterminação antropológica, senão ontológica, não se tem certeza de que alguns pensadores modernos do desejo, diversos e por vezes incompatíveis, estejam livres de uma definição fantasiosa – como aquela de uma potência mesma. Uma

absolutização do desejo pode ser uma maneira sutil de evitar de pensá-lo e vivê-lo verdadeiramente, o que implicaria afrontar nossas feridas, senão nossa impotência.

O romantismo não é estrangeiro para a gênese desta aventura moderna, de suas ambiguidades e dos seus possíveis impasses. O herói romântico, crendo-se animado de um desejo infinito que tem, sobretudo, os traços da pulsão – “eu sou uma força que se lança” –, desenvolve um subjetivismo total onde o desejo não teria peso, suspenso em uma autogeração e autosustentação, não admitindo nenhum outro princípio ontológico que ele mesmo. Desejo transcendente de um sujeito que se encontra, assim, definido, ele está, paradoxalmente, desconectado da sua relação com o ser. Ele não é mais nem desejo de ser, nem mesmo desejo de ser-com, mas um desejo de ser que se autocoloca no vazio e não tem, na realidade, mais nada a transcender, abandonado que ele está à única coisa que lhe resta: a consciência dele mesmo, em uma infinita solidão e uma falsa gravidade. Desejando tudo, tudo sendo apoiado sobre nada, cedo ou tarde termina por mais nada desejar, e mesmo por desejar o nada, no sentido espectral de tudo o que gostaria, e mesmo o que acreditaria ser. Sem gravidade, sem outra tensão que não seja a sua

pressão centrífuga, ele vem explodir como uma bolha e se afundar nos abismos de sua depressão. Este quadro tipicamente adolescente se destaca pela ausência do que nomeamos “sustentação”.

Merleau-Ponty coloca em evidência a noção de desejo, com o mesmo tanto de audácia e discrição, em uma concepção diferente da pulsão freudiana e em um horizonte explicitamente ontológico. O desejo, princípio de nossa animação, seria abertura ao ser e abertura privilegiada <sup>268</sup>. Alguns textos tardios lhe concedem os poderes de unificação, de abertura e de relação que ele teria como por essência, como se o desejo mantivesse sua potência nele mesmo, sem ter de ser sustentado pelo exterior. Poder-se-ia, assim, voltar à Merleau-Ponty as mesmas objeções que ele direcionava à consciência cartesiana e à liberdade sartreana na sua introdução *La Nature ou le monde du silence*<sup>269</sup> ou, pelo menos, interrogá-lo sobre o modo com que ele pode articular alguns textos sobre o desejo com o que ele afirma, por outro lado, sobre a primazia da fé perceptiva e

---

<sup>268</sup> Cf. Saint Aubert, E. *Être et chair I*, op. cit., que examina esta temática em Merleau-Ponty e analisa algumas de suas fontes.

<sup>269</sup> Introdução inédita publicada em: Saint Aubert, E. (dir.), *Maurice Merleau-Ponty*, Paris, Hermann, 2008.

da sua postura interrogativa <sup>270</sup>, sobre a presença e a resistência da Natureza, sobre a verticalidade e a “sustentação” do ser.

De tais abordagens sobredeterminadas, senão uma noção mágica do desejo nos deixam, em parte, desarmados para abordar sua gênese, sua fragilidade e suas feridas. O desejo não é evidente. Não é óbvio nem que desejaríamos e nem que estejamos em condições de desejar. O desejo não é suficiente a ele mesmo, não é apenas potência dele mesmo; ele precisa de uma base. Coloca-se assim a questão de quem mantém o desejo, o sustenta ou autoriza a nascer e renascer, a aumentar, a perseverar. E se põe também a questão de saber se o que sustenta o desejo é unicamente um outro desejo, pois não é certo que é suficiente ser desejado ou ter sido desejado para estar em condições de desejar.

## C) A ABERTURA EM QUESTÃO

Na sua acepção freudiana, a pulsão, impulso incontrolável para suprimir (ou regular) um estado de tensão, visa um retorno ao estado

---

<sup>270</sup> Sobre este tema, consultar: Saint Aubert, E. de. “La chair ouvert à la portance de l’être”, *Alter. Revue de phénoménologie*, nº 23, 2015, p.165-182.

anterior, ao já vivido e já conhecido. Conservadora, senão regressiva, ela não tem nenhuma apetência pela indeterminação, não a suporta como tal e reage apenas consagrando-a perfeitamente à determinação. O desejo, não redutível a uma lógica pulsional da qual ele emerge em parte, pode se abrir, e mesmo ao mais alto ponto, às dimensões pré-objetivas do ser – ao invisível (ao desconhecido), ao inacessível (à ultracoisas), ao imprevisível (ao futuro), ao indefinido do mundo percebido como aquele do outro. Esta capacidade está inscrita na natureza mesma de sua dinâmica: o desejo é abertura ao ser.

Contudo, isto não seria sem tensão, pois o desejo é precisamente tomado por uma indeterminação, sendo todo habitado por uma espera inextinguível: ele é puxado, senão mesmo arrancado, entre sua espera inesgotável e o indefinido do mundo, entre sua sede do inacessível e aquilo que permanece para sempre inacessível. Por outro lado, para suportar o invisível, o imprevisível, o indefinido, ainda é necessário consentir a esta negatividade das múltiplas faces. Pode-se ter um grande desejo e não suportar o desconhecido, tamanha a indeterminação e tal imprevisto. O desejo aumenta certamente na frustração e na adversidade, mas a frustração pode, também, desligá-

lo, a adversidade desencorajá-lo e esmagá-lo. Não é óbvio que nós desejaríamos a indeterminação e não é mesmo certo que estejamos abertos, e nem mesmo garantido que possamos *tolerá-la*. Tolerar não é respeitar do exterior ou coabitar na indiferença, mas implica aceitar uma intrusão, acolher e suportar – como se suporta um olhar. E para poder, assim, suportar e sustentar em si, para assim aguentar a negatividade, é preciso ainda ter um assento e ser sustentado.

Enfim, se abrir à profundidade do ser supõe autorizar a ele e nele se abandonar, inclusive, como uma forma de consentimento e de fé. Tal abertura não é pura passividade, ela é também, como Merleau-Ponty bem evidenciou, adesão e abandono, consentimento e doação – como se abandonar sem já se doar? Isso implica o exercício de uma modalidade fundamental da liberdade. Se abrir ao indefinido do horizonte, se abandonar ao inesgotável da profundidade, aderir a um advir, apesar disso, indeterminado e indeterminável, supondo um *livre ato de fé*, além de qualquer crença (a qual implica um conteúdo determinado, a adesão a um aqui e agora). Ora, se Merleau-Ponty esboça uma concepção do desejo, ele insiste também, e mesmo anteriormente, sobre a percepção e a “fé perceptiva” como relação

fundamental ao mundo e ao outro, como modalidade essencial de nosso acesso à verdade e de nossa abertura ao ser – mas sem conseguir identificar claramente o que, aos seus olhos, diferencia percepção e desejo, fé e desejo. Estas diferenciações são, entretanto, necessárias e permitem discernir uma forma de presença da percepção e da fé sobre o desejo. Ao lado do desejo e do seu ponto de abertura, a percepção e a fé perceptiva engajam uma prova da “sustentação” do ser – no duplo sentido, passivo e ativo, do verbo “experienciar”.

## D) O SER EM QUESTÃO

A atenção constante que Merleau-Ponty deu à vida perceptiva o conduziu a compreender que a carne, ao acessar o mundo e o outro – e para poder aí acessar – vai, através deles, para além deles mesmos, se abre a um inacessível sem, apesar disso, possuí-lo, se abre à um inesgotável sem, no entanto, esgotá-lo. Abre-se ao invisível do mundo e do outro – e, mais amplamente, àquilo que sua ontologia designa como as figuras do ser. Não um ser observável, pleno e sem lacuna, mas um ser “profundo” e “vertical” que “nos sustenta, que sustenta uma relação desordenada com os outros homens” e “mantém junta todas as

coisas” (MERLEAU-PONTY, 1995 p. 51), pois precisamos ser sustentados no ser, no vínculo dos seres – um ser não *omnipotens* mas *omnitenens*. Este “Ser onde todas as coisas estão juntas” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 88). suporta, em troca, as raízes mais primitivas de nossa fé perceptiva e interrogativa, de nosso espanto diante daquilo que é. A partir desta abertura perceptiva-judicativa que inaugura suas relações com o mundo e com o outro, a carne se expõe à sustentação do ser e a põe à prova.

Tal quadro provoca inúmeras questões. Se o ser nos sustenta e nos faz “surgir”, permitindo que nos ergamos e possamos ir adiante, como ele opera e garante esta sustentação? Seria o ser sustentador de si, sustentando e sendo sustentado ao mesmo tempo? Para poder nos manter em pé e andar, caminhar nesta “verticalidade”, é preciso ainda ter confiança na solidez do mundo, uma segurança não somente em si, mas também e, em primeiro lugar, no solo que nos sustenta. E ao lado desta segurança, é preciso ainda que o ser se mantenha e nos mantenha, que o mundo e o outro veiculem esta solidez e esta consistência do ser. No entanto, nada disso parece assegurado. Dito de outra forma, se não é evidente que desejamos, não é evidente também que o ser seja

portador e desejável, que não se possa se apoiar sobre ele para se abrir ao mundo e ao outro. O ser em si não é “profundo” (desejável), nem “vertical” e nem verticalizante (portador). Por vezes, ele se anuncia como um muro impenetrável ou como um abismo sem fundo, abandonando-nos ao não-sentido e à solidão, e mesmo provocando nossa queda e nossa destruição. O ser pode ser impenetrável e esmagador, vertiginoso e angustiante. Ele vai ainda mais longe ao acordar e despertar o desejo e, por outro lado, não permite que nós possamos, sem perigo, dar-lhe fé, confiar nele – não se abandona ao vazio, não se consente ao nada, sem o risco de estar exposto a seu próprio nada.

Em suma, se Merleau-Ponty foi tão fascinado pela profundidade, ele aboliu, paradoxalmente, a vertigem. Se ele compreendeu as virtudes positivas das ultracoisas estudadas por Henri Wallon, negligenciou a parte escura de sua negatividade: sua inacessibilidade e seu caráter absoluto que são parte integrante de sua definição são suscetíveis a desencorajar ou sufocar o desejo. A indeterminação, como a determinação, pode ser destrutiva. Fazendo isso, se sua filosofia da carne ecoa sobre a questão do desejo, ela também, em parte, o deixou escapar. Ao ignorar o

vertiginoso, a angústia, se torna difícil de dar conta de todo o espectro de nosso ser-no-mundo e de nosso ser-para-o-outro e de dar conta das modalidades de destruição, mas também da emergência do desejo ele mesmo.

Merleau-Ponty é um pensador da relação bem sucedida, do inesgotável do sentido, da indeterminação positiva do ser. Mas não existem, necessariamente, relações bem sucedidas, nem mesmo relações que não acrescentam em nada, não existe, necessariamente, sentido e não é evidente que o ser seja consistente, desejável e profundo. Certamente, Merleau-Ponty também tematizou aqui e ali a adversidade, a violência e o não-sentido – ele evoca mesmo o trágico do homem -, mas ele não analisou suficientemente as potencialidades destrutivas da ausência de relação, do não-sentido, da indeterminação – e, principalmente, da maneira de sair disso. É preciso pensar este corpo fechado, solitário e sem desejo, esta negação da carne, esta destruição de nós-mesmos como carne (uma negação que acentua, inclusive, a diferença antropológica, uma destruição do humano que nos é, paradoxalmente e tragicamente, característica). Mais ainda, é preciso pensar o que pode nos fazer sair destes abismos, o que pode nos reinstaurar como carne, corpo

desejante, em comunicação com os outros. Reencontram-se aqui as interrogações postas pelo contexto clínico que começa a evocar.

### 3. SAIR DA VERTIGEM

Esta contextualização clínica e filosófica nos permitiu cruzar várias entradas complementares que introduzem a noção de sustentação, interrogando nossa relação complexa com a indeterminação que situa, particularmente, a questão do saber como sair das diversas situações de vertigem às quais nós podemos estar expostos. Iremos agora avançar mais diretamente em um esboço da natureza e dos frutos da sustentação, começando por algumas observações sobre o termo propriamente.

#### A) DINÂMICA DA VERTICALIDADE

A “sustentação” é uma noção da física utilizada na mecânica dos fluidos: tipicamente, a sustentação, que beneficia uma aeronave, permite que ela se levante e permaneça em altitude. Um objeto (uma asa, uma vela) colocado em um fluxo de ar (ou de outro fluido) experimenta uma força aerodinâmica (ou, por exemplo, hidrodinâmica), que é composta

por um componente perpendicular ao deslocamento do fluido: a sustentação. Para a asa de um avião ou de um planador, a sustentação, habitualmente orientada de baixo para cima (fora dos exercícios de acrobacia), tende a “sustentar” a asa; este fenômeno físico supõe uma resistência do elemento (neste caso, o ar), sem a qual o avião não pode voar. A linha é transponível: não podemos avançar e guardar nosso equilíbrio sem nos apoiar sobre uma dimensão do real que encontra, em parte, sua consistência no exercício de uma resistência. Poder-se-ia também evocar outra noção física, uma propriedade técnica e mais estática: a sustentação de um material, entendida como sua capacidade máxima de suportar uma carga sem ser deformada ou destruída. Aqui também aparece, imediatamente, a metáfora que se pode lançar para o ser humano, designando sua capacidade de sustentar este ou aquele peso psicológico ou existencial, de suportar e tolerar até um limiar crítico. Temos aqui novamente questão de resistência, mas dessa vez do lado do sujeito. E adivinha-se que esta capacidade de sustentar é um fruto da sustentação recebida – como capacidade de sustentar seu entorno, a começar por sustentar a si mesmo (auto-sustentação).

A palavra “sustentação”

evoca, também, naturalmente o fato de sustentar uma criança nos seus braços ou, ainda, com a ajuda de um lenço ou de qualquer outro meio adaptado (um “porta-bebê”) – mas se fala então de “suporte”. Entretanto, é um gesto um pouco diferente que eu gostaria de evocar aqui, que consiste em sustentar nas mãos um bebê sentado, ou até mesmo em pé, em uma idade em que ele já consiga momentaneamente levantar e sustentar sua cabeça, abrindo-se, assim, ao mundo que o rodeia. Gesto destacado por Frans Veldman, fundador da haptonomia <sup>271</sup>, que destacava a capacidade postural do bebê em uma idade mais precoce do que se acreditava habitualmente. Esta capacidade é preparada e facilitada anteriormente por um trabalho da relação háptica entre a criança e seus parentes a partir dos últimos meses da vida intrauterina. Não entrarei na dimensão clínica da haptonomia ou da haptoterapia, menos ainda na terminologia desconcertante das obras de Veldman. É no gesto ele mesmo que gostaria de me deter, particularmente no seu modo de sustentar a criança, permitindo-lhe encontrar sua verticalidade e de se

---

<sup>271</sup> NT: definida como ciência da afetividade por defender sua importância nas relações humanas.

abrir a seu ambiente<sup>272</sup>. A postura, assim favorecida na criança, tem um inegável alcance simbólico na ordem da imagem do corpo, como corpo desejante que se apóia sobre um outro corpo, se anima e se mantém “de pé” no ser, aberto ao mundo.

Esta verticalização postural não tem nada de automática. Não é suficiente colocar a criança sobre um móvel ou em uma mão inerte para que ela se levante e mantenha sua cabeça erguida. É preciso beneficiá-la de um verdadeiro *gesto* que, além de qualquer técnica, é atravessado e suportado por uma intencionalidade. Tudo se passa, com efeito, como se, sem este gesto, o bebê não fosse capaz de tal postura (pelo menos sua competência se revela diferente), como se ele extraísse uma parte da força e do tônus muscular necessários para esta postura no gesto mesmo da pessoa que o sustenta. A sustentação que ele recebe não provém das posições e movimentos de um corpo objetivo, ela coloca em jogo o corpo fenomenal, um corpo intencionalizado, mediador de um desejo e mesmo de um amor<sup>273</sup>.

---

<sup>272</sup> Este gesto, certamente, não é, em nenhum caso, entendido como melhor que outro, ainda menos como desvalorizante de toda forma de envolvimento háptico.

<sup>273</sup> Um suporte se faz sem sustentação e, simetricamente, uma fala sem suporte pode

Atravessado por um desejo, este gesto é também atravessado por uma confiança ativa na possível verticalidade do outro, uma fé necessária e, em parte, performativa – se, pelo menos, ela for compartilhada, simetricamente, pela confiança e pela tomada de segurança daquele que é sustentado.

Estas metáforas e estes gestos já são ricos de diversas características dinâmicas da sustentação. Começando pela ligação estreita entre sustentação e força, entre sustentação e motricidade. Como se a sustentação fosse essencial para fornecer ou restaurar a tonicidade e a força para se segurar e se mover. A sustentação não se realiza em uma pura passividade, ela implica o despertar ou o acordar de nosso próprio dinamismo. É preciso se deixar sustentar, mas isto não é suficiente: é preciso também mergulhar para ir adiante e voar com suas próprias asas. O bebê que se ergue nas mãos do outro ao se levantar, não apenas recebe uma verticalidade que vem de outro lugar: em certa medida, ele fornece a ele mesmo uma verticalidade, que é a dele. Eis aí uma dimensão de auto-sustentação relativa àquele

---

se revelar como sustentação para o bebê, mesmo se, evidentemente, um déficit de suporte físico corre o risco de engendrar um déficit de sustentação.

que é sustentado, que implica o exercício das dinâmicas que o animam, a começar pela motricidade. A sustentação, mais amplamente, engaja uma extraordinária imbricação de passividade e atividade – suas formas desviantes, inclusive, se acompanham frequentemente de uma desimbricação do passivo e do ativo. Ela revela em nós uma necessidade fundamental e fundadora, ainda que repouse sobre uma *dependência*, trabalhando completamente para um ganho de *autonomia*. Esta conjunção se estabelece, por vezes, ao máximo: a sustentação pode engajar as mais decisivas atitudes de autonomia no coração do abandono mais completo até as dependências mais radicais.

## **B) NATUREZA E FRUTOS DA SUSTENTAÇÃO**

Tendo colocado estes pontos anteriores, tentemos um esboço de definição da sustentação recebida. Para sair da vertigem, precisamos fundamentalmente de um corpo (falante ou silencioso, ou falante através do silêncio), e não somente do nosso: precisamos do corpo do outro, mas também de um corpo comum (de um corpo social), e da carne do mundo. Precisamos nos apoiar sobre outro corpo, sermos

limitados *por*, mas também vinculados à um outro corpo e integrados em um corpo mais amplo que o nosso. Nós necessitamos, para isso, que este outro corpo (pessoal, corpo comum, carne do mundo) tenha uma dimensão de solidez sobre o plano do espaço, do tempo, da identidade ou da relação – uma dimensão de consistência e de coesão, de permanência ou de fidelidade. Que se tenha nele algo que se “mantém firme” e disponível.

Alguém que nos sustenta. “Alguém”, ou mesmo uma comunidade humana (a família, grupo de amigos, a classe para os estudantes, um quadro profissional ou institucional, etc.); ou ainda um elemento (a terra, a água, o ar, o fogo; a madeira, o metal, a pedra; a montanha, o deserto, o oceano, etc.), na medida em que vivemos inconscientemente como fazendo corpo e como corpo<sup>274</sup>. Alguém (ou então um corpo comum, ou ainda um elemento) que nos fornece a solidez, a consistência ou a coerência, a constância ou a fidelidade de tal dimensão de seu ser. Fornece-nos uma linha de coesão de sua organização espaço-temporal, identitária, relacional. Alguém que nos fornece uma

dimensão de (solidez de) seu ser ou, mais precisamente, uma dimensão de (solidez de) sua relação ao ser, de sua relação (sólida) àquilo que é (sólido). De tal maneira, ele nos fornece, na realidade, uma sustentação que ele mesmo recebe de alguém.

É necessário fazer aqui três observações. (1) A sustentação não é da ordem de um conforto afetivo, ainda menos um estado fusional. Como já vislumbramos, ela opera no e por um mínimo de resistência, senão de adversidade. Portanto, no e por um mínimo de separação e de limite. Inclusive, na situação originária da gravidez da mãe, quando o feto está contido, vivendo completamente a motricidade complexa do corpo da mãe. (2) Simetricamente, se a sustentação recebida e integrada conduz à edificação de uma forma de autossustentação, esta aqui não significa uma autossuficiência. A sustentação não desemboca sobre uma forma de autosustentação perfeita, autosustentação ilusória que não conhece mais nossos laços e nossas dependências, quando cremos poder dar a nós mesmos o apoio que criamos de todas as partes. (3) Aquilo que nos é dado na sustentação é uma sustentação que foi recebida de fora, ou seja, “alguém” nos fornece a sustentação de que ele mesmo se beneficia. Inclusive, na sustentação

---

<sup>274</sup> Para os fenômenos de deslocamento e projeção, nós investimos neles certas questões da relação com o outro, nós o percebemos e o vivemos como uma carne.

comunitária ou naquela de um elemento do mundo, a sustentação parece vir de outro lugar, como se ela fosse recebida e transmitida pelo corpo comum ou pelo elemento sustentador. Dito de outra forma, aquele que sustenta é mediador da sustentação. Não se trata, então, de uma relação dual, com o que isto pode ter de fusional ou de violento, de aprisionamento ou de alienação.

Completamos este esboço evocando rapidamente os frutos da sustentação recebida. Eles serão reunidos sob três registros principais. (1) Voltamos ao ponto de apoio – para dizer as coisas de maneira voluntariamente simples e figurada, evocando o registro motor do esquema postural. Somos assegurados sobre uma base e sobre nossos fundamentos. Somos estabelecidos ou restabelecidos na existência, *verticalizados* (na solidez e na constância daquilo que é e daquilo que somos), para ir adiante por nós mesmos, com aquilo que implica autonomia e que supõe segurança, confiança ativa – uma *fé* sem conteúdo particular, para além de toda crença. Se quisermos empregar um vocabulário psicológico, a sustentação nos fornece uma “segurança de base”, com a ressalva de que não se trata (ou não em primeiro lugar) de um *sentimento* de segurança, mas de uma alavanca efetiva que permite

que nos levantemos e possamos ir adiante<sup>275</sup>.

(2) A sustentação é *libertadora* em vários aspectos. “Libertadora”, no duplo sentido de nos livrar de um entrave e de liberar em nós esta ou aquela potencialidade. A sustentação nos livra da toda-potência (onipotência) como da total impotência, ou ainda de seu acoplamento na ambivalência<sup>276</sup>. Ela libera, por outro lado, nossa expressividade, notadamente a expressão de representações e de afetos nos quais estávamos fechados. Temos a necessidade, em alguns momentos, de ser desembaraçados de determinações que, em muito, nos determinam, imobilizam a expansão de nosso ser, reduzem o horizonte de nossa ação e de nosso futuro<sup>277</sup>. Esta

---

<sup>275</sup> Certa cultura psicológica contemporânea corre o risco de privilegiar a segurança afetiva da pessoa sem, para isso, lhe fornecer uma verdadeira dinâmica para se erguer e caminhar, crescer: mais que insuficiente, esta sustentação truncada é desnaturalizada.

<sup>276</sup> Este ponto é capital, mas sua demonstração ultrapassa largamente o presente contexto; aquilo que já dissemos ao longo deste artigo de nossa relação à indeterminação e às ultracoisas permite, entretanto, vislumbrar certas direções de sentido de tal afirmação.

<sup>277</sup> A vertigem pode ser feita tanto de indeterminações como de determinações que precisamos ser liberados... pelas determinações (que nos livram ou libertam do vazio) como pelas indeterminações (que nos aliviam das determinações que somos prisioneiros).

liberação é, portanto, também reabertura da *esperança*, uma esperança sem conteúdo particular, mas fundadora de toda esperança.

A sustentação tem uma dinâmica existencial des- psicologizante, pelo menos trans- representacional e trans-afetiva que contribui para derrubar as máscaras e os mitos que bloqueiam nossa identidade. Em particular, ela nos libera dos diversos falsos imperativos suscetíveis de pesar sobre nós - imperativos de ter, de saber, ou de poder (para ser), imperativos do ser (como) isto ou aquilo. Ela nos dilata e nos expande, na serenidade de ter "somente" de ser e de ser autorizados para ser. Liberados, de alguma forma, de nós mesmos para, enfim, ser (si mesmo): eu não estou mais em questão, o "eu" não está mais em questão porque "eu sou", simples e radicalmente aquilo que já se pode modalizar em um "eu estou aqui", "eu estou em..." e "com". Fazendo isto, a sustentação dilata nossa liberdade, enraizando-a além da liberdade de escolher entre isto ou aquilo (forma secundária de liberdade cujo exercício exclusivo pode, paradoxalmente, pesar sobre nossa liberdade), para reencontrar o exercício de uma forma de liberdade mais fundamental, existencial.

(3) Assegurados e libertados,

retomando (em uma forma de fé fundamental) e expandindo (em uma esperança indeterminada) aquilo que dissemos nos itens acima, nós somos também recolocados sobre o *desejo*. Não aquele que o outro pode ter sobre nós, mas o nosso; não o desejo de tal ou tal coisa, mas - além de toda representação e de todo afeto - o desejo de ser e de continuar a ser, a ser *em* e a ser *com*. Fundamentalmente, além da necessidade, o desejo é desejo de ser, desejo de viver entre e com os viventes, de ser corpo entre e com outros corpos, de ser com as coisas que são. Desejo de ser *em* e *com* o que se é, sem que isto seja de imediato determinado como desejo disto ou daquilo.

A obra que desenvolverá a presente introdução retomará longamente esta reinicialização da vida desejante e, mais amplamente, sobre cada um dos frutos da sustentação. Estes três registros são atravessados por um mesmo esquema, já encontrado em Merleau-Ponty: o surgimento (e suas variantes, levantamento, desaparecimento e ressurgimento). Esta figura dinâmica da verticalização corporal, da liberdade e do desejo, é apreendida em toda sua riqueza, notadamente por sua capacidade de fazer ressoar conjuntamente nossas dimensões mais corporais e mais espirituais,

de simbolizar a união mesma do corpo e sua animação - a unidade e o estilo da carne. Uma união que não é nem preestabelecida nem estabelecida posteriormente, mas o estilo singular e pessoal de um corpo que se anima, se reúne e se redireciona em uma forma fundamental de fé, de esperança e de desejo. "Surgir" significa também sair de, deixar uma imanência potencialmente mortífera, para *se abrir a*. Daí a proximidade com "nascer". O fruto último de toda sustentação é um *(re)nascimento*, que pode assumir as formas mais diversas. Enfim, em ligação com estas dinâmicas de asseguramento, de liberação e de surgimento, e aquilo que elas implicam de dilatação e de *(re)nascimento*, a sustentação pode ser fonte de *alegria*. Eis aqui seu fruto transversal. Pode-se, inclusive, perguntar-se, reciprocamente, se as maiores alegrias de um ser humano não estão sempre ligadas à realização de uma forma de sustentação, recebida ou dada.

## 4. FRAGILIDADE DA SUSTENTAÇÃO

### A) A SUSTENTAÇÃO INAPREENSÍVEL

Se a sustentação é fundamental e fundadora, nós a

perdemos facilmente, tanto na vida quanto no plano teórico. A sustentação é, paradoxalmente, frágil, incluindo o conhecimento que podemos ter dela. Sua primeira fragilidade vem de sua pobreza por essência, correlativa de sua riqueza existencial. Ela se coloca antes de tudo no *presente* - mesmo se seus efeitos podem repercutir sobre toda uma vida, esta repercussão passa por uma perpétua atualização. Ela escapa em grande parte à *representação*, pela simples razão de que uma de suas virtudes é a de nos livrarmos dela. Ela permite que nos livremos dela, para nos reabrir à indeterminação do ser, à uma presença não objetivável e inesgotável que se dá apenas permanecendo inapreensível. Libertadora, a sustentação nos enriquece empobrecendo-nos. Também se tem uma consciência falha daquilo que ela é nela mesma. Ainda que ela nos deixe os traços estruturais mais capitais, a sustentação não deixa necessariamente traços mnésicos precisos sob a forma clássica de uma lembrança estocada e disponível. Nós não nos lembramos dela como um acontecimento. Nós somos construídos pela sustentação, reconhecendo-a, o mais frequentemente apenas, de forma confusa, como um saber surpreendentemente sobrecarregado de esquecimento e

de ignorância. A ingratidão, tão frequente diante daquelas e daqueles que nos deram uma sustentação (parentes, professores, etc.) é, inclusive, uma consequência típica desta deficiência memorial e epistemológica.

Se nós temos a tendência a esquecer a sustentação e de ter dificuldade de representá-la, imaginá-la e teorizá-la como tal, é também porque ela é antropologicamente axial. Ela nos constrói nos fundamentos de nossa identidade e de nosso ser-no-mundo, participa da edificação da coluna vertebral de nossa personalidade, que nós não podemos colocar à distância e contemplar. Ela nos escapa, então, pela *situação*. Mas também pela ação: a *dinâmica* de *mediação* que a subjaz contribui para seu caráter inapreensível. O mediador se apaga com a mediação; a mediação também, com o horizonte sobre o qual ela se abre – aquele que decola *vive* da sustentação e esquece a fonte da sustentação. Simetricamente, só se percebe o quanto se perdeu de sustentação ao, enfim, reencontrá-la.

A sustentação marca profundamente nosso imaginário, escapando largamente de nossa imaginação. Em particular, é difícil de fantasiá-la, dá-la a nós mesmos imaginando-a, sem recorrer a uma sustentação efetiva e presente que

nos vem de fora. Os processos alucinatórios durante a pequena infância sustentam fortemente o despertar e a maturação de nosso acesso à representação – a começar pela alucinação da satisfação da necessidade de comida, a alucinação do seio e, mais amplamente, da presença corporal da mãe em sua ausência. As vias de mentalização inauguradas desta maneira, têm sua eficácia (relativa) na ordem da vida desejança, mais ainda na ordem do conhecimento. Porém, permanecem amplamente não satisfatórias quanto à nossa necessidade de sustentação.

Tais afirmações, apenas sinalizadas aqui, levantam questões delicadas e exigirão desenvolvimentos – particularmente na análise da gênese e do funcionamento da autosustentação. Entretanto, já trouxemos uma nuance indispensável. Rer nossa história pessoal e relacional nos permite reencontrar as sustentações que nos foram dadas e de nos beneficiarmos, em parte, mais uma vez – este “fazer memória” é, inclusive, uma atitude capital e vital do ser humano. Ora, esta *anamnese* passa pelas modalidades clássicas da lembrança e pelo uso da representação, o que parece, assim, contradizer as proposições precedentes. No entanto, lembranças e representações não

são suficientes para se despertar uma sustentação passada; elas podem nos ajudar a reencontrá-la, mas apenas sua atualização é verdadeiramente eficiente. Se “reencontramos” esta sustentação, isto significa que ela não estava “perdida” e que ela está ainda ou mais uma vez agindo<sup>278</sup>.

## B) A SUSTENTAÇÃO CEGA

Este caráter relativamente inapreensível da sustentação possui

---

<sup>278</sup> A fim de compreender melhor, nós fazemos uma analogia com a *alegria* – frequentemente ligada à sustentação –, com sua discricção e sua fragilidade. Aqui também, lembranças e representações não são suficientes para reviver uma alegria passada. São suficientes para reencontrá-la como lembranças e representações – e ainda, frequentemente de maneira bem precisa –, sem, apesar disso, nos dá-la novamente como tal. Para que esta alegria nos atravessasse novamente, precisamos reviver aquilo que foi sua fonte. A lembrança pode nos ajudar aí, mas este caminho é indireto e incompleto. Exceto para ouvir que não é mais simplesmente passado, mas, novamente, presente – e que o é, e só pode sê-lo, porque se coloca na presença de uma presença (através da lembrança, mas também para além dela). Pode-se, assim, em parte, se fazer presente à si mesmo a existência do ser amado, o que é fonte de alegria, e é apenas passando por esta reativação da origem que a alegria retorna. Pode-se pensar o mesmo com a sustentação: se lembrar de alguém que foi sustentado por alguém, (ou de uma situação que foi sustentado) pode nos restituir uma sustentação, mas que é, nestas condições então, uma sustentação *presente*, e não somente uma sustentação passada que se recorda.

várias consequências. A sustentação é uma necessidade existencial fundamental que todos procuramos, mas, em parte, inconscientemente, com certa ignorância. Ela vive em nós como uma falta, ainda mais cruel e dolorosa do que indefinível, em que a resposta a dar aí parece desconhecida e mesmo inacessível. Procuramos loucamente por uma sustentação ausente ou perdida, esquecida; sentimos falta tão frequentemente de uma sustentação muitas vezes perdida; buscamos o todo, sem verdadeiramente se dar conta dele.

Desta maneira, a sustentação é frequentemente buscada ou dada de forma cega. Ela pode ser procurada no vazio, pelo esgotamento de estar sobrecarregado e dividido, como tanto se gostaria de poder destituir uma vida desejante complicada e fragmentada, e mesmo decepcionada ou traída. Tal como aquele que “não pode mais” e gostaria de estar aliviado de um conjunto, ao mesmo tempo, saturado e caótico de determinações para reencontrar, senão a paz e a simples leveza do ser, pelo menos a indeterminação; não um desejo do nada, mas um desejo de nada, indeterminado, que seja pelo menos uma descompressão (pulsional) e, na melhor das hipóteses, uma

deposição. Colocar-se, recolocar-se, senão destituir-se e se abandonar; dormir e morrer um pouco, na esperança de poder viver novamente e melhor. Procurada no vazio, também, quando ela não é buscada como tal: confundindo a presa e a sombra, procura-se seu fruto, mesmo, frequentemente, em um simples estado. Confunde-se, assim, a sustentação efetiva com o estado afetivo que pode lhe ser associado – e isso já revela uma sustentação desfigurada, não somente cega.

A sustentação pode também ser buscada através de uma atitude agressiva, senão violenta. Alguns abandonam a sustentação do outro apenas uma vez, alcançando o fim de um processo que põe à prova a consistência e a constância deste último em uma agressão ou provocação repetida. Contrariamente às aparências, este processo pode ser a execução de uma busca de sustentação, em um conflito com o outro que está, em primeiro lugar, em conflito consigo mesmo, entre a esperança e o desespero que esta sustentação seja possível e confiável. Encontra-se este fenômeno, frequentemente, em situação educativa, particularmente no campo do ensino especializado. Assim, o que é testado é a solidez do outro, um “manter firme” que não é, primeiramente, o fato de determinações (sua qualidades,

suas competências), mas se funda no seu modo de ser, advém de sua existência e se traduz por certas linhas de coerência e de fidelidade na relação.

Nós podemos viver uma experiência análoga na nossa confrontação com os elementos naturais – sempre mais ou menos investidos das questões e expectativas da relação com o outro. Assim, é com a montanha ou com o deserto que se atravessa, com a madeira ou a pedra que se trabalha, que se experimenta também a consistência e a constância relacional. A sustentação que se pode receber aí, na qual se acaba por ceder, se encontra, por vezes, apenas no limite de uma forma de combate, alcançado, em certo ponto (de satisfação, mas também de degradação, de fadiga), em um processo de esforço, de ação agressiva e transformadora. O ser (sustentador) aparece, então, como o que permanece, o que resiste e mantém firme, o que é fiel na relação. Em suma, a sustentação pode ser recebida no sentido de um teste agressivo (senão violento) do (da constância de) ser. E pode-se perguntar se esta dimensão não é característica do ser mesmo – como se o ser fosse feito para ser posto à prova, à prova de sua sustentação.

## C) A SUSTENTAÇÃO DESFIGURADA

Não podendo ser figurada, ou a sendo dificilmente, a sustentação é facilmente desfigurada ou confundida com aquilo que ela não é. Estas desfigurações são inúmeras, por vezes insidiosas. A sustentação pode se revelar, em parte, ilusória, dependendo se o apoio é frágil ou faltante (déficit ou ausência de sustentação), distorcido ou desviante (perversão da sustentação), e mesmo contrária, nos fazendo cair (anti-sustentação). Acredita-se, por vezes, que alguém ou tal dimensão do real nos sustenta (ou pode ou vai nos sustentar), ainda que ele não seja nada. Pode acontecer também que a sustentação do outro seja perversa, não respeite nossa liberdade e nos seja imposta, ou ainda que ela responda a uma lógica de sedução para nos manipular ou nos possuir. Às vezes, é no outro que se encontra sua própria relação com o ser (sua própria sustentação recebida) que está vazia ou perversa - abandona-se, então, à sua fragilidade ou ao seu desespero, e mesmo à sua destrutividade, e sua sustentação é antissustentação. A antissustentação, entendida como antiverticalisante, pode ser encontrada nas situações mais diversas, desde o não-desejo

ou rejeição do outro, seu abandono ou sua traição, até o mau desejo que asfixia, escraviza, mitologiza ou acusa.

Mas a lista das desfigurações possíveis está longe de acabar aqui. A estas sustentações ilusórias, é preciso acrescentar também as ilusões de sustentação, que são menos falsas sustentações *recebidas* do que falsas sustentações *procuradas*. Buscadas nos substitutos de pessoas e de relações, pelas representações e sentimentos substitutivos, como substituinte do ser ausente e do vínculo faltante. Esta lógica de substituição, que se encontraria, especialmente, na análise do fetichismo, compreende todo o arsenal das adições. O ser humano demonstra uma surpreendente capacidade de inventar todos os tipos de artifícios para fornecer a ele mesmo um substituto de sustentação, de modo a se sentir e se crer existente. Mais amplamente, ele demonstra uma inacreditável aptidão para se fazer escravo de diversos falsos imperativos aos quais ele se submete ou que ele mesmo inventa: imperativos de ser como isso ou como aquilo (para se autorizar a existir), imperativos disso ou daquilo para ser (para se sentir existir) - imperativos de ter, de saber e de poder, imperativos de agir, de gozar ou de se preencher, etc. Tantas desilusões e

confinamentos oriundos destes imperativos (,) nos colocam em uma solidão destruidora. Em troca, uma das questões e um dos frutos de uma sustentação é justamente nos libertar da escravidão e destas falsas sustentações recebidas ou buscadas que confunde nossas relações e ameaça nossa identidade.

\*\*\*

Estas fragilidades da sustentação reforçam a dificuldade, mas também a necessidade de pensá-la sobre um plano teórico, como nos diversos modos de acompanhamento do outro que são susceptíveis de fornecer uma forma de sustentação. Coloca-se, em particular, a questão do engajamento do corpo e de sua articulação com a fala. Se certos dispositivos psicoterapêuticos implicam uma expressão corporal do paciente e mesmo os gestos do terapeuta, outros, ao contrário, se recusam por princípio. Consideremos, particularmente, a psicanálise que, na ausência do tocar e do cara a cara, assim como no relativo silêncio do analista, parece correr o risco do abandono do outro a um vazio de sustentação. Os psicanalistas se insurgiriam de bom grado contra tal crítica, explicando a importância do corpo do analista e de sua fala (por mais que esta possa se mostrar

rara); sublinhando também a sustentação do enquadramento material e temporal do analista, desde o divã até a fidelidade da presença do analista, a sustentação de seu acolhimento e de sua escuta, incluindo seu silêncio repleto de atenção perceptiva<sup>279</sup>.

Não deixa de ser verdade que uma fenomenologia da sustentação, aprofundada para além de toda escola psicológica específica, traria muito à análise de nossos modos de acolhimento, de escuta e de acompanhamento do outro. Ao se evidenciar uma sustentação, autêntica e fecunda, que pode estar presente sem que se saiba (ou ainda de forma confusa) e sem que os modelos teóricos subjacentes sejam suficientes para pensá-la, compreende-se o peso, para não dizer a gravidade, de tal lacuna. Ou ainda, ao se tomar um alcance mais crítico, estes mesmos

---

<sup>279</sup> Por outro lado, se os contextos clínico e filosófico de minha própria reflexão me conduziram a desenvolver esta noção e a escolher o termo "sustentação" sem tê-lo lido em lugar nenhum, tenho pouco a pouco descoberto certas proximidades com o aporte de diversos psicanalistas, alguns chegando até a usar o mesmo termo. Sem poder entrar aqui no conteúdo destas aproximações possíveis e das diferenças que permanecem, aqui estão, entretanto, alguns nomes, a começar por D. W. Winnicott (*holding*), mas também Wilfred Bion (função continente), Pierre Delion (função fórica), ou ainda Jean-Michel Quinodoz e Joël Clerget (portance).

dispositivos, ou antes, a sua aplicação pessoal, podem também se mostrar insuficientes e mesmo desviantes (sustentações ilusórias ou perversas, antisustentação).

Se uma reflexão sobre a sustentação possui, desta forma, um impacto sobre a compreensão e melhora de dispositivos existentes, ela permite também considerá-los novamente e complementá-los. Ou, ao menos, esta reflexão evidencia o potencial psicoterápico de práticas, na realidade, usuais, enraizadas para além de toda técnica com intenção terapêutica, e suscetíveis de engajar fortemente uma prova e uma restauração da sustentação. Isto se dá, especialmente, por sua maneira de engajar o corpo em sua relação com os elementos naturais e com os outros corpos, na sua integração a um corpo comunitário ou social. Não é por acaso que, para lembrar alguns exemplos evocados no início, o trabalho do atelier (tanto do artesão como do artista), a caminhada ou a navegação, e muitas outras atividades desde sempre praticadas pelo ser humano, são utilizadas por certos profissionais do acompanhamento de pessoas em dificuldade<sup>280</sup>. Os

---

<sup>280</sup> Em particular, professores e educadores especializados, mas também inúmeras associações consagradas ao tratamento de fragilidades ou deficiências diversas, nas quais participam, inclusive, psiquiatras, psicoterapeutas ou psicanalistas.

dispositivos que podem ser elaborados a partir de tais atividades, focadas sobre a abertura à sustentação comum do ser<sup>281</sup>, não saberiam se substituir no trabalho da fala e pela fala. Mas eles são, frequentemente, uma surpreendente preparação para isto; eles podem não somente facilitá-lo, mas acelerá-lo, e mesmo ser uma condição sem a qual este trabalho se revela impossível. Eles sabem como mostrar uma preciosa complementaridade, até talvez produzir, em matéria de sustentação, os frutos que os psicotrópicos, a anamnese e a análise sozinhos não obtêm.

## REFERÊNCIAS

- MERLEAU-PONTY, M. *Être et monde, automne*. BNF, vol VI, manuscrits, 1958.
- MERLEAU-PONTY, M. *La nature: notes de cours au Collège de France*, "Traces Écrites". Paris: Seuil, 1995.
- MERLEAU-PONTY, M. *Notes de cours 1959-1961*. Paris: Gallimard, 1996.
- MERLEAU-PONTY, M. *La nature ou le monde du silence*. In: SAINT AUBERT, E. (dir.), *Maurice Merleau-Ponty* (pp. 44-53). Paris: Herman, 2008.
- SAINT-AUBERT, E. de. *Être et chair I. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*. Paris, Vrin, 2013.
- SAINT AUBERT, E. de. "La chair ouverte à la portance de l'être", *Alter. Revue de phénoménologie*, 2015, n° 23, p. 165-182.

---

<sup>281</sup> Sobre esta noção, cf. « La chair ouverte à la portance de l'être », art. cit.

SAINT AUBERT, E. de. Au croisement du réel et de l'imaginaire : les "ultra-choses" chez Merleau-Ponty. In: DUFOURCQ, A. (dir.), *Est-ce réel? Phénoménologies de l'imaginaire*. Boston: Brill, 2016.

Submetido: 05 de julho 2017

Aceito: 20 de julho 2017