



A intersubjetividade em Merleau-Ponty e a prática clínica

The intersubjectivity in Merleau-Ponty and the clinical practice

Rodrigo Alvarenga^[a]

^[a] Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC – Brasil, e-mail: alvarengafilosofia@hotmail.com

Recebido: 28/11/2012
Received: 11/28/2012

Aprovado: 17/04/2013
Approved: 04/17/2013

Resumo

O problema da intersubjetividade e o esforço em solucioná-lo estão presentes ao longo de toda a obra de Merleau-Ponty, porém de modo diferente em cada fase de seu pensamento. Enquanto suas primeiras obras introduzem a questão pela reinstauração do valor simbólico ao sensível e ao corpo, seus últimos trabalhos aprofundam a tese a respeito da camada pré-objetiva que servirá como fundamentação para explicar a possibilidade da relação intersubjetiva. Levando em consideração as características peculiares de cada momento filosófico, nota-se que a experiência e o reconhecimento do outro são abordados de forma cada vez mais complexa, conforme o autor percebe a necessidade de um recuo mais acentuado à carnalidade do mundo. Visa-se, portanto, percorrer o itinerário investigativo correspondente aos momentos distintos de sua filosofia da intersubjetividade, a fim de evidenciar sua contribuição para pensar o outro na prática clínica.

Palavras-chave: Clínica. Fenomenologia. Intersubjetividade. Ontologia.

Abstract

The problem of intersubjectivity and effort into solveing it are present throughout the work of Merleau-Ponty, but differently in each phase of his thought. While his early work by introducing the issue of the reinstatement of the significant and symbolic value to the sensitive and the body, his last works deepen their past work on the thesis onof the pre-objective layer that willto serve as a basis tofor explaining the possibility of intersubjective relationship. Taking into account the unique characteristics of each philosophical point moment, it is noted that the experience and recognition of the others are addressed in an increasingly complex ways, as thise author sees the need for a more pronounced retreat to the carnalityfall into the flesh of the world. Therefore, the aim is to, therefore, go through the investigative path corresponding to different moments of his philosophy of intersubjectivity in order to highlight their contribution to thinking about the other in clinical practice.

Keywords: Clinic. Phenomenology. Intersubjectivity. Ontology.

Introdução

O modo como a relação entre consciência e natureza foi pensada ao longo da história da filosofia instaurou um problema central para a compreensão das relações intersubjetivas. O pensamento objetivo, ao procurar explicar o fenômeno no âmbito de uma subjetividade tética, como faz o idealismo cartesiano, tornou praticamente irrealizável a percepção do outro. Na perspectiva de um *cogito* constituinte, que considera o mundo a partir de uma transcendência redutível, *omnitude realitatis*, que possui a ilusão de um saber verdadeiro e definitivo acerca do fenômeno, o outro é apenas mais um objeto constituído pela consciência enquanto *Kosmoteheoros*. Como considera Bonan (2001, p. 10), “fazer da intersubjetividade um problema é aceder sem mediação a uma dimensão reflexiva”. O exemplo da percepção do pedaço de cera utilizado por Descartes (1948, p. 79-80) na segunda *Meditação* demonstra a soberania do pensamento quando defende que seu reconhecimento após o derretimento não ocorre por meio de suas qualidades sensíveis, mas em função de um juízo.

É apenas uma inspeção criteriosa do espírito em sua capacidade de julgar e distinguir clara e distintamente a verdade do erro, que reconhecerá a cera derretida como ainda sendo ela mesma. Não se trata da visão propriamente dita, mas sim do *pensamento de ver* que rejeita ao sensível a possibilidade de oferecer qualquer informação sobre a essência. Como afirma Gouhier (1949, p. 121), a física cartesiana se caracteriza pelo divórcio entre o sensível e o real, porquanto o exemplo do pedaço de cera visa a ensinar que o objeto real é um objeto inteligível. Nesse sentido, a verdade sobre o mundo é fruto de uma representação mental, de um Eu que tem sua potência naturante fundada na existência de Deus e na regra da clareza e da distinção. Inclusive a verdade no que se refere à percepção do outro, visto que a mesma lógica aplica-se a todas as coisas que se situam fora do Eu. Como, por exemplo, no que diz respeito à capacidade de diferenciar, do alto da janela de um grande edifício, pessoas de simples bonecos com casacos e chapéus, a se movimentar por meio de molas. Segundo Descartes (1948, p. 80), “julgo que são homens verdadeiros e assim compreendo, somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito, aquilo que acreditava ver com meus olhos”. Seja o reconhecimento do pedaço de cera,

apesar das mudanças ou alterações sofridas, ou o julgamento relativo às pessoas vistas do alto de um prédio, é apenas o entendimento que os concebe.

Merleau-Ponty reconhece a importância desse abandono das “coisas extramentais, que o realismo filosófico havia introduzido, para retornar a um inventário, a uma descrição da experiência humana sem nada pressupor que a explique inicialmente de fora” (Merleau-Ponty, 1972, p. 210). No entanto, considera que Descartes teria se equivocado ao não perceber que sua análise do pedaço de cera “dá conta do pensamento de ver, mas o fato da visão, e o conjunto dos conhecimentos existenciais permanecem fora dele” (Merleau-Ponty, 1972, p. 212). Sendo assim, como pensar o reconhecimento do outro a partir da lógica dessa potência naturante do *cogito*? As relações intersubjetivas tornam-se bastante problemáticas, pois o outro constituído por um eu já não é mais um *alter ego*, mas uma coisa entre coisas. Como diz Merleau-Ponty (2009, p. 09, grifo do autor), no prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, “o *Cogito* desvalorizava a percepção de um outro, ele me ensinava que o Eu só é acessível a si mesmo, já que ele *me* definia pelo pensamento que tenho de mim mesmo e que sou evidentemente o único a ter, pelo menos nesse sentido último”.

1. Comportamento e intersubjetividade

Para que o outro possa ser reconhecido na sua integridade física, mental e espiritual, se faz necessário conceber a existência para além da pura e simples consciência de existir. É preciso levar em consideração a “encarnação em uma natureza e pelo menos a possibilidade de uma situação histórica” (Merleau-Ponty, 2009, p. 09). Em *A Estrutura do Comportamento*, já se apresenta uma preocupação com essa problemática, que será desenvolvida com o auxílio da *Gestalttheorie*. Ao explicar o comportamento afastando uma concepção reducionista e coisificante a respeito do corpo, combatendo assim as abordagens antitéticas do puro pensamento ou do puro reflexo, Merleau-Ponty inicia o processo de desvelamento da camada pré-lógica da experiência no mundo, a qual norteará suas explicações sobre as relações intersubjetivas.

A explicação do comportamento e a percepção do outro deverá ser buscada nas estruturas (sincréticas, amovíveis e simbólicas), pelas quais o conteúdo

do comportamento está inserido em seu meio, e não no objetivismo das ocorrências físico-químicas ou no extremo subjetivismo. Considerando a relação entre o corpo e o mundo, entende-se que as reações aos estímulos já não podem mais ser explicadas pelas condições topográficas relacionadas aos sistemas físicos. Se, por um lado, o corpo se encontra no espaço como qualquer outro fragmento de matéria, por outro, o organismo é capaz de atuar no mundo físico e modificá-lo conforme uma espécie de norma interna, ou princípio vital (Merleau-Ponty, 1972, p. 161). Por conseguinte, os comportamentos também são definidos a partir das exigências específicas da situação, visando sempre a atitudes mais simples e eficientes. É o que se nota no ato dos animais “que se dirigem a certo meio, presente ou virtual: o ato de apanhar uma presa, de caminhar para o objetivo, de correr para longe de um perigo” (Merleau-Ponty, 1972, p. 164). As respostas adequadas do organismo a essas vivências dizem respeito ao sentido da situação, mais do que a processos físico-químicos. Daí a dificuldade de se reproduzir em laboratório as realidades vividas pelo animal em seu meio natural. A ordem vital do organismo, ligada ao campo do biológico, explicita essa adaptabilidade a condições que não poderiam simplesmente ser acionadas de fora, elas dependem “da atividade total do próprio organismo, que modela o ambiente, em vez de sujeitar-se a ele” (Chauí, 2002, p. 236).

Para Merleau-Ponty, a abordagem comportamental deverá ser dialética, pois não se admite uma ação do mundo sobre o organismo e nem uma ação da consciência sobre o mundo, o que existe é uma relação de sentido em que ações e reações estão inseridas num contexto mais amplo. “A coordenação pelas leis, como a prática do pensamento físico, deixa nos fenômenos da vida um resíduo que é acessível a um outro gênero de coordenação: a coordenação pelo sentido” (Merleau-Ponty, 1972, p. 169). O caráter exclusivo da percepção humana revela, portanto, o nível simbólico do comportamento, pelo qual o sentido é atribuído a uma determinada situação antes da interpretação de um mosaico de qualidades sensíveis. Uma criança, por exemplo, reconhece os gestos e a fisionomia de sua mãe por estarem repletos de intenções humanas, e não devido aos signos detectáveis tais como a cor do cabelo, da pele ou formato do rosto: “um rosto é um centro de expressão humana, o invólucro transparente das atitudes e dos desejos do outro, o lugar do

aparecimento, o ponto de apoio quase imaterial de uma multiplicidade de intenções” (Merleau-Ponty, 1972, p. 181).

Assim como o sentido primeiro e originário das palavras para a criança não indica objetos descritos no seu espaço físico, mas sim certos contextos nos quais ela está inserida, a percepção das palavras na primeira infância está relacionada à carga sentimental e afetiva com que são produzidas, muito mais do que aos signos que remetem à descrição de uma determinada realidade ou objeto. O que *A Estrutura do Comportamento* quer demonstrar ao explicar a ordem humana, é “o caráter originário do sentido da percepção que se faz segundo as *leis de seu próprio campo*, e não derivá-lo de estruturas ou conteúdos internos ou externos pré-concebidos” (Furlan, 2000, p. 392, grifo do autor). A percepção deixa de ser apenas algo que fornece elementos sensíveis a um eu constituinte e se torna o lugar de apreensão do sentido do mundo.

Como explica Bimbinet (2002, p. 68), a vivência infantil é preciosa a Merleau-Ponty, justamente porque ela ilustra “muito mais do que nosso passado, ela é um passado que exhibe uma eidética, uma origem que deixa ver o originário”. Para a criança, o mundo e o outro não se dão de forma objetiva. Antes de qualquer tipo de extrapolação objetivista encontra-se a experiência primeira, por meio da qual os aspectos exteriores do meio natural e os processos fisiológicos desencadeados a partir daí encontram seu sentido. A experiência infantil diz respeito ao momento da existência em que “coincidem, sob a forma de uma redução espontânea (dada de fato, e não simplesmente construída pelo discurso filosófico) o retorno fenomenológico às coisas mesmas, e o retorno cronológico ao passado do pensamento objetivo” (Bimbinet, 2002, p. 68). Eis o que para Merleau-Ponty explica a possibilidade das relações intersubjetivas em *A Estrutura do Comportamento*: essa abertura relacionada ao comportamento simbólico, na medida em que as significações encontram-se enraizadas ao campo da quantidade (físico) e da ordem (vital).

A integração esboçada pela dimensão do trabalho ilustra exatamente isso. Ao projetar o homem no mundo por meio de uma atividade transformadora da natureza, atribuindo às coisas valor significativo que ultrapassa aquilo que é materialmente dado, inaugura-se uma terceira dialética, uma espécie de zona de contato em que “a presença direta e física

do *alter ego* não é necessariamente exigida” (Bonan, 2001, p. 73, grifo do autor). Não se trata de uma superação do físico e do vital pelo simbólico, como se a significação ocorresse em uma instância privilegiada capaz de organizar o mosaico de sensações a partir do que é dado pela natureza. Como afirma Merleau-Ponty (2009, p. 231, grifo do autor), “a percepção é um momento da dialética viva de um sujeito concreto, participa de sua estrutura total e, correlativamente, tem como objeto primitivo não o *sólido não organizado*, mas as ações de outros sujeitos humanos”.

O problema da intersubjetividade é pensado na obra de 1942 por meio dessa abordagem estrutural do comportamento, que remete a uma esfera nomeada por Merleau-Ponty de *Natureza primordial*, em que o sentido do comportamento do outro é diretamente explícito sem a necessidade de qualquer tipo de reflexão (Bonan, 2001, p. 74). Tal perspectiva não tinha sido levada até suas últimas consequências pela psicologia, justamente em função de seu apego ao pensamento objetivo: “como ela também toma o termo *Natureza* no mesmo sentido das ciências da natureza, não está em condições de perceber essa *Natureza primordial*, esse campo sensível pré-objetivo no qual aparece o comportamento do outro, [...]” (Merleau-Ponty, 2009, p. 232, grifo nosso). O outro é dado à percepção por meio dos gestos expressivos de seu corpo como uma totalidade, e não no sentido de uma manifestação exterior de uma realidade interior, ou de uma pura resposta exterior a uma cadeia complexa de estímulo-resposta: “encontramos, pois, com a noção de *forma*, o meio de evitar as antíteses clássicas tanto na análise do *setor central* do comportamento quanto na de suas manifestações visíveis” (Merleau-Ponty, 1972, p. 138, grifo do autor). Um ego pode perceber um *alter ego* em função de sua consciência intencional, que já não é mais apenas uma consciência representativa, visto que os gestos expressivos do corpo não estão apartados do pensamento nem muito menos de suas condições materiais e vitais. “De modo que pela encarnação concebida e descrita como participação da consciência ao mundo sensível, as consciências acedem assim à dimensão da alteridade” (Bonan, 2001, p. 70).

2. Percepção e intersubjetividade

Embora *A Estrutura do Comportamento*, em seu debate com a fisiologia e a psicologia, tenha

aberto o caminho para exploração desse campo fenomenal no qual o corpo encontra-se situado e empenhado em seus projetos, é na *Fenomenologia da Percepção* que Merleau-Ponty se debruça sobre a percepção e a existência expressiva do corpo. É a partir da reflexão em torno de um eu engajado com o mundo e submerso numa vivência pré-reflexiva que se buscará compreender a intersubjetividade. Ao final da segunda parte da *Fenomenologia da Percepção*, no capítulo intitulado *Outrem e o mundo humano*, Merleau-Ponty trabalha especificamente o problema da alteridade levando em consideração as críticas realizadas ao pensamento objetivo, por meio da ressignificação do corpo e do sensível.

Tendo por base um mundo cultural comum, vivenciado pela condição temporal da existência corporal, o autor pretende investigar tais questionamentos a fim de demonstrar como o corpo próprio traz em si o princípio da solução para a dificuldade colocada pela existência do outro. Da mesma forma que o tempo faz com que o sujeito arraste consigo no presente seu passado e seu futuro, não por um ato da consciência constituinte, mas em função dessa *sina* de “ser dado a si mesmo como algo a compreender” (Merleau-Ponty, 2009, p. 404), cada objeto de uso humano faz parte de um mundo cultural que guarda certa experiência anônima. Mesmo diante de objetos relacionados a uma cultura desconhecida, é possível identificar os traços latentes de um ambiente significativo culturalmente, por um tipo de analogia pela qual o eu reconhece esse fundo sedimentado dos utensílios humanos, a partir das suas próprias experiências. Nesse caso, o eu descobre e reconhece o outro por meio de suas próprias intenções, o que para Merleau-Ponty coloca várias questões:

Como a palavra Eu pode colocar-se no plural, como se pode formar uma ideia geral do Eu, como posso falar de um outro Eu que não do meu, como posso saber que existem outros Eus, como a consciência, que por princípio e enquanto conhecimento de si mesma está no modo do Eu, pode ser aprendida no modo do Tu e, através disso, no modo do ‘Se’? (Merleau-Ponty, 2009, p. 405-406).

Para que tal experiência seja concebível é indispensável evidenciar que o corpo, enquanto objeto

cultural privilegiado é “para nós muito mais do que um instrumento ou um meio. Ele é nossa expressão no mundo a figura visível de nossas intenções” (Merleau-Ponty, 1997, p. 39). Suas funções, ou melhor, suas formas de expressão, não se ligam ao mundo por relações de causalidade, “todas elas estão confusamente retomadas e implicadas em um drama único. Portanto, o corpo não é um objeto. Pela mesma razão, a consciência que tenho dele não é um pensamento” (Merleau-Ponty, 2009, p. 240). Sendo assim, não é possível considerá-lo simplesmente a partir daquilo que se pensa dele: ora como coisa regida por leis fisiológicas, ora como objeto regido pela consciência. É preciso admitir, como quer Merleau-Ponty (2009, p. 240), que “sou meu corpo, exatamente na medida em que tenho um saber adquirido e, reciprocamente, meu corpo é como um sujeito natural, como o esboço provisório de meu ser total” (Merleau-Ponty, 2009, p. 240). Só pode haver relações intersubjetivas verdadeiras, bem como verdadeira percepção do outro, se for considerada essa dimensão que antecede o pensamento objetivo e a filosofia de sobrevoo. Como considera Bonan (2001, p. 11), a intersubjetividade “deixa de se reduzir àquela possibilidade de por em contato duas subjetividades definidas a partir de sua independência, para voltar-se cada vez mais a dependência de um e de outro em referência a um contato comum que sempre antecede sua subjetivação”.

Na *Fenomenologia da Percepção*, a presença do outro é vivenciada a partir de um *cogito* pré-reflexivo que, por situar o ser no mundo, abre-o para a experiência intersubjetiva. Uma realidade que só é possível vislumbrar pelo abandono das concepções reificadoras da biologia e da fisiologia a respeito do corpo, pois é o corpo enquanto fenômeno expressivo que revela uma camada existencial insondável para o pensamento objetivo, que permite fazer da subjetividade uma intersubjetividade. Segundo Bonan (2001, p. 107), todo esforço de Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção* consiste na exploração desse mundo “intersubjetivo, antepredicativo, ao qual nós participamos por nosso corpo (primeira parte), que nos abre em seguida ao mundo percebido onde o sentido é anterior a toda constituição (segunda parte) e que já está sempre lá quando surge a subjetividade (terceira parte)”.

Sentimentos tais como a raiva ou a alegria podem ser percebidos no outro em função da

intencionalidade de seus gestos corporais, que transmitem o que se passa com o indivíduo a partir dos laços afetivos que conectam diferentes sujeitos a um mesmo mundo. No entanto, mesmo que sua raiva ou alegria sejam admitidas como verdadeiras, nunca é possível conhecer suas emoções plenamente. Há sempre uma incógnita no que diz respeito ao outro, porém essa é uma condição necessária para que as relações intersubjetivas possam efetuar-se. Por ser ambígua – abertura e sombreamento (*abschattung*) – a experiência do outro se torna realizável, visto que, sob a pretensão de uma percepção redutível que ofereça uma descrição acabada do outro e de si próprio, não é possível haver reconhecimento e comunicação: “a solidão e a comunicação não devem ser os dois termos de uma alternativa, mas dois momentos de um único fenômeno” (Merleau-Ponty, 2009, p. 482). É justamente esse inacabamento da experiência perceptiva que põe em questão a perspectiva husserliana de um ego transcendental, pois se trata de uma objeção explícita a tese fenomenológica da constituição do mundo objetivo pela consciência intencional.

3. A intersubjetividade em Husserl e Merleau-Ponty

O pensamento de Merleau-Ponty acerca da possibilidade das vivências intersubjetivas pode ser compreendido como um desdobramento da proposta husserliana, principalmente no que se refere ao problema colocado na *Quinta Meditação*. Naquela ocasião, tratava-se de compreender como é possível o reconhecimento do outro, uma vez que não se admite a presença de algo na consciência fora da perspectiva de um ego transcendental. Nesse sentido, não há como perceber o outro de forma direta e imediata, mas apenas por meio da mediação da consciência, de uma experiência do próprio ego enquanto pertença inequívoca ao próprio sujeito. Eis o tipo de questionamento que Husserl (1995, p. 96, grifo do autor) se propõe a resolver na *quinta Meditação Cartesiana*: como o ego pode “constituir o outro, justamente como *lhe sendo estranho*, ou seja, conferir-lhe um sentido existencial que o coloca fora do conteúdo concreto do *eu mesmo* que o constitui?”

Com o objetivo de resolver essa questão e dissipar a aparência de solipsismo, Husserl procura

delimitar a região do ser, ou o plano da existência em que a constituição do outro é possível. A intersubjetividade será então pensada sob a ideia de que os vários eus formam uma espécie de comunidade de mônadas inseridas em um mesmo mundo. É isso o que torna “possível a constituição de um domínio novo e infinito do *estranho a mim*, de uma natureza objetiva e de um mundo objetivo em geral, ao qual pertencem os outros e eu mesmo” (Husserl, 1995, p. 109, grifo do autor). A experiência do outro é possível em função desse estranho *mundo primordial*, porém não é a partir dessa esfera de originalidade que o eu percebe o outro. Se assim fosse, não haveria distinção entre o ego e o *alter ego*, e a consciência estrangeira seria uma extensão da consciência intencional. Seria então por um tipo de exigência analógica que uma interioridade se dirige a outra interioridade a fim de constituí-la, mas, segundo Husserl (2001, p. 65), o análogo “de minha interioridade não pode residir no âmbito da minha e não poderia jamais residir-la”. É apenas a experiência do outro enquanto coexistência intencional e não ele próprio que é dado nessa esfera primordial. O ego e o *alter ego* estão, nesse sentido, em um processo de emparelhamento (*Paarung*), pelo qual ambos residem intencionalmente no mesmo *mundo primordial*, gênese do mundo objetivo. Mas não é essa dimensão da realidade que de fato garante o conhecimento do outro, ela apenas torna possível que o outro seja apreendido na própria consciência intencional do sujeito constituinte. “Em outras palavras, uma outra mônada constitui-se por apresentação na minha” (Husserl, 1995, p. 117).

O problema para Husserl será explicar como é possível que o ego transcendental seja habitado por um *estranho* e o constitua, uma vez que seu projeto fenomenológico concebe a consciência como um campo evidente em si mesmo. Como afirma Merleau-Ponty (1960, p. 117), “a posição do outro como um outro eu mesmo não é realmente possível se for a consciência que deve efetuar-la”. Embora as últimas obras do filósofo alemão exibam um esforço no sentido de amenizar essa lógica de uma *subjetividade transcendental* para fundar uma *subjetividade intersubjetiva*, seu afastamento das filosofias da consciência nunca é definitivo.

Merleau-Ponty encontra nessa questão o impensado husserliano, aquilo que já estava presente nas teses do filósofo alemão, mas que não chegou a ser resolvido por ele. “É neste entremeio que é

preciso tentar avançar” (Merleau-Ponty, 1960, p. 209). Propondo-se a desembaraçar a filosofia fenomenológica da sua aparência de solipsismo, o filósofo irá procurar desenvolver uma ontologia indireta que possa traduzir a experiência de entrelaçamento ou quiasma entre o eu, o outro e o mundo, enquanto experiências distintas do mesmo ser. O mistério de um *ser bruto* se revela no entrelaçamento intercorporal com o mundo e com os outros, por uma correspondência profunda entre os diferentes seres que fazem parte da mesma carne do mundo. “Nós nos colocamos tal como o homem natural, em nós e nas coisas, em nós e no outro, no ponto onde, por uma espécie de *quiasma*, tornamo-nos os outros e tornamo-nos mundo” (Merleau-Ponty, 2007, p. 157, grifo do autor). Pela vivência carnal se torna possível falar em identidade e diferença, familiaridade e estranhamento, ou ainda, visível e invisível.

Se para Merleau-Ponty a intercorporeidade se fundamenta nesse quiasma, isso não quer dizer que não exista mais nada de estranho nessa experiência; muito pelo contrário, embora haja essa correspondência entre os visíveis, há sempre uma invisibilidade de si para consigo e com o mundo. Mantém-se, portanto, um estranhamento nas relações com o mundo e com o outro, visto que no próprio eu reside um invisível para si mesmo. Para Merleau-Ponty (2007, p. 139), é essa característica inesgotável do visível “que torna possível sua abertura a outras visões além da minha”.

O outro, portanto, não é uma extensão da consciência individual ou do corpo próprio e nem uma alteridade no sentido pleno, mas é um visível que guarda uma invisibilidade. Portanto, a possibilidade de relações intersubjetivas depende da coincidência entre o eu e o outro, enquanto carne do mundo, e dessa “invisibilidade de nós mesmos como videntes, a invisibilidade de um olhar outro que me atinge sem que eu tenha condições de dizer de onde tenha partido [...]” (M. Müller-Granzotto, 2010, p. 331). É somente através dessa reversibilidade pelo qual o *para si* e o *para outro* são apenas a outra face um do outro, que se pode explicar o fenômeno da existência de múltiplas consciências. Tal é a grande novidade instaurada por Merleau-Ponty (2007, p. 237) para pensar a intersubjetividade: “posição, negação, negação da negação: este lado, o outro, o outro de outro. O que trago de novo ao problema do mesmo e do outro? Isto: que o mesmo seja o outro de outro, e a identidade diferença de diferença”.

4. A prática clínica

Porém, em que sentido o discurso de Merleau-Ponty sobre a intersubjetividade se insere no contexto da prática clínica? Partindo do pressuposto de que a compreensão da relação entre clínico e consulente é vital para o processo terapêutico, é possível realizar o esboço de uma aproximação. Trata-se de perceber que a prática do clínico não consiste em aplicar certos conhecimentos que visam emoldurar o consulente em certas fórmulas, regras e normas que permitam conhecê-lo e orientá-lo para o reino do concreto. De acordo com M. Müller-Granzotto e R. Müller-Granzotto. (2007, p. 288), é preciso “se deixar capturar pelas palavras e pelos gestos do consulente à medida que eles caracterizam, no aqui/agora, a presença ou a ausência de uma inibição reprimida, ou de um ego criador”. O objetivo, portanto, não é encontrar um sentido ou uma linha de raciocínio que se deveria procurar desvendar, mas estar aberto justamente àquilo que se apresenta como uma fissura ou ruptura no relato do consulente, o que para Merleau-Ponty significa assumir ao mesmo tempo a experiência de encontro e desencontro com o outro, sem nunca reduzi-lo à esfera do mesmo ou do diferente:

Para que o outro seja verdadeiramente outro não basta e não é preciso que seja um flagelo, a contínua ameaça da reviravolta absoluta do para e do contra, juiz posto acima de toda constatação, sem lugar, sem relatividades, sem rosto, como uma obsessão, e capaz de esmagar-me com um olhar na poeira de meu próprio mundo; é necessário e suficiente que tenha o poder de descentrar-me, opor sua centração à minha, e ele o pode unicamente porque não somos duas nadificações instaladas em dois universos de Em si incomparáveis, mas duas entradas para o mesmo Ser, cada uma acessível apenas a um de nós, aparecendo, entretanto, para o outro, como *praticável de direito*, porquanto ambas fazem parte do mesmo ser (Merleau-Ponty, 2007, p. 85, grifo do autor).

Embora o clínico e o consulente compartilhem um mundo comum de objetos e significações, essa experiência nunca é plena e sem diferenças. Ambos são frequentemente descentrados por outrem, que escapa a toda e qualquer compreensão, e perante o qual eles são passivos. Não se trata de eliminar esse território alheio às normatizações psiquiátricas,

mas pelo contrário, a clínica deve favorecer essa deriva e até mesmo viabilizá-la. “Por outras palavras, clínico e consulente são convocados à experiência e percepção disso que, para cada qual, é ‘outro’, precisamente suas próprias inibições, os hábitos disponíveis e as ações inesperadas, criativas” (M. Müller-Granzotto & R. Müller-Granzotto, 2007, p. 306). Faz-se necessário que o clínico mantenha em suspenso a necessidade quase inevitável de compreensão, explicação, bem como de cuidado ou proteção, uma vez que esse tipo de ação se restringiria a suas próprias formulações e seria ineficiente para dar conta dessa experiência de estranhamento. O que aparentemente e tradicionalmente se concebia como o fracasso da clínica se apresenta como um objetivo, a saber, deixar que o indeterminado se manifeste para desencadear um processo criativo que desloque o estado das coisas a partir da transformação do que foi revelado. Trata-se de assumir o estranho como uma experiência intersubjetiva a fim de compreender o sentido do processo terapêutico.

A contribuição da fenomenologia nessa questão não é novidade, uma vez que Karl Jaspers, em seu tratado de *Psicopatologia Geral* (1913), já propunha o afastamento de teorias explicativas e normatizadoras para dar lugar à compreensão e descrição daquilo que se manifesta concretamente. Porém, foi principalmente com Binswanger e Minkowski que a fenomenologia conquista seu espaço na ciência médica, a partir do que ficou conhecido como psiquiatria fenomenológica. Guardadas as devidas diferenciações entre os dois autores, interessa notar a influência direta de Husserl, no que diz respeito à experiência interna do tempo na compreensão de certos distúrbios, os quais poderiam estar relacionados a uma falência do horizonte habitual ou protensional. A prática clínica, portanto, estaria relacionada a tentativa de proporcionar ao consulente o reestabelecimento da vivência interna da temporalidade, ou seja, das próprias condições de possibilidade transcendentais do viver intencional, o que é bem diferente da prática médica clássica fundada em uma norma majoritária de conduta social (Müller-Granzotto, M. & Müller-Granzotto, R., 2012, p. 49).

Entretanto, apesar dessa contribuição fundamental para o tratamento dos distúrbios psiquiátricos, não teriam os próprios médicos fenomenólogos limitado o alcance da fenomenologia, na medida em que se dirigem para a interação com o paciente

partindo de certos pressupostos de distúrbios temporais e intencionais? Afinal, a fenomenologia não é justamente outro modo de lidar com a atitude natural, a fim de compreender as condições de possibilidade do pensamento objetivo? Respondendo sim para as duas questões, nota-se que a psiquiatria fenomenológica tornou-se problemática, conforme ignorou o papel decisivo da interação entre clínico e consultante no processo terapêutico e fixou-se no campo do dever-ser. De acordo com Müller, M. e Müller, R. (2012, p. 84):

O psiquiatra não é aqui mais que o agente de um saber, o agente de um saber fenomenológico sobre os processos intencionais, com o agravante de que esse saber, a revelia das pretensões filosóficas da fenomenologia, agora precisa desempenhar – pela mão do psiquiatra – a função que originalmente a filosofia fenomenológica queria combater, qual seja, o uso normativo.

Em função das limitações do método fenomenológico, ou melhor, da maneira como fizeram uso os psiquiatras, a psicanálise, na figura de Jacques Lacan, deslocou a questão acerca dos comportamentos psicóticos para o campo da gênese social. Na falta de uma estrutura defensiva diante das demandas sociais apoiadas na relação simbólica com o grande outro, o psicótico teria necessidade de inventar uma solução delirante como suplência de estabilização. Seria tal deslocamento o suficiente para a compreensão dos comportamentos psicóticos? Na verdade não, e o próprio Lacan se deu conta disso na medida em que reestruturou seu pensamento, de modo a considerar a psicose como a incapacidade do sujeito de colocar-se diante do grande outro como sujeito do gozo. Sem objetivar uma descrição precisa da clínica lacaniana, interessa apenas destacar que nas psicoses os vários discursos – mestre, histórico, universitário, analista – não funcionam, ou seja, não geram nenhuma resposta no outro. Trata-se, portanto, de conferir ao psicótico o lugar do agente, a fim de identificar sua posição em termos dos vários discursos, enquanto o clínico, nesse caso, deve posicionar-se apenas como secretário ou testemunha dos processos alucinatórios.

Mesmo sem grandes explicações acerca da abordagem lacaniana, é possível perceber o avanço ético gerado por essa perspectiva quando comparada à psiquiatria fenomenológica. Pois, ao contrário

de um sistema de recuperação intencional pressuposto pelo médico e ignorado pelo paciente, a psicanálise procura “apostar que o psicótico possa reconhecer, em sua produção errática, um modo de satisfação que se baste, sem precisar do consentimento alheio e, por conseguinte, do recurso à metáfora delirante” (M. Müller-Granzotto & R. Müller-Granzotto, 2012, p. 111). Porém, será que favorecer ao sujeito psicótico a retomada da perspectiva de um sujeito de gozo frente ao grande outro, lhe garantirá uma individualidade completa e independente de qualquer alteridade? O que fazer quando tais intervenções, tanto a psiquiátrica quanto a psicanalítica, falham diante de um comportamento psicótico? É justamente o que acontece no caso *Avatar*, narrado pelo casal Müller-Granzotto na abertura de *Psicose e Sofrimento* (2012). O relato trata de um comportamento psicótico que não responde bem às tentativas de intervenções com base nas abordagens clássicas.

Inspirados no personagem *Simão Bacamarte* de Machado de Assis, que modifica constantemente seus critérios de detecção dos sintomas de loucura e que ao final interna a si mesmo, os autores descobrem a insuficiência do uso normativo da clínica, bem como suas limitações éticas. Mais do que isso, apresentam uma perspectiva em que as respostas psicóticas não são a falência dos sujeitos em experimentar sua unidade transcendental por meio das sínteses temporais, nem a incapacidade de se relacionar com o grande outro. A partir do acompanhamento do caso *Avatar*, considera-se que seu rompimento com os vínculos sociais e a necessidade de criações delirantes não estão relacionados a pulsões desvinculadas da realidade simbólico-imaginária, nem à sínteses transcendentais. Trata-se, na verdade, da dificuldade de lidar com o caráter ambíguo da realidade e das interações humanas. Isso explicaria o estranhamento dos sujeitos psicóticos pelas demandas por pulsão e desejo.

Não apenas isso, mas essa talvez seja a razão pela qual os sujeitos psicóticos precisam articular a realidade de modo estranho, como se ela pudesse entregar, de maneira alucinatória, delirante ou identificatória, esse outro que não é nem o outro transcendental (entendido como fracasso na vivência do tempo) nem o grande outro (entendido como estrutura simbólico-imaginária), mas outrem, fundo indeterminado de rastros daquilo que

já não existe, porém continua produzindo efeitos, qual pulsão (M. Müller-Granzotto & R. Müller-Granzotto, 2012, p. 42).

É justamente nesse ponto que cabe destacar a relevância da fenomenologia para a prática clínica. Com Merleau-Ponty, em suas análises sobre a possibilidade das vivências intersubjetivas, a compreensão das psicoses ganha um novo estatuto, na medida em que sinaliza para a existência de outrem ao qual clínico e consulente são passivos, e traz para o processo terapêutico uma abordagem verdadeiramente *ética*. A noção de outrem em Merleau-Ponty favorece o entendimento sobre como é possível, ao clínico, compreender as psicoses sem reduzir o próximo às suas formulações, pois outrem não é uma consciência e nem uma ocorrência objetiva, mas uma *gestalt*.

Em *A prosa do mundo* (1974), o filósofo procura esclarecer essa questão pela análise do fenômeno da comunicação. Merleau-Ponty defende que o entendimento de certos sons pelo interlocutor não se deve apenas ao significado comum das palavras para ambos, mas justamente em função da marcação de uma diferença que prepara novas interlocuções num processo inesgotável. “Os sinais não evocam somente para nós outros sinais, e isto sem fim, a linguagem não é como uma prisão em que estejamos encerrados ou um guia cujas indicações devêssemos seguir cegamente” (Merleau-Ponty, 1974). Trata-se de uma construção pessoal que se torna possível compreender universalmente em função dessa abertura para esse fundo de generalidade impessoal e anônimo, um negativo a partir do qual o próximo gesto linguístico pode vir a ser de forma espontânea. Nesse sentido, o que se transmite pela linguagem não é uma consideração objetiva do próximo ou do mundo, mas justamente a vivência de algo estranho, que tira os sujeitos da fala do centro e os coloca em contato com o paradoxo da existência corporal.

Para Merleau-Ponty (1974, p. 114), essa vivência de uma experiência paradoxal de estranhamento coloca o esquizofrênico e o filósofo numa condição similar, pois ambos se espantam com essa realidade e se esforçam em reestabelecer o mundo, mas para o primeiro seu fracasso é sofrido e se faz conhecido por algumas poucas palavras enigmáticas, enquanto para o segundo há todo um rastro de atos de expressão que o faz retomar sua condição. Trata-se, portanto, de compreender a filosofia como o “inventário dessa

dimensão verdadeiramente universal, onde princípios e consequências, meios e fins fazem círculo” (Merleau-Ponty, 1974, p. 123). No que se refere à linguagem, é preciso deixar de lado a pretensão de explicar tudo, uma vez que se corre o risco de destruir aquilo que se procura entender, para “poder fazer ver o paradoxo da expressão” (Merleau-Ponty, 1974, p. 122).

Conclusão

A partir da alteridade e do fenômeno da comunicação, que exige do interlocutor uma postura diante de certos paradoxos e ambiguidades relacionados ao fenômeno da expressão, é possível pensar a psicose e o sofrimento sob uma nova perspectiva de intervenção. Uma vez que as fixações produzidas pelo indivíduo psicótico acabam revelando o caráter insuportável das demandas ambíguas geradas pelas pessoas a sua volta, se faz necessário acolher o outro no seu processo de ajustamento sem pretender fazê-lo confrontar-se com a ambiguidade. Trata-se de uma abordagem que valorize a experiência terapêutica como um processo ético, todavia na concepção do termo *ethos* com a letra *eta*, conforme aparece em Homero, significando uma espécie de hospitalidade para com o estranho, sem a necessidade de uma fundamentação para tal ato. (M. Müller-Granzotto & R. Müller-Granzotto, 2007, p. 280).

É preciso deixar o psicótico realizar seu processo de fixação a fim de que a sua maneira encontre um modo de estabelecer vínculos afetivos e sociais, pois, sob a perspectiva merleau-pontyana da intersubjetividade, “outrem não pode ser abordado de face, e por seu lado escarpado” (Merleau-Ponty, 1974, p. 122). Destituído de sua posição central e se tornando passivo frente a outrem, o clínico pode compreender o esforço do paciente em se comunicar e se comunicar de fato, ainda que os signos linguísticos pareçam não encontrar correspondentes, pois a experiência de contato é realizada por meio desse estranho *mundo primordial* em que o outro é, ao mesmo tempo, identidade e diferença.

Referências

- Bimbinet, É. (2002). Les pensées barbares du premier âge: Merleau-Ponty et la psychologie de l'enfant. *Chiasmi International*, v. 4, p. 65-86.

- Bonan, R. (2001). *Le Problème de L'intersubjectivité dans la Philosophie de Merleau-Ponty: la dimension commune*. Paris: L' Harmattan, v. 1.
- Chauí, M. (2002). *Experiência do Pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes.
- Descartes, R. (1948). *Oeuvres et Lettres avec: Discours de la Methode*. Vienne: Bibliothèque des Lettres.
- Furlan, R. (2000). A noção de "comportamento" na Filosofia de Merleau-Ponty. *Estudos de psicologia*. Natal, v. 5, n. 2, p. 383-400, jul/dez. Disponível em: <C:\Users\rodrigo\Desktop\rodrigo\MERLEAU-PONTY\Artigos Ponty\The notion of behavior in the philosophy of Merleau-Ponty.mht>. Acesso em: 15 mar. 2010.
- Gouhier, H. (1949). *Essais sur Descartes*. Paris: J. Vrin.
- Husserl, E. (1995). *Cartesianische Meditationen: eine Einleitung in die Phänomenologie*. 3. durchges. Aufl. Hamburg: Meiner.
- _____. (2001). *Sur l'intersubjectivité*. Traduction par Natalie Depraz. Paris: Universitaires de France, v. 1.
- Merleau-Ponty, M. (1972). *La structure du comportement*. 7. ed. Paris: Universitaires de France.
- _____. (1997). *Parcours - 1935-1951*. Paris: Éditions Verdier.
- _____. (2009). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- _____. (1990). *Merleau-Ponty na sorbonne: resumo de cursos filosofia e linguagem (1949-1952)*. Tradução de Constança Marcondes. Campinas: Papirus.
- _____. (1974). *A prosa do mundo*. Tradução de Celina Luz. Rio de Janeiro: Bloch.
- _____. (2007). *O visível e o invisível*. (4. ed). Tradução de José Artur Gianotti e Armando Mora D'Oliveira. São Paulo: Perspectiva.
- Müller-Granzotto, M. J., & Müller-Granzotto, R. L. (2007). *Fenomenologia e Gestalt-Terapia*. São Paulo: Summus.
- _____. (2012). *Psicose e Sofrimento*. São Paulo: Summus.
- Müller-Granzotto, M. J (2010). Outrem em Husserl e em Merleau-Ponty. In: Battisti, C. (Org.). *As voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas*. Cascavel: Unijuí; Edunioeste. (Coleção filosofia, 34).