

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Rodrigo Alvarenga

**ALTERIDADE E FENOMENOLOGIA DAS PSICOSES:
OUTREM EM MERLEAU-PONTY E BINSWANGER**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para obtenção do Título de Doutor em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Marcos José Müller

Florianópolis
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Alvarenga, Rodrigo
Alteridade e fenomenologia das psicoses : outrem em
Merleau-Ponty e Binswanger / Rodrigo Alvarenga ;
orientador, Marcos José Müller-Granzotto - Florianópolis,
SC, 2016.
234 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Alteridade. 3. Fenomenologia. 4.
Psiquiatria. 5. Psicose. I. Müller-Granzotto, Marcos José.
II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós
Graduação em Filosofia. III. Título.

Rodrigo Alvarenga

**“ALTERIDADE E FENOMENOLOGIA DAS PSICOSES:
OUTREM EM MERLEAU-PONTY E BINSWANGER”**

Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

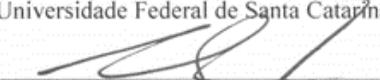
Florianópolis, 26 de outubro de 2016.


Prof. Roberto Wu, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:


Prof. Marcos José Müller, Dr.
Orientador

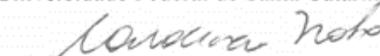
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Celso Renk Braida, Dr.

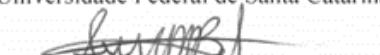
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Roberto Wu, Dr.

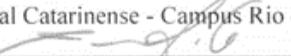
Universidade Federal de Santa Catarina


Profª Carolina de Souza Noto, Drª

Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Amauri Carboni Bitencourt, Dr.

Instituto Federal Catarinense - Campus Rio do Sul


Prof. Ericson Falabretti, Dr.

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Aos loucos e à loucura de outrem em todos nós, e a todos que se dedicaram e se dedicam à causa da reforma psiquiátrica e da luta antimanicomial, contra as violações dos direitos humanos no campo da saúde mental e da atenção psicossocial.

AGRADECIMENTOS

Agradeço principalmente as mulheres mais especiais da minha vida, minha mãe, Irene Beatriz de Alvarenga, minha esposa, Viviane Aparecida Ferreira, minha amada filha, Maia Lucas Alvarenga, minha tia, Iria Alice de Oliveira, por todo amor que me dedicam e pela compreensão de minhas investigações no campo da loucura...

Aos amigos e amigas, que são parte de minha família, pelo apoio e compartilhamento de experiências, sem os quais a existência restaria insuportável...

Ao orientador, professor Marcos Müller-Granzotto, pela influência positiva em minha vida e na escolha do campo de investigação desta pesquisa, com quem muito aprendi sobre fenomenologia, psicose e o significante outrem...

Ao professor Renaud Barbaras, por me receber em meu estágio de pesquisa na *Université Panthéon-Sorbonne* e possibilitar a indescritível experiência de estudar fenomenologia na França...

Ao estranho, que no dia de minha entrevista para a seleção do doutorado, quando preso no trânsito, desesperado pela possibilidade de perder o horário e não ser selecionado, aceitou o inusitado pedido de carona em sua pequena moto, desde Biguaçu até a UFSC, cidade onde ele se quer estava indo. Naquele momento pude vivenciar o sentido do paradoxo do reconhecimento de outrem mesmo lhe sendo completamente estranho, e agora compreendo um pouco melhor a possibilidade desse paradoxo.

“Posição, negação, negação da negação: este lado, o outro, o outro de outro. O que trago de novo ao problema do mesmo e de outrem? Isto: que o mesmo seja o outro de outro, e a identidade diferença de diferença”.

(Merleau-Ponty)

“A psicologia nunca poderá dizer a verdade sobre a loucura, pois é a loucura que detém a verdade da psicologia”.

(Michel Foucault)

RESUMO

O discurso racional da modernidade cartesiana transformou as manifestações psicóticas no oposto da razão, como se não fosse possível encontrar nenhum sentido na alucinação e no delírio. A loucura, ao ser concebida como ausência de um pensamento verdadeiro, fez com que se ampliasse a distância entre as definições de normal e anormal, sanidade e insanidade. A criação de instituições psiquiátricas e a aplicação de práticas manicomialmente comprometidas do ponto de vista ético foram possíveis porque se apoiavam num discurso sobre a loucura que a classificava como escuridão das sombras, frente à clarividência constituinte do ego racional psiquiátrico. Ludwig Binswanger compreendeu que era necessário reestruturar o método de investigação e abordagem dos fenômenos psicóticos, pelo afastamento da ontologia cartesiana do sujeito e do objeto, a fim de que a psicoterapia não se constituísse como uma prática de negação da alteridade. Assim, o psiquiatra buscou em Husserl e em Heidegger o modo de superação do método objetivo das ciências da natureza, o qual pressupunha o dualismo e o solipsismo da consciência para fundar uma abordagem intersubjetiva da psiquiatria. O objetivo desta pesquisa é justamente examinar a legitimidade da *Daseinsanalyse* psiquiátrica de Ludwig Binswanger, no que se refere ao cumprimento daquilo para o qual ela própria se propôs, por meio da assimilação da investigação transcendental no campo das psicoses. O critério de legitimidade da articulação realizada pelo psiquiatra entre o transcendental e o empírico, na elaboração de uma fenomenologia das psicoses, será buscado pelo confronto com a questão da intersubjetividade na obra de Merleau-Ponty. Conforme será possível perceber, a *Daseinsanalyse* psiquiátrica, na medida em que se estrutura a partir do ego transcendental husserliano, ao compreender a percepção de outrem por analogia, permanecerá concebendo o alter ego psicótico a partir do ego psiquiátrico, comprometendo sua alteridade. A concepção de outrem em Merleau-Ponty, afastando-se da noção de cogito tácito e admitindo o estranho enquanto transcendência temporal, irá revelar as características do equívoco de Binswanger, que consiste em fazer derivar uma fenomenologia das psicoses da gênese constitutiva do tempo, da subjetividade e da intersubjetividade, pressupondo o solipsismo da consciência e o ego constituinte.

Palavras-chave: Alteridade. *Daseinsanalyse*. Intersubjetividade. Outrem. Psicose.

ABSTRACT

Rational discourse of Cartesian modernity transformed the psychotic manifestations in the opposite reason, as if it were unable to find any meaning in hallucination and delirium. Madness, to be conceived as the absence of a true thought, made to widen the distance between the normal and abnormal settings, sanity and insanity. The creation of psychiatric institutions and the implementation of fully committed madhouse practices from an ethical point of view were possible because they supported a speech about the madness that classified as darkness of the shadows, facing the constituent clairvoyance Psychiatric rational ego. Ludwig Binswanger understood that it was necessary to restructure the research method and approach of psychotic phenomena, the removal of the Cartesian ontology of subject and object, so that psychotherapy does not constitute as a practical denial of otherness. Thus, the psychiatrist sought in Husserl and Heidegger the way to overcome the objective method of the natural sciences, which presupposed dualism and solipsism of consciousness to establish an inter-subjective approach to psychiatry. The objective of this research is precisely to examine the legitimacy of psychiatric Daseinsanalyse Ludwig Binswanger, as regards the fulfillment of that for which she herself proposed, through the assimilation of transcendental research in the field of psychosis. The criterion of legitimacy of the joint performed by psychiatrist between transcendental and empirical, in developing a phenomenology of psychosis, will be sought by the confrontation with the issue of inter-subjectivity in the work of Merleau-Ponty. As you can see, the psychiatric Daseinsanalyse, in that it is structured from Husserl's transcendental ego, to understand the perception of others by analogy remain conceiving the psychotic alter ego from the mental ego, compromising their otherness. The design of others in Merleau-Ponty, moving away from the notion of tacit cogito and admitting strange as temporal transcendence, will reveal the Binswanger's misunderstanding characteristics, which consists of deriving a phenomenology of the constitutive genesis of time psychoses, the subjectivity and intersubjectivity, assuming the solipsism of consciousness and constituent ego.

Keywords: Otherness. Daseinsanalyse. Intersubjectivity. Another. Psychosis.

RÉSUMÉ

Le discours rationnel de la modernité cartésienne a transformé les manifestations psychotiques dans la raison inverse, comme s'il n'a pas été possible de trouver encore un sens dans l'hallucination et le délire, comme celui qui pense ne peut pas être fou. Madness, à être conçu comme l'absence d'une vraie pensée, faite pour élargir la distance entre les définitions normales et anormales de la santé mentale et la folie. La création d'institutions psychiatriques et la mise en œuvre des pratiques de Madhouse pleinement engagés à partir d'un point de vue éthique étaient possibles parce qu'ils appuyaient un discours sur la folie, qui posait comme l'obscurité de l'ombre en face du constituant ego rationnel psychiatrique clairvoyance. Psychiatric Daseinsanalyse Ludwig Binswanger compris qu'il était nécessaire de restructurer la méthode d'approche et de la recherche des phénomènes psychotiques, loin de l'ontologie cartésienne du sujet et l'objet, de sorte que la psychothérapie est constitué comme une pratique éthique, qui la priorité à la reconnaissance d'autres dans la psychose. Ainsi, le psychiatre cherche à Husserl et Heidegger surmonter de sorte que la méthode objective des sciences naturelles, qui supposent le dualisme et le solipsisme de sensibilisation et de déni des autres afin d'établir une approche intersubjective à la psychiatrie. Dans cette recherche, vient juste d'examiner la portée de Daseinsanalyse psychiatrique, à l'égard de la réalisation de celle pour laquelle il a été proposé, l'assimilation de la recherche de la phénoménologie transcendantale. La validité de critère de l'articulation faite par Ludwig Binswanger entre transcendantale et empirique, dans le développement d'une phénoménologie de la psychose en mettant l'accent sur la reconnaissance des autres, sera la recherche sur la question de l'altérité, de Merleau-Ponty. Comme vous pouvez le voir, la phénoménologie de la psychose développée par le psychiatre, en ce qu'il est structuré autour de moi transcendantal de Husserl, comprenant intersubjectivité par analogie reste à concevoir une autre de lui-même, en niant son altérité. La conception des autres dans Merleau-Ponty, donc va révéler les caractéristiques de l'incompréhension de Daseinsanalyse psychiatrique, qui concernent la genèse constitutive du temps, de la subjectivité et de l'intersubjectivité.

Keywords: Altérité. Autrui. Intersubjectivité. Psychose.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Diagrama do tempo I.....	159
Figura 2 - Diagrama do tempo II.....	160
Figura 3 - Diagrama do tempo III	172

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	21
1 DA ANTROPOLOGIA FENOMENOLÓGICA AO OUTRO TRANSCENDENTAL (TEMPORALIDADE) EM BINSWANGER.....	31
1.1 PSQUIATRIA E FENOMENOLOGIA.....	31
1.2 BINSWANGER E A PSICANÁLISE	32
1.2.1 Inconsciente e Psicopatologia.....	36
1.3 BINSWANGER E HUSSERL.....	39
1.4 BINSWANGER E HEIDEGGER.....	44
1.4.1 Fenomenologia da nostridade (<i>Wirheit</i>)	49
1.5 O RETORNO A HUSSERL E A GÊNESE DAS FORMAÇÕES PSICÓTICAS	52
1.6 O DELÍRIO E A IMAGINAÇÃO TRANSCENDENTAL.....	58
1.7 A PSICOSE COMO DISTÚRBO DA RELAÇÃO ENTRE MUNDO PRIVADO E MUNDO COMUM.....	64
2 DO OUTRO AO ESTRANHO: O ITINERÁRIO DA PROBLEMÁTICA DA ALTERIDADE EM MERLEAU-PONTY ..	73
2.1 A IMPOSSIBILIDADE DE OUTREM EM DESCARTES	74
2.2 O PROBLEMA DA INTERSUBJETIVIDADE E DO SOLIPSISMO EM HUSSERL.....	78
2.3 O COMPORTAMENTO DE OUTREM	81
2.4 A PERCEPÇÃO DE OUTREM	89
2.5 A FALA DE OUTREM.....	113
2.6 A CARNALIDADE DE OUTREM.....	131
3 TEMPORALIDADE E ALTERIDADE: OS LIMITES DA INTENCIONALIDADE OPERANTE COMO PARÂMETRO PARA A PRODUÇÃO PSICÓTICA NA DASEINSANALYSE PSIQUIÁTRICA DE BINSWANGER.....	145
3.1 A CRÍTICA DE HEIDEGGER E A RESTAURAÇÃO DO SUBJETIVISMO.....	146
3.2 ESPACIALIDADE E PSICOPATOLOGIA.....	150
3.3 GÊNESE CONSTITUTIVA DO TEMPO E SUBJETIVIDADE.....	155
3.4 DASEINSANALYSE E TEMPORALIDADE	164
3.5 TEMPORALIDADE E ALTERIDADE	170
3.6 OUTREM NA CRIANÇA E PSICOPATOLOGIA.....	191
3.7 ÉTICA DA ALTERIDADE E FENOMENOLOGIA DAS PSICOSES	200
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	217
REFERÊNCIAS.....	223

INTRODUÇÃO

A busca racional que se constituiu na modernidade, desde Descartes, como impulso incessante em direção a verdade objetiva fundada no poder constituinte do *ego cogito* estabelece o problema clássico da intersubjetividade e da constituição do *alter ego*. Na perspectiva cartesiana da objetividade científica bastaria abstrair da realidade percebida a noção pura de sujeito e de objeto, de modo que não houvesse nenhuma mistura, a fim de tornar possível o conhecimento verdadeiro, quer fosse por meio de parâmetros lógicos e dedutivos ou experimentais e indutivos. Foi por meio da acentuação da dicotomia do sujeito e do objeto que foi possível o desenvolvimento das ciências, uma vez que se desencadeou a partir dessa fragmentação primária a estrutura mecanicista do pensamento objetivo e da análise reflexiva, sempre distanciada do mundo humano.

Quanto mais a atividade racional abstraiu um *ego* meditante e seu respectivo mundo observado exterior a si mesmo, mais se acreditou na possibilidade de um conhecimento seguro e verdadeiro, ou seja, objetivo. Derivadas da dicotomia fundante da modernidade clássica, surgem, por volta do século XVIII, as diversas ciências sobre o humano e, por consequência, uma ciência sobre a loucura. Com o surgimento do saber psiquiátrico, comportamentos diferentes, divergentes dos padrões de sociabilidade e destoantes na multidão, pautados por profunda diferença em relação à norma, já não serão mais simplesmente suspeitos de uma intervenção demoníaca ou êxtase religioso, envoltos em aspectos místicos e sobrenaturais, mas serão objetivados na perspectiva de uma doença mental. Até o Renascimento, os desajustados socialmente, denominados loucos, ainda eram objeto de fascinação e mistério, sem serem capturados pela lógica da racionalidade moderna, que os reduziria à condição de objeto para o conhecimento de um saber psiquiátrico.

A loucura no renascimento tinha um apelo estético bastante grande e era relacionada muitas vezes ao processo criativo das artes. Segundo Foucault (2003), a própria *Nau do loucos* não assentava-se apenas numa perspectiva de exclusão, como se os loucos devessem ser excluídos e abandonados, mas parecia se fundamentar no próprio espírito errante dos tripulantes, que, de porto em porto, navegavam como que em busca de restituição de sua razão. Ainda não existia o processo de objetivação sistemático da loucura e, por consequência, as práticas massivas das internações manicomiais. Somente com a modernidade que tais ocorrências seriam possíveis, na medida em que surge uma concepção que transforma a loucura em oposta à razão,

submetendo a primeira à segunda, o doente mental à instituições especializadas em saúde mental, por fim, o louco ao médico.¹

Com Descartes, a loucura, que havia sido libertada pelo Renascimento de sua interpretação estritamente cristã e religiosa, colocada sobre a aura do mistério e da expressividade artística, sofrerá um novo golpe em seu processo de objetivação, sendo limitada à silenciosa condição de objeto puro, diante de um *ego* puro. Um dos passos necessários para isso foi justamente a identificação da loucura com o erro, conforme os exemplos de Descartes, em sua primeira meditação metafísica, ao referir-se aos delírios dos insensatos². De acordo com Foucault (2003, p. 67), “no caminho da dúvida, Descartes encontra a loucura ao lado do sonho e de todas as formas de erro”, o que possibilitará, posteriormente, a submissão completa do louco aos ideais de verdade da cultura clássica. Contudo, diferentemente do sonho e do erro dos sentidos, que não são opostos às verdades da razão, a loucura se apresenta como a negação do pensamento, no sentido de que não há um pensamento válido nos estados considerados psicóticos. Assim, “a loucura é justamente a condição de impossibilidade do pensamento” (FOUCAULT, 2003, p. 68).

¹ As obras em língua estrangeira utilizadas e citadas nesse trabalho foram traduzidas pelo autor, com exceção daquelas em que constam a edição em português junto com a versão em língua estrangeira nas referências bibliográficas.

² Segue a citação de Descartes (1948, p. 67) sobre a loucura na primeira meditação metafísica: “E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus? A não ser, talvez, que eu me compare a esses insensatos cujo cérebro está de tal modo perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bili que constantemente asseguram que são reis quando são muito pobres; que estão vestidos de ouro e púrpura quando estão inteiramente nus; ou imaginam ser cântaros ou ter o corpo de vidro. Mas quê? São loucos e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos”. Cabe destacar a polêmica entre Foucault e Derrida sobre a relação entre o *cogito* e a loucura na perspectiva da primeira meditação cartesiana. Para Derrida, a loucura não pode ser considerada condição de impossibilidade do pensamento, conforme a proposta de Foucault, no segundo capítulo de *História da Loucura*, visto que ela seria apenas uma estratégia de ampliação do alcance da dúvida metódica, não sendo válida para explicação a exclusão da loucura do âmbito da racionalidade. Segundo Derrida (2001, p. 50), “o ato do Cogito vale mesmo se sou louco, mesmo se meu pensamento é louco do começo ao fim”. De qualquer forma, do ponto de vista desse trabalho, a hipótese de Foucault prevalece sobre a crítica de Derrida.

Nesse sentido, o *ego cogito* cartesiano, em seu entrincheiramento como unidade solipsista substancial, afasta de si próprio qualquer experiência delirante ou alucinatória, pois ela teria sua origem no erro. A exclusão do louco pelas práticas de internação manicomial necessitava precisamente de um discurso dessa natureza, o qual se iniciou pela definição do padrão racional do comportamento virtuoso, do qual o louco encontrava-se alienado, e evoluiu para as teorias mecanicistas e as classificações supostamente biológicas das doenças mentais. A partir disso que se deu, portanto, a separação institucionalizada entre os loucos e os normais, entre o *ego* são e seu *alter ego* psicótico, ou seja, em nome da objetividade científica e da noção de cura psiquiátrica.

A psiquiatria surge, portanto, conforme estrutura-se o exílio da loucura nos moldes da doença mental. O que num primeiro momento parecerá grande avanço e atitude mais humanizada, por conferir caráter científico à investigação e ao tratamento, no fundo se revelará como estratégia biopolítica de institucionalização da loucura pelo saber psiquiátrico. Aquilo que se iniciou com Descartes, relacionado à ontologia do sujeito e do objeto e à possibilidade de um conhecimento, enfim, seguro e verdadeiro, quando constituído como ciência psiquiátrica, colocou nas mãos do médico um poder sobre outrem que historicamente levou a processos gravemente comprometidos, do ponto de vista ético.

Nesse sentido, a modernidade e a criação do conceito de doença mental orientaram a criação de estruturas biopolíticas que se fundamentavam na exclusão da loucura do domínio da verdade, o que possibilitou por meio do discurso psiquiátrico o uso de práticas manicomial justificadas sob forma de aplicação de saberes científicos. Esse tipo de prática, que consistiu em separar e isolar completamente o louco do meio social, “só é possível, só é aceito e só é institucionalizado no interior de estabelecimentos que recebem nessa época o estatuto médico, e da parte de pessoas que tem a qualificação médica” (FOUCAULT, 2003b, p. 13). Ao contrário do que se poderia supor, no sentido de que o surgimento de hospitais psiquiátricos estivesse relacionado ao desenvolvimento de uma abordagem mais humanizada da loucura, tratar-se-ia apenas de mais uma forma de exercício da microfísica do poder disciplinar, o qual encontraria no delírio e na alucinação fronteiras de resistência a serem ultrapassadas.

O que se evidencia a partir da ontologia do sujeito e do objeto, bem como da epistemologia psiquiátrica do normal e do anormal é a sujeição da loucura ao discurso verdadeiro do médico, na medida em

que a psiquiatria se tornou um novo ramo da medicina, paralelo à observação e à objetividade dos discursos próprios da fisiologia e da biologia mecanicistas. Isso possibilitou, ao menos enquanto justificativa teórica, as práticas manicomialis, pois, “privado de sua liberdade pelo médico todo-poderoso, o doente tornava-se o centro de todas as sugestões sociais” (FOUCAULT, 2002, p. 15). Daí o sentido da abordagem fenomenológica aplicada ao campo da psiquiatria, a fim de tentar superar a dicotomia instaurada pela modernidade, a partir da qual se pensa a loucura como o contrário da razão e, por consequência, submissa e sujeita aos seus ditames enquanto reino único e exclusivo do saber.

Sendo assim, o que se propõe nessa pesquisa é uma investigação sobre a pretensão psiquiátrica de encontrar na fenomenologia uma maneira de contribuir para uma prática clínica mais adequada do ponto de vista epistemológico e ético, ao buscar compreender as psicoses³

³ As psicoses se caracterizam por quadros psicopatológicos marcados pela perda da realidade do mundo comunitário (*Mitwelt*), em função de transtornos psíquicos na forma da alucinação e do delírio, que podem ter causas orgânicas ou serem desencadeadas de forma funcional a partir de traumas intensos. Em Freud a psicose está diretamente relacionada ao paradoxo entre os desejos e impulsos individuais e as demandas da civilização. Nesse sentido, o psicanalista distingue entre neuroses e psicoses com base no esquema mental do id, ego e superego: “a neurose seria o resultado de um conflito entre o Eu e seu Id, enquanto a psicose seria o análogo desfecho de uma tal perturbação nos laços entre o Eu e o mundo exterior” (FREUD, 2011, p. 159). Na psicose, portanto, o ego cria um novo mundo interno e externo de acordo com os impulsos do id, devido a alguma frustração intensa. Desse modo, os delírios e alucinações seriam tentativas de estabelecer uma nova relação com a realidade. Em resumo, “para a neurose, então, o fator decisivo seria a influência preponderante da realidade, para a psicose, a influência do Id. A perda da realidade já estaria na psicose desde o início; na neurose, parece, ela seria evitada” (FREUD, 2011, p. 194). Na perspectiva fenomenológica as psicoses também estão relacionadas à perda de contato com o mundo comunitário, mas não no sentido psicanalítico de que as pulsões do id reprimidas, ao acumular-se no inconsciente, invadiriam e tomariam conta do ego, visto que para a fenomenologia trata-se de um distúrbio na forma do ser enquanto Presença, em sentido heideggeriano, ou da vivência do *Lebenswelt*, conforme a noção husserliana. Quanto a perspectiva de Ludwig Binswanger, que interessa nesta pesquisa, as psicoses estão relacionadas a um distúrbio transcendental da consciência íntima do tempo, que compromete a subjetividade e a intersubjetividade transcendental, fixando o eu empírico em determinada modalidade do tempo: passado, presente ou futuro. “Mais

numa perspectiva transcendental. Para Binswanger, a fenomenologia de Husserl e Heidegger poderia levar à superação daquilo que o psiquiatra considerava o grande problema de sua ciência, justamente a aplicação do método das ciências naturais, com base na ontologia da *res cogitans* e da *res extensa*. Apoiado no método fenomenológico e aplicando-o à psiquiatria, Binswanger propunha a renúncia de uma abordagem sobre a loucura que em seu afã de objetividade comprometesse o reconhecimento da alteridade. Seu objetivo inicial era dar lugar a perspectiva intuitiva, de inspiração husserliana, que permitisse ultrapassar a lógica exclusivamente objetiva das ciências naturais. O psiquiatra estava interessado em uma investigação que pudesse desconstruir os edifícios epistemológicos da modernidade, e todo seu prejuízo para o campo das ciências sobre o humano, no sentido de uma visão objetiva que condiciona outrem à lógica de saberes positivos.

Em vários aspectos a preocupação de Binswanger assemelha-se a de Merleau-Ponty, não apenas no sentido de ultrapassar o dualismo, mas também com relação aos saberes psiquiátricos e o caráter intersubjetivo do campo clínico. Para o psiquiatra, é importante romper com o naturalismo das abordagens científicas e a redução de outrem a um objeto de investigação e intervenção, compreendendo que a psicoterapia só tem sentido na dimensão “do ser em uma intersubjetividade, em uma relação justa com o semelhante ou a do ser com o mundo comunitário [*Mitwelt*]” (BINSWANGER, 1971, p. 120). Do mesmo modo, para o filósofo, é preciso considerar que o sintoma e a cura não devem ser elaborados no plano de uma consciência tética, pela aplicação de um saber unilateral do médico em direção ao consulente⁴, pois o doente não

precisamente as psicoses são as modalidades da Presença, nas quais a consequência, quer dizer, o contexto sequencial da experiência, é posto em questão e são afrontadas à ‘inconsequência da experiência’. (...), fracasso da síntese intencional da consciência e da constituição transcendental do Si, do Mundo e de Outrem” (TATOSSIAN, 2006, p. 318).

⁴ Optou-se nesse trabalho pela expressão consulente, por considerá-la mais adequada do que o termo paciente, o qual denota certa passividade da pessoa frente ao tratamento. Nisso, seguiu-se o uso feito por Müller-Granzotto e Müller-Granzotto (2012, p. 419): “Trata-se daquele sujeito que vem ao nosso consultório fazer uma consulta sobre algo que se passa consigo, na esperança de que possamos intervir em seu favor. O clínico gestáltico, à sua vez, não é aquele que responde, mas alguém que se deixa desviar pela ‘forma’ implicada na consulta. Não se trata de uma prestação de serviço (sugestão) a um ‘cliente’ ou de uma intervenção (de cuidado) em benefício de alguém que abre mão de sua autonomia para se tornar nosso ‘paciente’. Ao se deixar desviar

pode assumir o sentido de seus distúrbios, “sem a relação pessoal que travou com o médico, sem a confiança e a amizade que ele lhe traz e a mudança de existência que resulta dessa amizade” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 201).

Binswanger e Merleau-Ponty trabalham com a leitura da psicopatologia tendo como referência a perda de possibilidade da vivência de um mundo comum [*Mitwelt*], pelo isolamento na esfera privada da consciência, em um mundo próprio [*Eigenwelt*], o que nas psicoses pode se constituir como ruptura com outrem. Nesse sentido, para além de uma abordagem categorial que visa catalogar os diferentes tipos de neuroses ou psicoses, a psicopatologia passa a ser compreendida por meio do grau de rompimento com o mundo das relações humanas, pelo comprometimento da possibilidade de vivenciar a experiência dialética de uma esfera privada e, ao mesmo tempo, compartilhada da existência.

Assim, o sentido da *Daseinsanalyse* psiquiátrica de Binswanger está na questão da alteridade, no problema da relação com outrem, e a chamada doença mental é compreendida na perspectiva da intersubjetividade, tanto no que se refere à relação do psicótico com o mundo comum, como na relação entre médico e consultante na psicoterapia. Merleau-Ponty, embora não trate prioritariamente das psicoses, demonstrou ao longo de seu trabalho profunda relação com a temática da psicopatologia, analisando vários casos de esquizofrenia, inclusive a partir dos consultantes comentados pelo próprio Binswanger. Além disso, a questão da alteridade ou o problema de outrem acompanha transversalmente todo o sentido de seu itinerário filosófico, desde *A estrutura do comportamento* até a ontologia indireta de *O visível e O invisível*.

A *Daseinsanalyse* psiquiátrica, principalmente em sua última fase, àquela de *Melancolia e Mania e Delírio*, em que Binswanger se volta para a fenomenologia genética de Husserl, investiga as psicoses na perspectiva transcendental da gênese constitutiva do *ego* e do *alter ego*, bem como do *alter ego* psicótico. Entretanto, a questão que se impõe é sobre a possibilidade da fenomenologia fornecer as bases epistemológicas para a psiquiatria fenomenológica, no sentido não apenas da descrição eidética da loucura, mas enquanto possibilidade de compreensão da gênese constitutiva do *ego* psicótico. O objetivo central dessa pesquisa consiste justamente em analisar a possibilidade de uma

pela forma da consulta, o clínico gestáltico procura implicar o consultante em sua própria produção”.

fenomenologia das psicoses, nos moldes estruturados por Binswanger, bem como aferir seu alcance ético enquanto prática médica, tendo por base a filosofia da alteridade de Merleau-Ponty.

A questão é analisar se a temporalidade e a estrutura funcional da intencionalidade operante, conforme elaborada por Husserl e utilizada por Binswanger, pode ser um modo de compreender as psicoses, sem que se comprometa o reconhecimento de outrem. De acordo com o que se pretende demonstrar, a fenomenologia das psicoses proposta pela última fase da *Daseinsanalyse* psiquiátrica, não foi capaz de superar o problema do solipsismo⁵ da consciência, bem como a primazia da lógica da subjetividade constituinte sobre outrem.

Porém, o que leva o psiquiatra a manter-se sob a égide de uma ciência na qual preponderam o solipsismo da consciência e o pensamento objetivo, tornando, assim, problemáticas a compreensão da loucura e o reconhecimento de outrem? A tese que será defendida nessa pesquisa é de que a falha da *Daseinsanalyse* psiquiátrica, no que diz respeito à fenomenologia das psicoses e, por consequência, ao modo de estruturar uma psicoterapia realmente intersubjetiva, está relacionada à forma limitada pela qual Binswanger concebeu a questão da alteridade, ainda muito atrelada à fenomenologia do *ego* transcendental husserliano.

Será possível observar, pelo estudo de outrem nos dois autores, que o posicionamento do psiquiatra, ainda muito influenciado pela teoria da intersubjetividade de Husserl, acabou por comprometer seus trabalhos sobre a loucura, isso em função da centralidade das funções do *ego* transcendental no processo constitutivo. Malgrados os esforços do psiquiatra em desenvolver uma fenomenologia das psicoses, que considere efetivamente a relação intersubjetiva entre médico e consulente, não foi possível livrar-se do prejuízo intelectualista que reduz outrem a um objeto diante do saber, tornando-o uma figura ainda secundária em termos da busca do conhecimento sobre a loucura. Nesse

⁵ O solipsismo diz respeito à concepção filosófica que reduz a realidade ao sujeito pensante, como se todo o conhecimento fosse fundado em estados de experiência interiores e pessoais. Assim, o solipsismo pressupõe a solidão do *ego* com fundamento da percepção de si, do mundo e de outrem. De acordo com Merleau-Ponty (2009, p. 418), “contra o mundo social, sempre posso usar de minha natureza sensível, fechar os olhos, tapar os ouvidos, viver como estrangeiro na sociedade, tratar outrem, as cerimônias e os monumentos como simples arranjos de cores e de luz, destituí-los de sua significação humana. Contra o mundo natural, sempre posso recorrer à natureza pensante, e colocar em dúvida cada percepção tomada à parte. A verdade do solipsismo está aqui”.

sentido, Binswanger acabou sucumbido àquilo que Merleau-Ponty já denunciava na *Fenomenologia da percepção*: “a análise reflexiva acredita saber aquilo que vivem o sonhador e o esquizofrênico melhor que o próprio sonhador ou o próprio esquizofrênico” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 388).

O primeiro capítulo, dos três que compõem a pesquisa, visa compreender e analisar o desenvolvimento fenomenológico existencial das bases da *Daseinsanalyse* psiquiátrica, desde a sua primeira estruturação, em termos de uma eidética dos estados psicóticos, passando pela fase ontológica, em que a influência de Heidegger é mais evidente, até o retorno a Husserl e a tipificação das psicoses nos moldes da gênese constitutiva da temporalidade. Nesse momento será possível compreender melhor a relação direta entre psicose e alteridade, entretanto, os limites da teoria de Binswanger serão melhor compreendidos pelo confronto com a questão da intersubjetividade, ou melhor, da intercorporeidade, conforme pensada por Merleau-Ponty.⁶

Por isso, o segundo capítulo estará focado especificamente nessa temática, acompanhando o percurso filosófico do fenomenólogo francês em direção a uma teoria mais radical, quanto ao entrelaçamento entre a carne do mundo e a carnalidade da reflexão, bem como a carnalidade de outrem. Ao perceber o movimento que conduz Merleau-Ponty à ontologia do sensível e à reversibilidade da tríade eu-outrem-mundo, acredita-se ser possível evidenciar o equívoco de Binswanger quanto a versão final de sua fenomenologia das psicoses, justamente por ela basear-se em uma perspectiva sobre o *ego* e o *alter ego*, na qual se sobressai descabidamente o *ego* meditante em seu papel constituinte.

Dessa forma, teria faltado ao psiquiatra uma teoria mais crítica da intersubjetividade, para que ele pudesse desenvolver uma psiquiatria fenomenológica e uma compreensão das psicoses que realmente

⁶ A intersubjetividade denotaria a relação entre dois sujeitos frente a frente, encontro de duas unidades autônomas que constituem o mundo e o *alter ego* a partir de seu próprio *ego*. Daí a necessidade de falar em intercorporeidade para descrever essa relação mais carnal entre duas subjetividades, as quais não se identificam pela plena posse de si, mas justamente pela relação com a transcendência do mundo sensível. De acordo com Coelho Junior (2003, p. 204-205) “noções como a de *carne* e de intercorporeidade exigem que Merleau-Ponty recuse, de forma mais decisiva, uma filosofia que privilegie as representações, na linha da tradição das filosofias da consciência, e busque, no campo das intensidades e das experiências expressivas, plano inaugural de nossas relações com o mundo e com os outros, os fundamentos para uma radical filosofia da alteridade”.

reconhecessem a alteridade, não apenas no que diz respeito ao aspecto epistemológico da construção do saber psiquiátrico sobre a loucura, mas também em sua consequência para a ética da psicoterapia. Daí a necessidade de um terceiro capítulo problematizando mais efetivamente o resultado dessa relação entre Binswanger e Merleau-Ponty sobre outrem, a fim de apontar especificamente o ponto-chave da questão, a saber, o diferente modo de conceber a gênese temporal da consciência e, por consequência, de si mesmo e de outrem.

A partir de então, será possível perceber a fecundidade, ainda pouco explorada, do pensamento de Merleau-Ponty para o campo da psiquiatria e das ciências humanas, não exatamente em função daquilo que o filósofo teoriza enquanto verdade sobre a psicoterapia e a psicose, mas no que diz respeito a sua busca incessante de maior profundidade filosófica para pensar o fenômeno outrem. Nessa perspectiva, o que parece ser o mais interessante na aplicação da fenomenologia à psiquiatria é, justamente, sua dimensão preventiva quanto à noção de uma consciência constituinte e suas pretensões objetivas, pela afirmação de uma alteridade transcendente e estranha aos ideais intelectualistas. O que se problematiza com isso é toda uma prática fundada em saberes psiquiátricos, os quais, em nome da verdade da razão, mesmo que razão fenomenológica, comprometem um autêntico reconhecimento de outrem e uma abordagem realmente ética. Trata-se de algo que, no que diz respeito à *Daseinsanalyse* psiquiátrica, a abordagem de Merleau-Ponty sobre a questão da alteridade permite evidenciar.

1 DA ANTROPOLOGIA FENOMENOLÓGICA AO OUTRO TRANSCENDENTAL (TEMPORALIDADE) EM BINSWANGER

1.1 PSIQUIATRIA E FENOMENOLOGIA

A grande questão da psiquiatria no início do século XX estava relacionada ao esforço para compreender a psicopatologia de um modo que pudesse ir além da abordagem científica das ciências da natureza, aquela que pressupõe a abstração dicotômica do sujeito e do objeto. Para Binswanger, tal problema era como um mal canceroso⁷ para a psiquiatria, pois conduzia a elaboração do diagnóstico e da própria psicoterapia por meio de um processo clínico comprometido do ponto de vista ético, na medida em que reduzia a pessoa com distúrbio psiquiátrico às convenções classificatórias de uma ciência objetiva. Binswanger se deu conta de que o abismo entre o normal e o patológico, bem como entre o médico e o consultante estavam enraizados na ontologia da modernidade, não sendo suficiente apenas tentar humanizar e transformar as práticas e as condutas da psiquiatria sem uma grande modificação de suas bases teóricas. Por isso a importância de Husserl e Heidegger como fontes para elaboração da inicialmente chamada análise existencial e posteriormente denominada *Daseinsanalyse* psiquiátrica, pois ambos os autores procuraram pensar o ser humano a partir da experiência de entrelaçamento com outrem e com o mundo, antes que pela lógica do *ego* constituinte.

O interesse de Binswanger pela fenomenologia estava relacionado ao esforço de ultrapassar os resultados obtidos por Karl Jaspers, em seu manual de *Psicopatologia Geral*, publicado em 1913, mesmo ano em que Husserl publicava suas *Ideias diretrizes para uma fenomenologia*. O mérito de Jaspers estava em sua originalidade ao aproximar, pela primeira vez, a fenomenologia da psiquiatria, de modo a fundar o que seria a chamada psiquiatria fenomenológica. Seu objetivo era reestruturar o método causal, no qual se apoiava a psiquiatria e a psicopatologia do início do século XX, considerando o campo subjetivo e intuitivo da experiência vivida. Para tal proeza era necessário conferir um estatuto de cientificidade para o campo das ciências compreensivas, o que explica o interesse de Jaspers pela fenomenologia eidética de

⁷ Expressão atribuída por Heidegger (2009) ao próprio Binswanger nos Seminários de Zollikon, e que será trabalhada no terceiro capítulo, a fim de colocar em evidência a crítica do filósofo à *Daseinsanalyse* psiquiátrica.

Husserl, uma vez que sua intenção era conhecer as vivências humanas, bem como “as condições e causas de que dependem, os nexos em que se estruturam, as relações em que se encontram e os modos em que, de alguma maneira, se exteriorizam objetivamente” (JASPERS, 1987, p. 13).

Tratava-se, portanto, de se debruçar sobre o fenômeno psíquico, a partir do método descritivo da fenomenologia, para obter dados e informações de caráter científico, porém, não apenas objetivos, mas também intuitivos e subjetivos. Para que uma abordagem subjetiva faça algum sentido do ponto de vista científico é preciso delimitá-la muito bem, de modo a deixar “de ser um mero compartilhamento de experiência para se tornar conhecimento sistematizável, comunicável e testável” (RODRIGUES, 2005, p. 757). De acordo com Binswanger (1971), malgrado o mérito de Jaspers em aproximar psiquiatria e fenomenologia, procurando orientar a ciência médica para aquilo que se realiza pela experiência direta no contato com o consultante, o que se evidencia em sua psicopatologia geral é uma metodologia que, pelo esforço de tornar o fenômeno psíquico inteligível, acabou por limitar a descrição das essências àquilo que é estatisticamente compreensível. Binswanger pretendia ir além de Jaspers, no sentido de encontrar a linha mestra de desenvolvimento da psiquiatria, por meio de metodologia própria de investigação e não simplesmente pelo conjunto de várias abordagens científicas acessórias.

1.2 BINSWANGER E A PSICANÁLISE

Apesar da ligação muito próxima de Binswanger com Freud, como amigos e teóricos na busca pela compreensão dos distúrbios psiquiátricos, conforme é possível perceber nas correspondências⁸ entre eles, o fato é que o Binswanger desprende-se de alguns elementos da psicanálise freudiana, porém, de um modo bastante cauteloso, sem

⁸ Nas correspondências entre os dois autores se evidenciam os principais pontos de aproximação e de distanciamento entre os autores, desde que foram apresentados por Carl Jung, orientador de Binswanger à época. Muitos foram os casos discutidos entre eles, porém, Freud não parece disposto a reconhecer a aproximação de Binswanger da filosofia transcendental, enquanto o segundo procura demonstrar ao primeiro que a ‘coisa em si’ de Kant pode ser concebido como sendo o próprio inconsciente de que fala o psicanalista. Para Freud, a psicanálise não é uma ciência do espírito, como a fenomenologia, mas uma ciência das pulsões (BINSWANGER; FREUD, 1995).

nunca considerar nela a existência de graves erros ou equívocos e sempre reconhecendo o seu valor para a psiquiatria. Segundo Schotte (2009), é possível identificar três questões mais fundamentais no diálogo Binswanger-Freud, sendo duas a partir de conceitos freudianos, a saber, o conceito de pulsão e de transferência, e a terceira questão relacionada a noção de ‘direção de significação’ de Binswanger.

No caso da pulsão, o problema diz respeito aos aspectos notadamente biológicos a partir dos quais Freud procurou circunscrever tal conceito, ignorando assim os fios intencionais que ligam as características biológicas vitais com a estrutura existencial humana. Haveria, então, um impasse na concepção freudiana, relacionado ao esquematismo pulsional, a partir do qual são pensadas as relações humanas. O problema diz respeito ao viés naturalista de suas análises, ainda muito preso aos pressupostos genéticos e causais do cientificismo. Como por exemplo quando Freud considera que as várias formas de expressão humana, pela arte, ciência, religião, ética, etc., têm sua origem na vida pulsional, por meio do processo de sublimação. Esse tipo de correspondência direta entre formas inferiores e formas superiores caracteriza justamente a abordagem materialista de Freud, a qual encerra o homem entre pulsão e ilusão (CABESTAN; DASTUR, 2011).

No caso do conceito de transferência o problema estaria relacionado à sua insuficiência para tratar da dimensão presente, visto que privilegia o passado em seu sistema de compreensão. É como se a vivência do presente na experiência intersubjetiva fosse comprometida por esquematismos que remontam todas as coisas ao passado, limitando, assim, a vivência do novo no processo de criação linguística (SCHOTTE, 2009). O problema está na compreensão das relações transferenciais com base na ideia do presente como algo que tem sua origem no passado de modo linear e causal. O que se comunica ou se transfere entre médico e consultante não poderia ser explicado com base em uma temporalidade que conecta o presente ao passado, daí a necessidade de Binswanger desenvolver o conceito de ‘direções de significação’.⁹

Tal conceito é utilizado para explicar que o tempo e o espaço não são simplesmente realidades exteriores ao sujeito, nas quais todas as

⁹ De acordo com Chamond (2011, p. 5) do “alemão *Die Bedeutungsrichtung* são, literalmente, as direções (*Richtung*) de significações (*Bedeutung*). Para Binswanger, a existência se estende segundo uma unidade fundamental, um estilo de vida, que engloba ao mesmo tempo as direções espaciais que tomamos e a significação que damos às coisas”.

coisas pudessem ser projetadas para serem compreendidas; é preciso reconhecer a própria existência como sendo espacial e temporal. Binswanger se interessou por pensar a psicopatologia a partir da análise do corpo vivido, no sentido das alterações espaciais e temporais das vivências psicóticas, provocadas pelas experiências traumáticas, como a dor por uma grande perda. A perspectiva do *ego* constituinte é transpassada por uma potência estranha que descentra de tal modo as pretensões racionais de controle e estabilidade, que restam apenas metáforas para lhes atribuir algum significado.

As ‘direções de significação’ são um modo de tentar explicar essa orientação transcendente de um sentido das vivências humanas, que as noções de queda¹⁰ e de elevação procuram dar sentido. Logo no início da obra *O Sonho e a Existência*¹¹, o médico alemão explica o uso dessas metáforas a partir da qual as palavras ganham conotação profundamente existencial.

Quando, no meio de uma entrega ou expectativa apaixonada, o esperado subitamente nos decepciona, e o mundo se torna tão ‘outro’, a ponto de nos desenraizar totalmente roubando nosso chão, então, mais tarde, após termos reencontrado um apoio firme, voltamos em

¹⁰ Embora a noção de queda em Binswanger tenha um sentido próximo ao conceito de queda (*Verfallen*) em Heidegger, é importante advertir sobre a peculiaridade da concepção heideggeriana, no sentido de uma decadência do dia-a-dia e ao esquecimento da verdadeira essência. “Trata-se aqui dos fenômenos do falatório, da curiosidade e da ambiguidade, que levam o Dasein a se perder no ambiente público e impessoal. Dito de outra maneira, se Heidegger de um lado indica a possibilidade segundo a qual o Dasein poderia de fato assumir a sua existência e colocar a questão do ser, nos conceitos de disposição, compreensão e discurso ou interpretação, ele, de outro lado, novamente recua deste momento da abertura para indicar que de fato a tendência de encobrimento no Dasein é demasiadamente forte para que ele se torne livre” (WERLE, 2003, p. 99)

¹¹ Trata-se da obra cujo prefácio foi realizado por Michel Foucault, pelo qual o filósofo coloca em destaque a vantagem tese antropológica de Binswanger sobre o sonho, quando comparada à psicanálise Freudiana: “O sujeito do sonho, no sentido de Freud, é sempre uma mínima subjetividade, delegada, por assim dizer, projetada e permanecida intermediária entre o jogo do outro, suspensa em algum lugar entre o sonhador e aquilo com que ele sonha. [...]. Mas é graças aos textos de Binswanger que se pode compreender melhor o que pode ser o sujeito do sonho” (FOUCAULT, 2005, p. 125-126).

pensamento a esses instantes, dizendo: "Caímos dos céus como que atingidos por um raio". É de fato através de tais palavras que expressamos a experiência vivida de nossa decepção e de nosso desconcerto, através de uma metáfora poética, de modo algum produzida pela imaginação de um poeta qualquer, mas brotando da pátria espiritual que pertence a todos nós: a linguagem (BINSWANGER, 1971, p. 199).

Quando se cai, no sentido da perda temporária de uma base firme de sustentação para a própria vida, se procura expressar a perda do contato com a região na qual o ego, o mundo e o *alter ego* encontravam-se em unidade harmônica (BINSWANGER, 1971). O uso da noção de queda, para expressar o decaimento num mundo desarmônico e repleto de sombras, ou de elevação, para explicar o momento de recuperação e retomada dessa unidade harmônica não é apenas um caso de transposição verbal, como se houvesse o simples deslocamento de uma esfera de ser para outra. A transposição de um domínio da linguagem para outro "revela uma direção geral de sentido que se estende igualmente às diferentes esferas regionais, ou seja, que aí toma sentidos diferentes (espacial, acústico, espiritual, psíquico etc.)" (BINSWANGER, 1971, p. 201).

Para Binswanger, a psicanálise ainda estava muito presa ao objetivismo científico em suas análises sobre pulsão e transferência, sendo necessário o desenvolvimento de uma abordagem que evidenciasse a infraestrutura do pensamento objetivo, ou seja, sua relação fundante com essa camada mais profunda da existência em que o psíquico e o fisiológico ainda não se distinguem. De acordo com Binswanger (1971, p. 199), trata-se de uma região "onde toda forma espiritual viva e conteúdo espiritual vivo, ainda unidos, aguardam o raio abrasador que irá separá-los". As 'direções de significação', tentam justamente explicar as características da relação do pensamento dicotômico com uma vivência de totalidade que o pressupõe. Vivência que se revela nos momentos em que uma experiência de arrebatamento, no sentido da ascensão ou da queda, desorganiza a estrutura existencial do ser humano, dando-lhe outro sentido, outra direção significativa.

Essa questão foi colocada mais diretamente à Freud no texto *Função vital e história interior da vida*, de 1922, no qual Binswanger (1971) considera que o psicanalista limitou a compreensão da relação entre o psíquico e o fisiológico, como também da psicopatologia, a

processos puramente quantitativos e funcionalistas. Seria necessário ir além da psicanálise no caminho aberto por ela própria, pelo aprofundamento da relação entre a história de um sujeito com a atividade funcional de seu organismo, o que será possível pelo desvelamento da camada existencial que lhes é comum. Insondável para o pensamento objetivo e para uma metodologia científica fundada nos pressupostos das ciências da natureza, o caráter originário da existência levou Binswanger a discordar de Freud sobre o papel do inconsciente na caracterização da psicopatologia.

1.2.1 Inconsciente e Psicopatologia

Conforme o texto *Sobre a psicoterapia*, de 1935, o caso de uma moça que desenvolve histeria após seus pais determinarem o término do seu relacionamento amoroso ilustra, justamente, o afastamento das bases psicanalíticas do pensamento de Binswanger. A moça em questão apresenta vários sintomas, tais como a perda do apetite e sono, náusea, cólicas, e, por fim, a afonia. Múltiplas formas de tratamento foram experimentadas, entre elas a própria psicanálise, mas todas foram em vão e, ao final, adotou-se o uso de éter e clorofórmio para um leve efeito narcótico e os sintomas melhoraram um pouco, porém, as crises continuaram (BINSWANGER, 1971).

A situação se colocava de forma bastante difícil para o médico e para a própria consulente, na medida em que não era possível um diagnóstico claro a respeito do problema, até que se descobriu que a retomada das crises e a perda da voz estavam relacionadas à interdição pela mãe de seu noivado com o homem que amava. Por meio de um trabalho com a família foi possível deixar a moça livre para o casamento e os sintomas desapareceram totalmente, mesmo após a separação, uma vez que o noivo confirmara as suspeitas da família revelando-se um problema (BINSWANGER, 1971b). Com o objetivo de compreender qual é a ação da psicoterapia e como foi possível a perda e o reestabelecimento da fala, Binswanger considera necessário afastar-se da compreensão do corpo em um sentido biológico-objetivo, para dar lugar ao corpo vivido, ou seja, à experiência fenomenal do corpo.

Nesse sentido, os sintomas da consulente precisam ser pensados com base na manifestação de sua corporeidade, na qual toda a sua existência está envolvida. De acordo com Cabestan e Dastur (2011), é preciso ir além da psicanálise, no sentido de ultrapassar a lógica de uma relação simbólica entre o sintoma somático e sua significação psíquica oriunda do inconsciente, pois, do contrário, se permaneceria no

dualismo da alma e do corpo. Os sintomas manifestos são fatos expressivos de seu corpo que revelam a dor e o sofrimento pela castração imposta por seus pais, frente ao desejo de unir-se em casamento. Binswanger se afasta de Freud no que se refere ao inconsciente por entender que a proposta da psicanálise sobre a relação entre aquilo que está oculto, ou seja, que a consciência não tem acesso, e a atualidade do acontecimento, não ocorre de modo linear e causal. O problema está na explicação sobre o processo de influência ou de passagem entre o inconsciente e o consciente. Para Binswanger, o inconsciente não é uma dimensão da consciência, oculta para ela mesma, assim, não é possível pensar em um tipo de relação de derivação entre eles.

Não estou plenamente consciente de uma coisa, senão na consciência de algo comigo mesmo; as expressões, menos consciente, subconsciente e, finalmente, inconsciente, referem-se unicamente a modos diferenciados do ser em si mesmo ou consigo mesmo, cuja forma inferior é a ‘corporal’ (no sentido aqui da corporeidade e não do corpo anatomo-fisiológico!). Se um conteúdo não estivesse, de uma maneira ou de outra ‘em nossa corporeidade, ou seja, em não importa em que membro parcial desta, e se ela não fosse uma forma escondida de nosso próprio ser, jamais poderíamos nos *lembrar* de um nome ‘esquecido’, tornar ‘consciente’ uma emoção inconsciente, revelar em nós qualquer efeito a partir de algo inconsciente (BINSWANGER, 1971b, p. 143-144).

Por isso, seria necessário renunciar ao conceito de histeria de conversão pelo qual Freud pretendeu explicar esse tipo de passagem ou conversão de um conflito psíquico em sintomas corporais diversos. Como se encontra em *Cinco lições de psicanálise*, em que Freud comenta o caso de uma consulente de Breuer que perdera o pai, os sintomas da moça parecem decorrer de emoções reprimidas que se constituíam como fonte permanente de sua vida psíquica, mas que também se desviavam para sintomas físicos. “Para este último mecanismo propusemos o nome de ‘conversão histérica’” (FREUD, 1970, p. 13). Embora Freud reconheça o caráter misterioso desse tipo de conversão, para Binswanger a confusão está relacionada a uma

concepção sobre o físico e o mental que não condiz com o fenômeno da corporeidade enquanto enraizamento do ser no mundo. No caso da moça interdita pela mãe de ver seu amado, o que se evidencia é uma forma de manifestação da corporeidade na qual todo seu ser se faz presente. Segundo Binswanger (1971), a linguagem da alma e do corpo não apenas se tocam, mas encontra-se em relação de reciprocidade.

Considerando uma visão não fragmentada do humano e, por consequência, da psicopatologia, a *Daseinsanalyse* psiquiátrica se esforça em aprofundar a experiência intersubjetiva no domínio da clínica. O problema é que, normalmente, essa dimensão mais existencial é ofuscada pela abstração científica que concebe a atuação do médico a partir de uma via de mão única, a saber, do médico ao consultante. O médico deixa de ser alguém próximo, na medida em que o coisifica para compreender seus distúrbios e desvios psiquiátricos. Por isso, para Binswanger (1971), a possibilidade da psicoterapia não está relacionada a um mistério ou segredo, como supunha Freud com a noção de inconsciente, mas com o ser puramente humano com outrem e para outrem, como é o caso da relação de amizade, ou de amor, em que há autêntica relação de confiança.

É interessante notar que o caso comentado por Binswanger em *Sobre a psicoterapia* é citado por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*, justamente para caracterizá-lo com base no fenômeno da coexistência, de modo a ultrapassar explicações dicotômicas, quer sejam psíquicas ou fisiológicas, as quais desconsideram a dimensão da corporeidade e da intercorporeidade enquanto ser em situação. De acordo com Merleau-Ponty, em uma explicação estritamente freudiana, a afonia seria explicada considerando a fase oral do desenvolvimento da sexualidade, porém, “o que se ‘fixou’ na boca não é apenas a existência sexual; são, mais geralmente, as relações com outrem, das quais a fala é o veículo” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 198). Dessa forma, a afonia não é uma paralisia do aparelho fonador em função do trauma, e nem um silêncio deliberadamente preparado pela doente para conseguir o que deseja, mas precisa ser explicada no sentido do rompimento com o mundo das relações humanas, ou seja, da incapacidade de coexistir que sua corporeidade revela.

Por isso Binswanger, assim como Merleau-Ponty, consideram que o processo de cientificação sobre o problema e a possível cura não podem ocorrer a partir de uma ação do médico sobre o aparelho psíquico da consultante, pois isso seria ignorar a dimensão do ser em situação e a coexistência, em nome de uma abordagem linear e causal nos moldes da abordagem científica.

Em todo caso, a tomada de consciência nos tratamentos psíquicos permaneceria puramente cognitiva, o doente não assumiria o sentido de seus distúrbios que acabam de revelar-lhe sem a relação pessoal que travou com o médico, sem a confiança e amizade que ele lhe traz e a mudança de existência que resulta dessa amizade. O sintoma, como a cura, não se elabora no plano da consciência objetiva ou tética, mas abaixo (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 201).

Nesse sentido, a recuperação da fala diz respeito à ambiguidade do corpo no sentido de abrir-se ou fechar-se para o plano da existência intersubjetiva, por um movimento da existência para o qual todo o ser converge, um sentido encarnado em que “corpo e espírito, signo e significação são momentos abstratos” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 204). Em função disso, não apenas os diagnósticos, mas também a relação entre médico e consultante na psicoterapia precisam ser repensados, por isso o interesse de Binswanger em desenvolver a *Daseinsanalyse* psiquiátrica pela aproximação com a fenomenologia de Husserl, visto que ela poderia favorecer a compreensão da essência dos mundos psicóticos.

1.3 BINSWANGER E HUSSERL

Por meio da fenomenologia descritiva de Husserl, Binswanger se aproximou do pensamento fenomenológico e passou a questionar o naturalismo das abordagens científicas e psicanalíticas. O propósito de Husserl estava relacionado justamente à criação de uma nova abordagem para a ciência, em especial para a psicologia, por meio do aprofundamento do conceito de intencionalidade de Franz Brentano. Como afirma Husserl em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, a origem desse problema diz respeito àquela ingenuidade da ciência de tomar “o mundo objetivo pelo universo de todo o ser, sem com isso atentar que a subjetividade operante na ciência não pode, por direito, comparecer em nenhuma ciência objetiva” (HUSSERL, 2012, p. 272). Ao excluir a subjetividade do campo da investigação científica coube a psicologia o estudo do psíquico, porém, tal estudo se deu por meio da abordagem dualista, a qual pensa o psíquico em sua relação com o fisiológico, de modo a ignorar a camada da existência que serve como a condição de

possibilidade da própria dicotomia. Trata-se de algo não considerado pelo investigador da natureza, mas que é “constantemente pressuposto como solo, como esse campo de trabalho unicamente pelo qual têm sentido as suas perguntas e os seus métodos de pensamento” (HUSSLERL, 2012, p. 271). No que se refere à psicologia, faz-se necessário romper com aquilo que Husserl entende como psicologismo, no sentido da correspondência direta entre as leis que podem ser verificadas empiricamente na natureza e as leis do pensamento.

A crítica ao associacionismo por meio da teoria da intencionalidade, de modo a colocar em questão a correspondência entre os objetos do conhecimento e a consciência, como se o psíquico fosse simplesmente o resultado de um processo intelectualista de elaboração a partir do que é dado pela experiência, já havia sido realizada por Franz Brentano. Tentando evitar uma saída kantiana para o problema, a qual estabelece a correlação entre os elementos associados de forma apriorística, o que faz persistir a abordagem intelectualista, Brentano afirma a necessidade de investigar de forma distinta os conteúdos da consciência e os atos que constituíram tais conteúdos, a fim de evitar a redução dos objetos de conhecimento aos processos mentais subjetivos. Dessa forma, se estabelece a distinção entre os fenômenos físicos, que são transcendentais aos atos da consciência, e os fenômenos psíquicos, que são imanentes aos atos da consciência, na forma de uma estrutura pré-mental que seria responsável pela orientação intencional da experiência sensível, conforme a descrição abaixo de Brentano (1973, p. 124-125):

Todo fenômeno psíquico está caracterizado por aquilo que os escolásticos da idade média chamaram de in-existência intencional (ou mental) de um objeto e que nós chamamos, se bem que com expressões não inteiramente inequívocas, a referência a um conteúdo, a direção a um objeto (pelo qual não se deve entender aqui uma realidade), ou a objetividade imanente. Todo fenômeno psíquico contém algo em si como seu objeto, ainda que nem todos do mesmo modo: na representação há algo representado; no juízo há algo admitido ou rejeitado; no amor, amado; no ódio, odiado; no apetite, apeteído, etc.

Dessa forma, seria importante para a psicologia não apenas investigar o psiquismo em sua correspondência com os processos

empíricos e entidades reais, mas compreender também essa dimensão do psíquico que não é o resultado da atividade intelectual da consciência, mas uma realidade que está sempre pressuposta em seus atos. Surge, então, uma psicologia descritiva preocupada em compreender as principais características dessa relação entre os processos pré-mentais e os atos da consciência.

Assim, a peculiaridade que, acima de tudo, é característica geral da consciência, é aquela que ela mostra sempre e em todo lugar, ou seja, em cada uma de suas partes, certo tipo de relação, relacionando um sujeito a um objeto. Esta relação também é referida como *relação intencional*. A toda consciência pertence essencialmente uma relação. Como em toda consciência, dois correlatos podem ser encontrados aqui. Um dos correlatos é o ato de consciência, o outro é aquilo para o qual ele está dirigido (BRENTANO, 1982, p. 21 grifo do autor).

Daí a definição de intencionalidade no sentido de que toda consciência é consciência de alguma coisa, porém, Husserl observou certo limite na psicologia descritiva de Brentano, relacionado principalmente à dificuldade de fornecer sentido para os atos da consciência que não encontram correspondentes em objetos, como no caso das alucinações e delírios. Conforme analisa Müller-Granzotto e Müller-Granzotto (2007, p. 44), “na ausência de objetos, a descrição dos processos intencionais ficava inviabilizada. [...] Seria preciso repensar a natureza e o papel dos objetos na consecução de uma descrição psicológica de nossas intenções”. Embora na obra *Filosofia da Aritmética* (1891) Husserl considere a teoria da intencionalidade de Brentano importante para compreender a origem dos objetos matemáticos, o que possibilitou efetuar a crítica ao logicismo, posteriormente o filósofo realizou uma revisão da noção de intencionalidade, o que permitiu dar conta dos atos intencionais da consciência que não encontram correspondente no mundo.

Partindo da distinção Brentaniana entre fenômeno físico e fenômeno psíquico, nas *Investigações Lógicas* Husserl considera que a intencionalidade, além de pressupor ocorrências pré-mentais que asseguram a orientação objetiva dos objetos intencionais, ela também significa a relação dos atos intencionais da consciência com uma realidade que não lhe é imanente, ou seja, que transcende aquilo que se

encontra na consciência como objeto intencional. Dessa forma, os fenômenos psíquicos não se reduzirão à imanência do ego psicofísico, mas serão transcendentos, na medida em que remetem a conteúdos inatuais. Isso significa que as vivências intencionais da consciência são todas reais, quer elas encontrem correspondência empírica ou não. Segundo Husserl (2008, p. 379), “as partes e momentos abstratos que as compõem são também vividos, as partes e os momentos abstratos são conteúdos de consciência reais”. Husserl passará a chamar os fenômenos psíquicos de vividos essenciais, a fim de afastar-se da perspectiva brentiana que condiciona o psíquico à atualidade do *ego* psicofísico individual, e dar lugar a certas inaturalidades doadas pelo mundo, as quais, por serem públicas e universais constituem a possibilidade do saber intersubjetivo.

Os conceitos matemáticos, enquanto vivências da consciência não seriam apenas individuais e atuais, mas estariam relacionados a essências universais que se encontrariam subentendidas nos atos intencionais, o que remete à necessidade de uma “doutrina da essência do conhecimento” (HUSSERL, 1989, p. 28). As essências universais, portanto, estão presentes à consciência, porém, não de forma direta e atual, mas como um momento a partir do qual o particular encontra seu sentido, daí a necessidade de realizar a redução eidética, a fim de ter acesso a uma espécie de camada inatural da consciência. Trata-se de uma investigação de essências (*Wesensforschung*), enquanto psicologia descritiva que interessou particularmente à Binswanger, uma vez que ela permitia conferir direito de cidadania à realidade ficcional.

Conforme a análise de Müller-Granzotto e Müller-Granzotto (2007, p. 50), “pela escrita de Husserl, a ficção ultrapassou a condição de recurso estilístico para se tornar a forma apropriada de apresentação de nossa ligação com o mundo e com o semelhante”. A fenomenologia, enquanto *Wesensforschung*, se tornou interessante para a psiquiatria, justamente por permitir uma alternativa ao naturalismo, pela ressignificação da atitude natural. Enquanto o naturalismo a concebe como uma espécie de percurso para a verdade do saber objetivo, a fenomenologia visa permanecer e explorar a região do ser na qual a atitude natural se inscreve, no mundo-da-vida (*Lebenswelt*), a partir do qual a essência é apreendida pela consciência. Como explica Müller-Granzotto e Müller-Granzotto (2012, p. 53), “por seus atos individuais, ela se deixa preencher e moldar por algo que a ultrapassa, que é público, os ‘modos de doação’, por cujo o meio o mundo (como domínio inatural de possibilidades) se oferece a ela como essência”.

A inaturalidade das essências, as quais fornecem a configuração para os atos da consciência, tornou-se interessante para a psiquiatria por fornecer uma via de compreensão para o fenômeno dos delírios e alucinações, conforme desvelou uma virtualidade presente nos atos intuitivos e intencionais da consciência. Segundo Tatossian (2006, p. 23), as psicoses “são por excelência o objeto da fenomenologia”. Isso significa que a fenomenologia ao orientar-se do real para o possível por meio da suspensão da atitude natural abre um novo campo de investigação, no qual o fenômeno da psicose parece fazer algum sentido.

Mesmo na forma mais complexa do autismo esquizofrênico, o delírio, a subjetividade em todos os aspectos funciona como uma consciência pura, como um sujeito transcendental tendo posto fora do jogo a ligação do sujeito real aos fatos reais, e os objetos preferenciais do delírio são não as coisas ou os fatos individuais, mas os ‘modos de ser’, as ‘possibilidades de ser da Presença humana’, em que a importância universal os torna indiferentes à experiência atual: os objetos do delírio são as essências do eidos husserliano (TATTOSIAN, 2006, p. 83).

Eis o que Binswanger empenhou-se em demonstrar pela criação da sua *Daseinsanalyse*, como é possível perceber no texto *A fenomenologia*, de 1922. Tratava-se da apresentação do método fenomenológico para a psiquiatria como uma estratégia para sair das dificuldades e limites impostos pelo pensamento objetivo à clínica das psicoses, por meio da elucidação do caráter intencional da consciência. O que não significava que a fenomenologia invadiria o espaço da investigação psicopatológica ou vice versa, mas que o psiquiatra poderia beneficiar-se, no sentido de ampliar sua visão sobre a doença, se atentasse para a existência desse campo eidético de investigação, no qual os sintomas podem ter significados reais.

Segundo Binswanger (1971), a fenomenologia permitiria ao psiquiatra atentar para a maneira como as palavras se apresentam em um discurso delirante, de modo a possibilitar não apenas a detecção de equívocos semânticos e suas dessemelhanças com o discurso normal, mas viabilizar a compreensão de um sentido mais profundo no relato do consultante, pois, de alguma forma a consciência psicopatológica remete à intuição de essências que são públicas e universais. Do ponto de vista fenomenológico, a manifestação psicótica passa a ser compreendida a

partir da essência do mundo que ela habita, o qual poderia ser descrito pela redução. Contudo, descrever a essência dos mundos psicóticos não permitia a Binswanger compreender os aspectos existenciais desses mundos, assim, seria necessário buscar na analítica do *dasein* de Heidegger, uma explicação na perspectiva do ser no mundo para os diferentes estados delirantes e alucinatórios.

1.4 BINSWANGER E HEIDEGGER

O interesse do psiquiatra pela analítica existencial do *dasein* surge dos limites encontrados na fenomenologia descritiva do primeiro Husserl, quanto às possibilidades de compreensão das modificações psiquiátricas em sua amplitude, sendo necessário o alargamento da noção de intencionalidade, a fim de melhor compreender a diversidade dos mundos constituídos na psicopatologia. Em Heidegger, a intencionalidade passa a fazer parte da experiência irreflexiva do mundo, considerando a consciência antes pelos seus aspectos existenciais que reflexivos, o que irá possibilitar a análise das vivências intencionais como medo, angústia, e o cuidado.

O termo *Daseinsanalyse*, portanto, que é cunhado nesse momento está diretamente relacionado à leitura de *Ser e Tempo* e à investigação sobre as estruturas ontológicas da existência, as quais pertencem essencialmente ao ser humano e diferem da dimensão ôntica da existência. Trata-se de uma investigação sobre o sentido do ser em suas múltiplas formas de aparecer, algo que para Heidegger foi esquecido pela filosofia, pois a primazia do ôntico, no campo da investigação filosófica ocultou a pergunta sobre o sentido do Ser (HEIDEGGER, 2012, p. 37). Desse modo, a fenomenologia para Heidegger não deve ser caracterizada pela descrição dos fenômenos, daquilo que aparece, mas precisa ser entendida como o esforço em desvelar o ser que se encontra dissimulado no ente. Afastando-se de Husserl, a fenomenologia de Heidegger será hermenêutica, no sentido da interpretação do que ainda não foi tematizado conceitualmente, mas que se encontra pré-dado na radicalidade da experiência fática e histórica do *dasein* humano.

Em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser dos entes – é ontologia. Ao esclarecer as tarefas de uma ontologia, surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, que possui como tema a presença, isto é, o ente dotado de um privilégio ôntico-ontológico. Pois somente a

ontologia fundamental pode colocar-se diante do problema cardeal, a saber, da questão sobre o sentido do ser em geral. Da própria investigação resulta que o sentido metodológico da descrição fenomenológica é interpretação (HEIDEGGER, 2012, p. 77).

Dessa forma, Heidegger transformará a expressão *volta às coisas mesmas* de Husserl, no sentido de que seria possível alcançar o ser pela redução fenomenológica, pois a suspensão da atitude natural já denota uma atividade da consciência inadmissível na perspectiva do ser no mundo. Isso significa que em vez de investigar o ser pelo recurso à consciência, é preciso voltar-se para a condição de ser no mundo, enquanto realidade existencial fundamental e que está presente mesmo no fenômeno psicótico.

A estrutura ontológica existencial do *dasein* humano é marcada pela espacialidade e temporalidade e se apresenta como *ekstática*, como um projeto que encontra no mundo e em outrem seu caráter originário e indissociável. Diferentemente da compreensão metafísica do ser como uma substância subjacente à mudança, a *ekstática* significa uma experiência enraizada no mundo como temporalidade e, nessa perspectiva a cisão entre consciência e natureza encontra seu limite, pois se trata de uma vivência na qual o ser encontra-se lançado no mundo. Existir enquanto *dasein* passa a ganhar o significado de abertura temporal para um campo inesgotável de possibilidade, uma presença inalienável ao mundo. A fenomenologia de Heidegger se torna, então, uma maneira de investigação sobre a essência dessa presença, sobre seus aspectos mais gerais e universais que caracterizam seu desdobramento em um horizonte de possíveis.

Segundo Heidegger (2012, p. 303), “o que se busca é responder a questão do sentido do ser em geral e, antes disso, a possibilidade de elaborar radicalmente essa questão fundamental de toda ontologia”. É justamente em razão de que a analítica existencial visa compreender esse campo ou dimensão do ser que se revela como fundamento de toda e qualquer ontologia regional que Binswanger e a psiquiatria irão se interessar por *Ser e Tempo*. Mais especificamente, na medida em que o *dasein* se caracteriza pelas estruturas existenciais ser-no-mundo, espacialidade, temporalidade, ser-com, ser-para-morte, os estados psicóticos poderiam ser compreendidos a partir dessas perspectivas. Assim, “o psicótico, mesmo o mais atingido pela psicose, não pode não estar no tempo, no espaço, na corporeidade, na relação com os outros;

mas a patologia pode alterar, distorcer, bloquear suas coordenadas existenciais” (CHAMOND, 2011, p. 05).

Essa busca de Binswanger pela analítica existencial de Heidegger se evidencia a partir de 1930 com a publicação de *O sonho e a existência*, obra já comentada anteriormente para analisar o distanciamento da teoria do inconsciente freudiano, afinal, foi essa aproximação de Heidegger que possibilitou o afastamento da psicanálise e a criação da *daseisanalyse* psiquiátrica. Ao analisar o fenômeno da invasão de um elemento estrangeiro em meio a existência cotidiana, que se manifesta pela experiência de uma queda livre, como se não houvesse mais nenhum apoio para sustentar o drama insuperável e, muitas vezes, insuportável da existência, o texto de 1930 ilustra exatamente a forma como a perspectiva heideggeriana se faz presente. Tratando da experiência de queda, no sentido de uma decepção que desestabiliza a pessoa, Binswanger demonstra como a espacialidade, estrutura existencial do *dasein*, pauta a forma de expressão linguística, quando no sofrimento por um fato desconcertante e inesperado.

De acordo com Binswanger (1971), em vivências relacionadas a grandes decepções, a linguagem “vai, espontaneamente, recolher, nessa pretensa comparação, um traço essencial, específico da estrutura ontológica do ser humano, ou seja, o poder dirigir-se de alto para baixo, descrevendo-o, conseqüentemente, como uma queda” (BINSWANGER, 1971, p. 223). Trata-se de uma invasão em que o *ego* está deslocado da centralidade cotidiana. Dessa forma, isso que pode acometer qualquer pessoa em determinadas fases da vida seria uma característica essencial da psicopatologia, como se o consultante psiquiátrico tivesse sua existência deslocada na experiência de arrebatamento ou de queda, sem encontrar condições que permitissem sua reestruturação psíquica como um ego. A expressão em questão seria “eu não sei o que me está acontecendo” (BINSWANGER, 1971, p. 224).

Semelhante à experiência do sonho no qual a pessoa se percebe arrastada por um fluxo inexorável da existência enquanto ser no mundo, o mundo psicótico remonta a essa condição submetida a forças que não são possíveis de serem governadas. A realidade no sonho corresponde à outra forma de existência que não tem relação com a lógica freudiana de um simbolismo inconsciente, pois não se trata da produção de um sujeito, mas de uma experiência que o arrasta e o descentra sem que possa transformar-se em objeto para o conhecimento. No horizonte do sonho a forma de se vivenciar a espacialidade encontra-se alterada, assim como nos estados psicóticos, e essa alteração faz com que seja necessária compreensão distinta da ciência objetiva, pois não se trata do

espaço geométrico no qual os objetos estariam localizados, mas de uma orientação no espaço. Há determinadas vivências espaciais de súbita decepção em que o terror está relacionado ao rompimento da harmonia com o mundo exterior e com outrem.

Por isso, em o *Sonho e a existência* Binswanger analisa a questão da espacialidade a partir do pensamento de Heráclito, tendo em vista a distinção entre a vida individual e o mundo comum, a fim de tentar explicar essa experiência que não é elaborada pelo indivíduo, mas que o possui durante o sono, a saber, o sonho.

Falando psicologicamente, tudo isso chama-se sonhar, sendo indiferente o fato de que estejamos fisiologicamente dormindo ou despertos. Heráclito reconheceu nisso o elemento decisivo para caracterizar o sonho na vida psíquica e para distingui-lo da vigília. Ele diz que (fragmento 89) os ‘despertos (plural) têm um único mundo que lhes é comum (*hena kai koinonkosmon*), enquanto aqueles que dormem, cada um (*hekastos*: singular) volta-se para um mundo totalmente seu (*eis idion apostrefesthai*)’ (BINSWANGER, 1971, p. 219, grifo do autor).

Há, nesse sentido, uma forma individual de existência, marcada pela dispersão (*idios*) e outra forma coletiva caracterizada pela união (*koinos*), sendo a experiência do sono e do sonho uma espécie de passagem para outra realidade na qual o mundo comum se esvazia de sentido para dar lugar à experiência do mundo solipsista. A vigília seria a saída desse lugar que se constitui como experiência privada de pensamento, em que o contato com a totalidade, com o mundo e com outrem encontra-se comprometido. Despertar de um sonho é como sair da esfera do *idion Kosmos* (mundo privado), para entrar na dimensão do *koinos Kosmos* (mundo comum), esfera do universal.

Dessa forma, a psicopatologia estaria relacionada a essa perda ou diminuição do contato com a existência intersubjetiva para fixar-se nas elaborações psíquicas interiores e privadas, que se manifestam como no sonho. Assim, a psicoterapia corresponderia a um percurso que o consulente teria que trilhar, sob a condução do médico, para libertar-se do isolamento e das ilusões decorrentes do rompimento nas relações com o mundo e com outrem.

Pois, em qualquer tratamento psicológico sério, e sobretudo na psicanálise, há momentos em que o homem tem de decidir se quer preservar seu pensamento individual, seu teatro privado, como dizia uma paciente, sua arrogância, seu orgulho e obstinação, ou se, entre as mãos do médico, mediador iniciado entre o mundo particular e o mundo em geral, entre a ilusão e a verdade, quer despertar de seu sonho e participar da vida universal, do *koinos kosmos*. (BINSWANGER, 1971, p. 221, grifo do autor).

O trânsito entre *koinos* e *idion* se dá, portanto, sem que haja predominância do sujeito no processo, e o sonho manifesta, de uma certa maneira, essa não autonomia do homem, pois não se trata de uma vivência apenas psicológica, mas sim ontológica (CABESTAN; DASTUR, 2011). Por isso, o tratamento psiquiátrico depende da tomada de ‘consciência’ do próprio médico ou psicoterapeuta de que a relação intersubjetiva que se estabelece no campo da clínica e a forma de condução do consulente pelo médico, bem como a entrega à espiritualidade da comunidade pelo consulente depende de uma experiência existencial mais fundamental do que a troca entre psiquismos.

Nos estados psicóticos é justamente a experiência do mundo comum que se encontra comprometida, outrem se torna uma espécie de ameaça, diante da qual só resta a saída pelo isolamento na dimensão do mundo privado, como que para fugir desse estranho que se estabelece entre o *ego* e o *alter ego*. A experiência de sonho, nesse sentido, teria uma relação direta como a experiência do delírio e da alucinação, na medida em que sonhar é como desconectar-se desse mundo compartilhado por uma comunidade de seres humanos. Nos estados psicóticos a dificuldade parece se concentrar nessa perda de contato com o universal da comunidade, como se fosse impossível acordar dessa espécie de sonho privado, no qual a intersubjetividade não se realiza. Dessa forma, o papel do psiquiatra consistiria em tentar resgatar a pessoa do estado psicótico, no qual ela se encontra isolada e atormentada por uma espacialidade e temporalidade estranha ao seu próprio ego, para recolocá-la no fluxo comum da existência intersubjetiva.

Na psicoterapia de Binswanger “o médico é o mediador entre esses dois mundos e curar significa, com a sua ajuda, favorecer a entrada na espiritualidade da comunidade” (CABESTAN; DASTUR, 2011, p.

67). Somente pela experiência intersubjetiva o consulente poderia encontrar a força necessária para levantar-se da ‘queda’ que fez o mundo e outrem lhe serem apresentados como estranhos. Para Binswanger, a analítica existencial do *dasein* não permitia que a psicoterapia se consolidasse como essa prática de encontro com outrem, a partir da qual o consulente poderia vivenciar a experiência do estranho da dimensão compartilhada da existência, não mais como algo ameaçador. A estrutura existencial do ser-com, de Heidegger, não era considerada suficiente pelo psiquiatra, para permitir o avanço da psiquiatria nessa perspectiva do reconhecimento da alteridade, sendo necessário uma reformulação.

1.4.1 Fenomenologia da nostridade (*Wirheit*)

O interesse de Binswanger será cada vez mais o aprofundamento da estrutura ontológica do *dasein* enquanto ser-com, a tal ponto de considerar que o cuidado (*Sorge*) na perspectiva heideggeriana, não foi levada a suas últimas consequências quanto ao encontro com outrem. Em *As Formas fundamentais do dasein humano*, Binswanger visa pensar a estrutura existencial do *dasein* humano enquanto ser-com, considerando que Heidegger não fora suficientemente radical em sua explicação sobre a relevância desse mundo comum, quando comparado com a descrição dos demais aspectos essenciais do *dasein*.

Inspirado pela obra *Eu e Tu*, de seu contemporâneo Martin Buber, o psiquiatra procurou desenvolver a teoria do cuidado (*Sorge*) de Heidegger, por meio da noção de *Wirheit*¹². Revelando uma análise profunda e detalhada de *Ser e Tempo*, a obra de 1929 irá se distanciando de Heidegger na medida em que explora não mais a finitude do ser-para-a-morte, mas a infinitude do amor, não mais a ipseidade do ser que se

¹² *Wirheit* é um termo alemão de difícil tradução, que na língua francesa é traduzido como *noustrité* e em português não há termo correspondente, talvez possamos utilizar a expressão nostridade, para explicar esse aspecto do *Dasein*, que para além do ‘ser-aí’, significa ‘ser-um-com-outro, a forma existencial do mundo comum, da identidade do nós como fundante do *ego* (CABESTAN; DASTUR, 2011). De acordo com Binswanger (1993), a noção de *Wirheit* é utilizada como um modo de “demonstrar como eu-mesmo e tu-mesmo – no sentido do amor – podemos ser, sem que Nós – no sentido do amor – cesse de ser” (p. 110). Seria justamente essa possibilidade que estaria comprometida das psicoses, em função do “‘estrangulamento’ ou ‘declínio’ do ser-um-com-outro degradado em simples ser-com ‘de um e de um outro’” (BINSWANGER, 1993, p. 10).

desloca no tempo, mas a anterioridade do *Wirheit* em relação à perspectiva do *ego* e do *alter ego*. A questão para Binswanger é que a noção de cuidado em Heidegger, enquanto elemento existencial próprio do ser do *Dasein*, é condicionada pela perspectiva temporal do ser-para-morte, contudo, o amor está fora ou transcende essa perspectiva. De acordo com Binswanger (1993), o ser-um-com-outra antecede a experiência de ser-para-morte, o que significa que o *Dasein* não poderia ter como sua estrutura mais fundamental o cuidado, uma vez que ele está condicionado à temporalidade.

Antes de pensar o *Dasein* como poder-ser enquanto cuidado, portanto uma ipseidade que se desenrola no tempo, é preciso pensá-lo como poder-ser-um-com-outra, como *noustrité* que se eterniza no tempo. Como explica Coulomb (2009), fazer do cuidado o aspecto mais essencial do ser-no-mundo é considerar que a preocupação e a utilização antecedem o ser-com-outra. Entretanto, Heidegger reagiu de forma radical contra a iniciativa do psiquiatra, considerando que a necessidade de Binswanger de acrescentar algo a sua ontologia e às estruturas existenciais do *Dasein*, como se o cuidado não desse conta do ser-um-com-outra, não passou de má-compreensão de *Ser e tempo*. De acordo com o filósofo o psiquiatra faz uma restauração do problema que ele próprio pretendia ultrapassar, a saber, dicotomia do sujeito e do objeto e o subjetivismo, conforme será analisado no último capítulo. Por enquanto, interessa saber que o foco de Binswanger na analítica do *Dasein* diminuirá conforme surge a necessidade de descrever de forma mais detalhada os estados alterados de consciência.

Na época em que Binswanger volta-se sobre o *Ser e tempo* de Heidegger, seu interesse maior estava na possibilidade de dar respostas aos problemas concretos que se colocam ao psiquiatra, que se referem a historicidade dos sujeito psicóticos. “Ele busca no ser-no-mundo heideggeriano, mais ainda que na intencionalidade husserliana, o meio de centrar o interesse sobre a trajetória própria do indivíduo concreto” (NAUDIN, 1997, p. 20). Daí seu interesse pelos delírios esquizofrênicos, compreendidos em sua dimensão biográfica e antropológica, conforme se evidencia em *O sonho e a existência*.

Nota-se claramente a influência de Heidegger que se exprime pelo fato de tentar uma interpretação existencial e biográfica do sonho relacionada com a dicotomia heraclitiana entre sonho e vigília, no sentido próprio de uma discriminação entre se

abrir ao mundo próprio e se abrir a um mundo comunitário (BINSWANGER, 1971, p. 42)

Tratava-se, portanto, de uma investigação apoiada na antropologia fenomenológica, com um modo de ultrapassar a antropologia clássica do corpo e da alma. Contudo, não bastava para a psiquiatria enquanto ciência a ideia de que se tratavam de distúrbios relacionados a dificuldades na transição entre o mundo próprio e o mundo comum, ocasionados por modificações nas estruturas existenciais do *Dasein* humano. Seria necessário compreender de que modo essas estruturas foram alteradas. Segundo Naudin (1997, p. 20), “se a linguagem heideggeriana convém bem a compreensão fática e biográfica do delírio, ela não permite, talvez uma melhor compreensão de sua gênese”.

Sendo assim, passou a interessar a Binswanger saber quais os possíveis tipos de distúrbios psicóticos, de acordo com as características transcendentais que os fundamenta, o que seria encontrado na filosofia genética de Husserl, principalmente após a leitura da obra *Introdução à fenomenologia de Husserl (1959)*, do filósofo e amigo Wilhelm Szilasi, na qual a questão da intersubjetividade e da gênese constitutiva do *ego* transcendental são trabalhadas. O que deve ter chamado a atenção de Binswanger é justamente a reflexão de Szilasi sobre como os estados alterados de consciência estão relacionados diretamente aos processos constitutivos do *ego* enquanto transcendências imanentes, quer seja na normalidade ou na psicopatologia.

A construção de meu mundo próprio – ou seja, do mundo da minha vida [*Lebenswelt*] – é um processo que consiste em ser permanentemente capturado por momentos puramente transcendentais. Em razão da transcendência imanente todo eu tem seu próprio mundo primordial [transcendência primordial]. Assim ocorre inclusive com o homem patológico [o melancólico, por exemplo], uma vez que reduz correlativamente a plenitude humana da atividade de seu ego puro ao *Lebenswelt* que lhe é próprio. Para a fenomenologia da constituição seria muito instrutivo investigar esses passos da redução. [O mundo é duplamente inadequado: em primeiro lugar pela imperfeição da *inadequação* e, em segundo lugar, pela redução que cada qual prática

da plenitude do mundo ao *Lebenswelt*.] (SZILAZI, 1973, p. 129, grifo do autor).

Esse é o tipo de passagem encontrada em *Introdução à fenomenologia de Husserl* que interessou particularmente à Binswanger, pois aponta para a possibilidade de descrever as características essenciais dos diferentes estados psicóticos, pela interpretação transcendental de sua gênese constitutiva.

1.5 O RETORNO A HUSSERL E A GÊNESE DAS FORMAÇÕES PSICÓTICAS

Binswanger faz um caminho que vai da antropologia revelada pela investigação das estruturas existenciais do *Dasein* humano, até a busca das características transcendentais fundamentais de cada mundo psicótico, enquanto temporalidade. Binswanger vai procurar investigar a partir da fenomenologia genética de Husserl “quais são as operações (*Leistungen*) transcendentais – falhadas – ou seja, qual é a modalidade de vida ‘vivente’ que os mundos maníacos e melancólicos edificam?” (TATOSSIAN, 2006, p. 156). Na obra *Melancholia e mania* se evidencia o resultado desse interesse, quando se procura descrever as vivências temporais típicas dos mundos alterados, a fim de conhecer “a constituição desses mundos, como do Ego que aparece aí ou de Outrem que aí é encontrado” (TATOSSIAN, 2006, p. 157).

No texto de apresentação da obra, Binswanger adverte que a análise fenomenológica em questão não irá se restringir a uma ontologia fundamental, no sentido antropológico da investigação das estruturas existenciais do *Dasein* humano, mas buscará investigar o fundamento teórico da própria psiquiatria enquanto ciência, com o objetivo de contribuir para seu desenvolvimento metodológico. Afastando-se da antropologia fenomenológica herdada de Heidegger e interessando-se pela perspectiva husserliana do *ego* transcendental, Binswanger irá tentar demonstrar como os estados psicóticos estão relacionados com o fluxo temporal da consciência.¹³

¹³Embora seja possível observar um movimento nas ideias de Binswanger, que consiste na transição da perspectiva ontológica de Heidegger e da própria *Daseinsanalyse* psiquiátrica, em direção à fenomenologia genética de Husserl, principalmente após a publicação, em 1959, da obra de Szilasi intitulada *Introdução à fenomenologia de Husserl*, isso não significa que o psiquiatra tenha reconhecido essa transição. De acordo com Binswanger (1993), a

Trata-se de compreender a psicopatologia a partir de uma investigação transcendental, ou seja, considerando o fenômeno da correlação entre a vivência empírica do sujeito na psicose e o aspecto transcendental de sua condição de possibilidade. Trata-se de “reenviar (*ruckweiss*) cada ‘objetividade’ constituída a uma forma essencial correlativa de intencionalidade, isso que é para ela a forma constitutiva” (BINSWANGER, 1987, p. 23). Considerando a estrutura temporal da consciência, a melancolia¹⁴ e a mania¹⁵ serão explicados a partir do

ontologia em seu sentido heideggeriano, ainda que tenha cedido espaço para análise mais rigorosa da estrutura temporal do *Ego* transcendental em seus últimos textos, sempre esteve presente como fundamento de seu pensamento, não caracterizando, portanto, o abandono das ideias de Heidegger a virada mais fenomenológica em *Melancholia e Mania* (1960) ou em *Delírio* (1965).

¹⁴Na versão mais recente do Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais (DSM-5), a melancolia é concebida como um estado mental caracterizado por depressão muito grave. A expressão é utilizada poucas vezes se comparada as versões anteriores do manual, apenas para tratar de outros quadros psicóticos que tem o estado melancólico associado, como no caso do transtorno depressivo maior, cujas características diagnósticas são as seguintes: “Os sintomas dos critérios para transtorno depressivo maior devem estar presentes quase todos os dias para serem considerados presentes, com exceção de alteração do peso e ideação suicida. Humor deprimido deve estar presente na maior parte do dia, além de estar presente quase todos os dias. Insônia ou fadiga frequentemente são a queixa principal apresentada, e a falha em detectar sintomas depressivos associados resultará em subdiagnóstico. A tristeza pode ser negada inicialmente, mas pode ser revelada por meio de entrevista ou inferida pela expressão facial e por atitudes. Com os indivíduos que focam em uma queixa somática, os clínicos devem determinar se o sofrimento por essa queixa está associado a sintomas depressivos específicos. Fadiga e perturbação do sono estão presentes em alta proporção de casos; perturbações psicomotoras são muito menos comuns, mas são indicativas de maior gravidade geral, assim como a presença de culpa delirante ou quase delirante” (DSM-5, 2014, p. 165). O sentido fenomenológico da Melancholia está relacionado principalmente ao interrompimento do fluxo da consciência, fazendo com que haja uma fixação no passado, contaminando todo o presente e qualquer expectativa referente ao porvir. Segundo Tatossian (2006, p. 134), “a imobilização do tempo vivido e a barreira do futuro se opõem à liquidação automática do passado em que funciona o homem normal, não pela anulação laboriosa e termo a termo deste passado, mas pela graça permanente da orientação em direção ao futuro”. Na perspectiva do último Binswanger (1987), que interessa particularmente nesse trabalho, a ênfase está na fenomenologia genética de Husserl e na constituição do tempo. A possibilidade melancólica, nesse sentido, em sua fragilidade ou precariedade

comprometimento da gênese constitutiva do *ego* e do *alter ego*. A dificuldade do consulente em transitar de seu mundo próprio para o mundo comum, e os delírios e alucinações associados a essa impossibilidade serão interpretados a partir das alterações no fluxo temporal da consciência.

O problema estaria no modo como, pela intencionalidade, articulam-se as vivências temporais pré-reflexivas do passado, presente e futuro, aquelas vivências que fornecem o sentido da experiência do tempo como duração e a possibilidade do mundo e de outrem serem apresentados à consciência como fenômenos que duram. No caso da retrospectão melancólica, por exemplo, em que o consulente lamenta-se constantemente sobre os atos do passado e suas consequências para o presente, o que se revela é justamente uma interrupção no fluxo da consciência. Segundo Binswanger (1987), o melancólico não consegue se desvencilhar do passado e tem, por consequência, a perspectiva sobre o futuro interrompida, fazendo com que o seu presente seja vazio de significação.

Por outro lado, há também a prospecção melancólica nos casos em que a fixação não está no passado, mas no futuro, como quando o consulente assume uma postura extremamente pessimista sobre o porvir, não como possibilidade de que algo vai dar errado, mas como certeza do

repousa sobre “alterações dos momentos constitutivos temporais intencionais ou transcendentais que lhes condicionam” (BINSWANGER, 1987, p. 38).

¹⁵Na versão atual do Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais (DSM-5), a mania é associada a inúmeros transtornos, como o bipolar em que há alteração entre episódios depressivos e maníacos. Aparece muitas vezes relacionada a casos de abuso de álcool e outras drogas. Define-se como “estado mental de humor elevado, expansivo ou irritável e um nível persistentemente aumentado de atividade ou energia” (DSM-5, 2014, p. 165). Na perspectiva fenomenológica a mania também será analisada como um distúrbio na dimensão da temporalidade, porém, segundo Tatossian (2006, p. 145), “se para o depressivo o presente parece desmesuradamente estendido e o futuro inatingível, o presente do maníaco é um agora pontual que ele já ultrapassa...O futuro já está integrado e mesmo há muito realizado nesse decisão. O maníaco vive numa cadeia de presenças isoladas de um instante a outro. A explosão de sua biografia, que se reduz a um presente destacado do passado e do futuro, o desenraiza mais profundamente que a melancolia”. Para Binswanger (1987), a mania se distingue da melancolia no sentido de que o segundo volta-se descabidamente para o próprio ego, enquanto o primeiro dirige-se excessivamente para o *alter ego*. Em ambos os casos tratam-se de distúrbios relacionados à gênese constitutiva do tempo.

fracasso. É como se na vivência empírica o sujeito manifestasse o desequilíbrio relacionado à esfera transcendental, fazendo com que o delírio melancólico ou maníaco fosse uma resposta à desestruturação do ego. Nas palavras de Binswanger (1987, p. 51):

Lá onde a apresentação não pode se apoiar sobre as intenções retentivas e lá onde ela não pode se projetar sobre as possibilidades protentivas abertas, portanto lá onde a unidade da síntese dos atos constitutivos da objetividade está ‘relaxada’ e onde os fios isolados se separam da trama dessa síntese e se misturam, lá se modifica completamente o ‘estilo’ da experiência, como também o ‘estilo’ da realidade do mundo.

O problema que se manifesta empiricamente como distúrbio está relacionado à gênese constitutiva do tempo e, por consequência do *ego* e do *alter ego*, no sentido de uma espécie de mistura entre as retenções e protensões, como se houvesse a infiltração de um horizonte temporal no outro. Por consequência, busca-se compensar empiricamente aquilo que se encontra desajustado, de modo que o sujeito vive seu delírio retrospectivamente ou prospectivamente, fixando-se no passado ou no futuro. Em se tratando dos comportamentos maníacos não é o ‘relaxamento’ da ‘trama’ temporal no sentido da confusão entre as retenções e as protensões que se evidencia, mas o seu desaparecimento. É o próprio *ego* transcendental que não se constituiu, por isso nem mesmo há horizontes retencionais e protencionais, fazendo com que os estados maníacos se concentrem na momentaneidade do tempo presente, comprometendo de forma mais radical a relação com outrem. Retomando as *Meditações Metafísicas* de Husserl, o psiquiatra ressalta a importância dessa discussão para a compreensão do delírio maníaco e considera que a teoria da intersubjetividade de Husserl é essencial para descrever o sentido da perda da vida comum pelo consulente (BINSWANGER, 1987).

Como explica Tatossian (2006), o ponto de partida na análise constitutiva da mania não é a temporalidade, pois embora haja relaxamento nas relações entre retenção e protensão, diferentemente do delírio melancólico, não ocorre a infiltração de uma dimensão temporal sobre a outra, ou seja, não há retessitura confusa da temporalidade. Dessa forma, a intersubjetividade não está totalmente comprometida na melancolia, uma vez que a temporalidade continua operando na

constituição do *alter ego*, ainda que de forma equivocada. Por outro lado, na mania, pelo fato da própria constituição do horizonte temporal não estar ocorrendo e a existência estar limitada ao instante presente, a apresentação de outrem para a consciência praticamente não acontece, o que irá impossibilitar o compartilhamento de uma existência comum nos estados maníacos.

Para demonstrar melhor essa questão, em *Melancolia e Mania* é narrado o caso de uma consulente chamada Elza Straus, que tem quadro maníaco depressivo relacionado à dificuldade de vivenciar o mundo comum em função dos limites da apresentação enquanto capacidade constitutiva do *ego* e do *alter ego*. A situação escolhida por Binswanger para analisar é uma ocorrência em que a consulente adentra uma igreja durante o ofício religioso para falar com o organicista sem se dar conta de todo o contexto comunitário à sua volta. As dificuldades de Elza Straus ligadas a não apresentação para si mesma de um mundo comum estariam relacionadas a uma falha na constituição de seu *ego*, no sentido da ausência de um fundo habitual a partir do qual ela pudesse projetar-se em direção ao porvir. Essa ausência faz com que a moça fique presa no instante presente, “sem que ela tenha a possibilidade de ordenar suas presenças em um *continuum* da biografia interna. Mas, tudo isso, apenas pode significar que a retenção como também a protensão estão aqui faltantes” (BINSWANGER, 1987, p. 84).

Embora Elza Straus seja capaz de estabelecer contato com outras pessoas, a experiência de um mundo compartilhado não se apresenta para ela, precisamente pelo fato de que o fundo retido de essências públicas e universais que constituem o *ego* transcendental não se apresenta, comprometendo o fluxo da consciência e, por consequência a apresentação do *alter ego*. De acordo com Tatossian (2006, p. 165), “incapaz de constituir o Ego verdadeiro, não pode mais que perder o Alterego que ela reduz a um simples *Alius*, apreendido puramente como um estranho em meio a muitos outros”. Embora os consulentes no estado maníaco voltem-se para outrem, ao contrário do melancólico que se fecha em si mesmo, esse ir em direção de forma extremamente espontânea e sem censura não significa de fato um encontro, pois não há apresentação autêntica do *alter ego*. Trata-se apenas da utilização do outro, como se isso pudesse empiricamente suprir uma carência relacionada a gênese transcendental constitutiva do próprio *ego*.

Outro caso destacado pelo psiquiatra é o de Olga Blum, uma consulente jovem de 26 anos que apresenta estado psíquico alterado com momentos de euforia e de depressão de forma alternada, que acaba sendo internada em função do agravamento de seus sintomas. Um dos

relatos que chamou a atenção de Binswanger (1987) foi a frase em que a jovem afirma, após ter lido a obra *Fausto*, estar bastante feliz por Goethe ter vivido antes dela, pois, não fosse assim, seria ela que teria escrito a obra, o que se caracteriza com um tipo de delírio de grandeza, relacionado ao que o psiquiatra denomina de fuga das ideias. Remetendo a suas pesquisas anteriores sobre esquizofrenia, Binswanger considera que o caso de Olga Blum deve ser analisado na perspectiva da ausência do fundo retencional, a partir do qual se constitui a experiência do tempo como unidade entre o passado, presente e futuro.

Nesse sentido, fuga das ideias não significa apenas distorções da linguagem nos domínios semânticos ou lógicos, como se apenas se enquadrassem na definição as expressões claramente sem sentido. No caso em questão, trata-se de fuga das ideias pelo fato de que a fala da consulente, embora se apresente como algo aparentemente problemático sob a ótica da estrutura da linguagem, revela carência de sentido temporal, caracterizando uma ideia sem fundamento. A frase sobre estar feliz por Goethe ter existido antes e escrito a obra *Fausto*, e sua continuação no sentido de que se não fosse o caso a própria Olga Blum poderia tê-la escrito indicam exatamente uma protensão vazia, carente de sentido por se apoiar em uma retenção vazia. De acordo com Binswanger (1987), trata-se de uma ideia que não parece ser o resultado de um pensamento, mas uma ideia ‘pura’, deslocada no tempo e ‘solta no ar’.

Outro fato marcante relacionado à fala de Olga Blum diz respeito ao otimismo exagerado, considerado como uma forma de milagre, pela intensidade com que se apresenta, conforme se observa no relato citado por Binswanger (1987, p. 104) em *Melancolia e Mania*: “um milagre aconteceu. Todos os enigmas foram resolvidos, sim tudo é tão simples, tão totalmente, totalmente simples quando se conhece o fundamento de todas as coisas. É como se as escamas caíssem dos olhos”. A experiência poderia ser comparada a um tipo de clarividência constituinte, como se de um momento para outro lhe fossem revelados todos os segredos da vida. Uma simples ideia consegue preencher todo o vazio, um único raciocínio parece ter a chave da existência, não existe mais a dúvida, mas apenas a crença, o dogma, como se o próprio tempo tivesse sido anulado.

Todos os problemas, angústias e sofrimentos são ignorados em função de um súbito esclarecimento, que na realidade não se apoia em nenhum fato concreto, mas apenas numa experiência transcendental distorcida que possibilita a transformação de uma vivência ou pensamento em algo eterno. O otimismo maníaco se caracteriza por um

desprendimento da realidade no sentido da temporalidade, ou seja, daquilo que conecta o passado, presente e futuro, pela síntese retencional dos vividos atuais e inatuais. O fundo de horizontes temporais retidos não se apresenta para a consciência como uma unidade, como *ego*, gerando, por consequência, um comportamento delirante que cria ideias desconexas como suplências. No caso em questão, a ideia de um milagre, como se já não houvesse mais nada a buscar, ou seja, como se o tempo não mais existisse ilustram exatamente isso. As criações alucinatórias são, do ponto de vista da relação do empírico com o transcendental, uma forma de suprir uma ausência. O comprometimento do *ego* transcendental, no sentido de ausência da sua estrutura temporal que o permite compreender-se como um projeto, gera uma espécie de compensação, como se o eu empírico tentasse fazer produzir a falha ou a falta da constituição do eu transcendental.

Segundo Müller-Granzotto e Müller-Granzotto (2012, p. 77), “por conta disso tentariam criar, para si, suplências à orientação intencional ausente, que mais não são que alucinações. Da mesma forma, procurariam justificar suas criações alucinatórias mediante formações delirantes”. Tanto nos estados melancólicos como maníacos, se evidencia um problema na gênese constitutiva que não torna o *ego* impotente, pelo contrário, faz com que se revele justamente um esforço para ele se apresentar e se afirmar em todos os momentos possíveis. Esse esforço que se revela pelo delírio melancólico ou maníaco, mais do que simplesmente uma tentativa de regular uma falta, se caracteriza como uma forma de preencher o vazio da dimensão transcendental. De acordo com Binswanger (1987), essa ausência do *ego* transcendental não deve ser compreendida apenas como falta ou impotência, ao contrário, também como potência, potência de afirmação do eu no meio do caos da experiência melancólica ou maníaca, da afirmação do *ego* no sofrimento ou no triunfo. Essa investigação conduz o psiquiatra a buscar na relação entre o empírico e o transcendental em Kant, um sentido fenomenológico da psicopatologia, visto que a alteração da percepção normal, nos estados psicóticos, poderia estar relacionada ao comprometimento do papel do tempo e da imaginação transcendental, na articulação entre as formas *a priori* da sensibilidade e as categorias *a priori* do entendimento.

1.6 O DELÍRIO E A IMAGINAÇÃO TRANSCENDENTAL

Em sua última obra, *Delírio* (1965), Binswanger dá um outro passo de sua virada fenomenológica. Seguindo a mesma linha de *Melancolia e Mania*, o psiquiatra tenta descrever as estruturas

fenomenológicas da constituição e gênese da experiência delirante, porém, com base na teoria do esquematismo e da imaginação transcendental de Kant.¹⁶ Inspirado por um texto de Heidegger chamado *Kant e o problema da metafísica*, o psiquiatra irá explorar a relação entre o empírico e o transcendental, de modo a conceber o fundamento do delírio como um problema de percepção. Assim, retomando a explicação sobre a necessidade de estruturas *a priori* que possam articular o caos de sensações na constituição de um objeto para o conhecimento, a questão do delírio será explicada com base na perda ou alteração dessa espontaneidade que organiza o que é dado pela sensibilidade e torna possível a constituição do universal objetivo e, por consequência, a constituição do mundo intersubjetivo.

Dessa forma, a incapacidade de elaboração ou transformação da diversidade de sensações em uma intuição sensível, consequência do comprometimento das funções transcendentais do entendimento em sua ordenação estaria relacionada às deformações que se evidenciam na experiência do delírio, o que deverá ser compreendido pelo papel da imaginação transcendental na ligação entre sensibilidade e entendimento. Considerando a imaginação como aquilo que torna possível unificar a diversidade do dado na intuição por meio de uma síntese sem a qual o objeto não poderia ser concebido no tempo, Binswanger irá se aprofundar na análise do esquematismo kantiano. Em resumo, a imaginação desempenha uma função no esquematismo kantiano relacionada à capacidade ou faculdade de representação intuitiva de um objeto ausente de forma espontânea, sem a deliberação

¹⁶O esquematismo kantiano busca resolver a questão sobre como é possível que os conceitos *a priori*, que são atemporais e universais podem associar-se aos dados da experiência empírica, que são particulares e temporais. É no esforço para resolver essa questão e ultrapassar o ceticismo empirista e o dogmatismo racionalista que Kant vai desenvolver às funções da imaginação transcendental. De acordo com Kant (2009, p. 102), “a imaginação é a faculdade que une os vários elementos da intuição sensível, sendo dependente do entendimento, pela unidade de sua síntese intelectual, e da sensibilidade, pela multiplicidade da apreensão”. Ela se divide em produtora e reprodutora, sendo que a primeira corresponde ao poder de representação originária e espontânea do objeto, a partir de sínteses empíricas, enquanto a segunda é aquela que é capaz de trazer de volta a consciência uma intuição empírica anterior que está ausente. Nesse sentido, “a imaginação é um poder de determinar *a priori* a sensibilidade; e a síntese a que ela sujeita suas intuições, conforme as categorias, é a síntese transcendental da imaginação” (KANT, 2009, p. 95).

da consciência, justamente algo que se encontraria afetado na experiência delirante. Conforme Coulomb (2009), a imaginação, responsável por relacionar os conceitos do entendimento às imagens sensíveis, introduz uma dimensão de receptividade que antecede o elemento ativo da síntese do entendimento. Influenciado pela noção de *Fantasia* de Szilasi, Binswanger irá caracterizar o delírio no sentido de deformação da percepção.¹⁷ Trata-se de uma problema que não é da percepção propriamente dita, concebida como uma operação consciente do sujeito que percebe, mas daquela apreensão intuitiva primária da consciência, por meio da qual o caos das impressões sensíveis se organiza como uma intuição sensível.

O fato de que isso que nós chamamos, na primeira etapa, de desvios da síntese, apenas sejam apreendidos e se tornem ‘claros’, na percepção (real), em razão, dentre outras, pelo fato de que só a percepção (real) vise alguma coisa ‘efetiva’, em outros termos, que ela se apresente como a própria realidade efetiva. Além disso, a síntese da percepção (real) ou apercepção, se diferencia da apreensão imediata de impressões ou percepções, pelo fato que o estado normal, as relações temporais ‘funcionem’ somente a seu nível. Esta é a razão pela qual o desvio das relações temporais (no sentido da ‘consciência íntima do tempo’), se situa no domínio da percepção delirante (real) e só começa a aparecer nesse nível (BINSWANGER, 1993, p. 41).

O delírio, portanto, está relacionado, em um sentido kantiano, a uma espécie prescrição de imagem para a percepção, por meio do esquematismo transcendental, assim, uma prescrição deformada no

¹⁷ Wilhelm Szilasi busca no conceito de imaginação de Aristóteles e de Kant o fundamento para o seu conceito de fantasia, entendida como sistema reprodutivo de imagens que transcorre temporalmente fornecendo a configuração espacial e temporal a partir da qual será percebido o objeto. Segundo Szilasi (2001, p. 69), “na interpretação original a fantasia é um momento constitutivo da experiência natural, não apenas humana, senão, de modo mais simples e por isso mais claro, de todo o ser vivo. Para destacar que se trata da determinação ontológica de uma faculdade inerente a todo ser vivo tenho me servido da fórmula ‘faculdade de imaginar’ (*Einbildungsvermögen*)”.

domínio da intuição sensível acarretará, por consequência, uma percepção delirante. Referindo-se ao caso Ilse, de uma jovem que passa a sofrer de extremo cansaço e ansiedade por estar entre a relação de um pai bastante egoísta e tirano e de uma mãe extremamente submissa aos seus mandos e desmandos, Binswanger considera que a impotência diante de tal situação leva a jovem a comportamentos cada vez mais problemáticos, os quais a distanciam da esfera da intersubjetividade. Algum tempo depois de assistir à peça *Hamlet*, ela queima seu braço no forno e diz que essa é a forma como ela demonstra amar seu pai, o que deveria fazer com que ele se doasse mais ao amor de sua mãe. O fato ocorrido chegou a melhorar um pouco a relação entre o casal, mas alguns anos mais tarde Ilse perderia seu filho e passaria a desenvolver pensamento delirantes, a tal ponto de ela própria questionar sua sanidade (BINSWANGER, 1993).

Em seu processo terapêutico Ilse desenvolve delírios como se ela fosse a todo momento o centro das atenções, como se tudo que acontecesse estivesse de alguma forma relacionado diretamente a ela. Em um determinado dia, durante uma palestra em que se mencionava a história de uma moça com características de mania de limpeza Ilse não aguenta a pressão e reage com um discurso no meio do evento sobre o ‘fato’ de saber que estavam todos se referindo a ela. Pensamentos atormentadores sobre o que as pessoas estavam pensando e dizendo passam a possuí-la de forma cada vez mais constante, fazendo com que ela perca o vínculo com o mundo comum, em função de seu modo de perceber delirante (BINSWANGER, 1993). Não é que Ilse não perceba outrem, mas o seu modo de perceber está afetado por um distúrbio ligado às imagens que são apresentadas para o entendimento, de modo que o delírio é uma consequência, no sentido de uma projeção da esfera individual de um pensamento privado que não encontra correspondente real no *alter ego*.

Outro caso descrito e comentado na obra *O Delírio* é o de Aline, que apresenta um estágio mais avançado da psicopatologia, em que as alucinações persecutórias são mais graves chegando a desencadear pensamentos suicidas, contudo ambos os casos trazem a mesma questão sobre se colocar como o centro de todos os acontecimentos. Uma das formas de se expressar que chama atenção do psiquiatra diz respeito a uma fala sobre não amar mais a humanidade, mas somente aos animais, pois revela a proporção de seu sofrimento. Na verdade, ela crê existir um complô para lhe fazer mal e o problema que o mal que as pessoas podem lhe fazer chega a ser de característica mediúnic, ou seja, ela sente-se influenciada negativamente pelas pessoas em um sentido

energético ou magnético, e mesmo a simples mudança de posição de um móvel pode ser considerado uma espécie de ataque direto a ela.

Para Binswanger (1993), a gravidade do caso Aline vai ao encontro do que Kant dizia sobre não haver intuição sem pensamento, pois seria exatamente o que ocorre no delírio de percepção persecutória, por meio do qual uma imagem não encontra uma intuição sensível. Tudo o que ela é capaz de constituir e apreender a partir do caos de elementos sensíveis que deveriam ser organizados pela imaginação transcendental, a fim de tornar possível uma ação do entendimento, se traduz como experiência monótona. O processo constitutivo continua sendo exercido, porém de forma mecânica e vazia, sem encontrar respaldo na experiência.

Assim, o esquematismo que garantiria que o aspecto imagético do que é percebido estivesse sempre em estado de espera de novas percepções opera agora de modo mecanizado e desprovido de liberdade. Segundo Coulomb (2009, p. 207), “é a formação em imagem que não se exerce mais, que prescreve apenas uma direção da experiência, que não sintetiza mais, porém, produz sempre as mesmas visões, ou não unifica mais que ‘farrapos de experiência’, como diz Binswanger”. Sem a plenitude dessa espécie de espontaneidade receptiva a consulente estrutura sua experiência perceptiva de modo automatizado e restrito a certas imagens que se repetem mecanicamente, impossibilitando o desenrolar-se da consciência enquanto fluxo de intenções que conectam o ser ao mundo e a outrem.

A falha no campo da percepção transcendental, no sentido kantiano, reduziria o ser à sua condição instintiva, tornando complicado e difícil o desdobramento temporal da consciência. De acordo com Binswanger (1993), Aline tem apenas um único esquema de formação em imagem que opera de forma instintiva como uma simples máquina de registrar. Seria possível dizer que o comprometimento da imaginação em esquematizar a possibilidade de um dado sensível ser acolhido intuitivamente pela percepção faz com que a consulente seja incapaz de constituir um horizonte temporal como condição de possibilidade da experiência intersubjetiva. Com uma rigidez do esquema transcendental de formação da intuição sensível por meio da imaginação, Aline não consegue livrar-se dos pensamentos que lhe invadem e a submetem à esfera privada da consciência. A apreensão do dado sensível, que deveria ser sempre provisória, a fim de possibilitar novas percepções encontra-se fixada, em função da perda da capacidade de reproduzir em imagens os instantes vividos temporalmente, ou seja, em ser incapaz de

articular passado, presente e futuro na configuração da experiência sensível.

Dessa forma, os delírios de Aline estariam relacionados a não apresentação daquela espontaneidade que faz da afecção, em um sentido kantiano, uma recepção, pela conservação das imagens do passado na esfera da constituição da intuição sensível no instante presente. “Assim, para Binswanger, o delírio não é, certamente, uma sobre-atividade da imaginação, mas ao contrário a falta da potência transcendental de figuração da imaginação” (COULOMB, 2009, p. 212). A experiência de Aline se constitui, então, como pura receptividade, pois lhe falta a espontaneidade a partir da qual se torna possível dar uma configuração sempre atualizada para o sensível, portanto, sua receptividade não é autêntica. A experiência perceptiva da consulente ocorre segundo um esquema preestabelecido que perdeu sua fluência no tempo, uma vez que lhe falta a espontaneidade que permite atualizar e preparar novas percepções. Por isso as imagens que se reproduzem para ela sobre as outras pessoas são despossuídas de sentido, não apenas porque ela crê que o mundo está contra ela e que seus inimigos a podem prejudicar de várias maneiras, mas pelo fato de não poder mudar essa forma de perceber, por encontrar-se fixada nela.

Conforme explica Richir (2004), é como se para Aline escapasse o próprio processo de constituição do mundo pela percepção, em seus aspectos de espontaneidade e receptividade. Trata-se de um processo vazio de intuição por meio do qual não é possível a temporalização da experiência, visto que as estruturas transcendentais e *a priori* da percepção não se alteram na configuração de novos dados sensíveis. Assim, os delírios soam para as demais pessoas como algo incoerente e sem conexão, pois a forma de perceber de Aline está operando de modo automático e vazio de significação, justamente por lhe faltar a temporalização da experiência. Escapa-lhe o processo de transformação da experiência e do percebido em imagens que se configurem em um horizonte temporal de passado, presente e futuro para permitir outras e novas experiências e percepções, bem como o própria experiência do encontro intersubjetivo.

Em um sentido próximo ao que Binswanger desenvolveu em *Melancholia e Mania*, os casos trabalhados em sua última obra relacionam-se não apenas com a questão da constituição do mundo pela percepção, mas a constituição do ego e do *alter ego*. Isso porque o comprometimento das funções da imaginação transcendental, que gera a experiência perceptiva delirante está relacionado à ausência da própria consciência de si. Desse modo, o mundo é ameaçador e outrem lhe é

sempre estranho porque seu ego individual não se constituiu corretamente. Trata-se sempre de conceber a constituição do mundo e de outrem a partir do próprio ego, o que ficou ainda mais evidente pelo retorno a Kant na obra *Delírio*.

Em última instância, as análises do psiquiatra estão sempre relacionadas ao entendimento das alterações comportamentais nos estados psicóticos como alteração nas vivências existenciais de um mundo privado (*idion kosmos*) e um mundo comum (*koinos kosmos*).¹⁸ O problema da percepção delirante e alucinatória, bem como as psicoses em geral, interferem diretamente no modo de vivenciar essas duas dimensões. Assim, há uma tendência bastante constante nos estados psicóticos da perda de contato com o mundo comum e do fechamento no isolamento da consciência de si, que precisa ser analisada melhor. A questão a ser discutida diz respeito ao modo como Binswanger explica a origem transcendental dessa problemática.

1.7 A PSICOSE COMO DISTÚRBIO DA RELAÇÃO ENTRE MUNDO PRIVADO E MUNDO COMUM

A experiência vivida nos casos analisados por Binswanger, conforme a própria narrativa dos consulentes, manifesta-se como se a pessoa fosse tomada por uma força estranha que invade e tira do centro o papel preponderante de sua subjetividade. Os próprios pensamentos parecem não ter sido produzidos por si mesmo, mas por outrem, pelo motivo de que o ego não se apresenta de forma autêntica, por consequência, nem o mundo e nem o *alter ego*. Assim, o desajustamento do fluxo temporal que caracteriza as vivências intencionais da consciência, a partir de seus momentos de retenção, apresentação e protensão, faz com que o consulente experimente sua própria consciência como lhe sendo estranha, visto ser o próprio ego transcendental que não se constitui na sua integralidade.

No caso de Aline, por exemplo, Binswanger (1993) analisa como a psicopatologia faz com que ela se fixe em expressões carregadas de elementos de posse. Os enunciados de suas expressões linguísticas remetem constantemente as formas: eu, meu e a mim. Trata-se de um tipo de comportamento que faz com que Aline relacione todos os fatos e acontecimentos à sua volta, bem como tudo aquilo que as pessoas dizem, à sua própria existência, como se o universo todo girasse em torno dela, e o que é pior no delírio, contra ela. Essa proximidade entre

¹⁸ Cf. Item 2.3

todos os acontecimentos e seu próprio *ego* significa, em certo sentido, o pertencimento de Aline ao mundo inteiro, o que se constitui como uma experiência aterrorizante, uma vez que lhe falta a percepção de si mesma como unidade temporal autônoma. Para Binswanger, a não apresentação do eu penso, em um sentido kantiano, ou do ego transcendental de Husserl, é o que torna a experiência confusa do mundo e de outrem.

Em geral, a consciência transita entre experiências privadas em que o ego se fecha nos seus próprios pensamentos, e experiências comuns partilhadas intersubjetivamente. O que se nota em Aline, de acordo com Binswanger (1993), é um modo de existir, ou uma ‘forma existencial do *Dasein*’, na qual a vivência do ‘nós’ não se apresenta em momento algum, visto que ela depende necessariamente do *ego* e do *alter ego* plenamente constituídos. A consulente é incapaz de experimentar o significado da expressão nós porque ela não consegue estabelecer os limites entre sua própria consciência, o mundo, e outrem, portanto, a experiência do ‘nós’ será sempre uma experiência estranha. Na verdade, ela nunca se refere a alguma experiência nesse sentido. Seu modo de constituir a relação entre o mundo privado de sua consciência e a esfera comum da existência se dá por meio de delírios de conexões telepáticas, mediúnicas ou magnéticas, o que revela justamente o comprometimento da unidade egóica. Desse modo, a percepção de outrem estará distorcida, pois a constituição da experiência do mundo unitário, ou seja, a constituição da unidade do ego encontra-se interrompida em maior ou menor grau, fazendo com que Aline não distinga com precisão o mundo interior e o mundo exterior.

A consulente sente e expressa em suas narrativas delirantes uma experiência de indistinção entre ela e os outros, como se houvesse frequentação dos outros em seu próprio eu, como se existisse apenas o modo plural de ser no mundo. Para Binswanger (1993), a fixação nessa modalidade de existência, na qual o *ego* é invadido pelo *alter ego* não significa em hipótese alguma uma experiência autêntica do ‘nós’, pois para que se constitua a experiência existencial comum de um mundo partilhado, é necessário que os limites entre *ego* e *alter ego* estejam bem definidos. Do contrário, se experimentará a mistura de um no outro, como se fosse parte de uma mesma coisa e não como uma soma de duas coisas diferentes. Dessa forma, o problema da constituição do mundo pela percepção e o delírio, está relacionado à própria constituição do *ego*, pois é esse pertencer a si que garante a percepção de outrem e a vivência do mundo comum. Em outros termos, sem a constituição de um mundo próprio, não há possibilidade de constituição de um mundo comum e objetivamente válido (BINSWANGER, 1993, p. 92).

O caso de Suzanne Urban, também será importante para a descrição desse comprometimento da intersubjetividade, no sentido da falência da experiência do mundo comum. Trata-se do caso de uma senhora que desenvolveu delírios persecutórios enquanto cuidava do marido enfermo, e que também acabou sendo internada. O peso da notícia da grave patologia passou a frequentar todos os espaços de sua vida, como se aquele momento tenebroso da notícia do médico e sua expressão de desesperança lhe perseguisse como uma sombra, conforme pode ser percebido no relato da consulente:

Eu fui com ele ao médico, esperei na sala ao lado e escutei, tremendo e chorando, seus gemidos terríveis. O médico disse-lhe que havia uma parte da bexiga que estava ferida, mas, quando ele virou as costas, fez para mim uma cara tão terrivelmente desesperançosa que eu fiquei completamente paralisada, apenas abri a boca de susto, de modo que o médico agarrou minha mão para me indicar que eu não devia mostrar a ele nenhuma das minhas sensações. Essa mímica foi uma coisa pavorosa! Meu marido também percebeu algo, talvez, mas exibiu uma expressão completamente amigável e apenas perguntou ao médico de onde isto poderia ter vindo; ele respondeu que isso frequentemente está no sangue, sem que se saiba sua origem (BINSWANGER, 1957, p. 37).

Diagnosticado com câncer, o marido de Suzanne Urban passa a sofrer cada vez mais com o tratamento, enquanto ela se envolve respectivamente com a mesma intensidade em cuidar do seu marido. Passa a ler tudo que encontra sobre o assunto e sua vida começa a girar em torno da enfermidade, a tal ponto que suas forças corporais vão se exaurindo conforme encontra dificuldades para conseguir dormir. As conversas com as pessoas não cedem lugar a outro tema que não seja a situação do marido. Com o passar do tempo os diálogos passam a ser apenas com ela mesma, enquanto outrem começa a se tornar uma presença cada vez mais ameaçadora, um sinal de como seu *Dasein* encontra-se preso e limitado a apenas uma perspectiva da existência.

Segundo Binswanger (1957, p. 39), “aqui o *Dasein* já se enclausurou de tal maneira com seu tema que ele exclui definitivamente o mundo compartilhado da conversa sobre esse tema”. Qualquer pessoa que mencione a palavra câncer ou sorria diante dela estará

inevitavelmente dirigindo-se de modo pejorativo a ela, como se quisessem sempre provocá-la e nada mais. Inicia-se, então, um processo de delírio persecutório, a partir do qual Suzanne Urban não confia em ninguém e percebe a todos como uma ameaça. Para seu sofrimento ela concebe apenas uma saída, matar seu marido e depois a si mesma, porém, algo dessa natureza nunca chegou a ocorrer. Na realidade a consulente não tinha reações violentas.

Para a *Daseinsanalyse* psiquiátrica, o que explica a situação de Suzanne Urban é a questão da constituição do ego e dos limites com o mundo e com o *alter ego*. Aquilo que caracteriza o drama de sua existência invade todo o seu *ego*, de modo a se verificar uma transposição da realidade ameaçadora e aterrorizante de sua situação pessoal para toda a realidade à sua volta. O risco de morte iminente de seu marido transforma-se em seu delírio na forma geral do mundo e de outrem. Assim, aquilo que se revela a partir de um contexto determinado se torna atmosférico, ou seja, presente em todos os instantes de sua existência.

Nisso se mostra que o si-mesmo perdeu seu poder no mundo e sobre o mundo e foi submetido pelo poder da respectiva atmosfera, e aqui, portanto, pelo poder do risco ou da ameaça do mundo compartilhado. Isso quer dizer: agora ele está em poder, isto é, nas mãos e nos ouvidos do mundo compartilhado. Se as criadas agora espreitam para entreouvir, isso mostra que Suzanne Urban não consegue mais dispor livremente de si mesma, mas é prisioneira do mundo compartilhado. O ‘acento’ do Dasein agora recai não mais sobre o si-mesmo, mas sobre o mundo compartilhado (BINSWANGER, 2012, p. 236).

O mundo de Suzanne Urban tornou-se dominado pelo pavor. Inicialmente seu mundo privado encontrava-se assombrado por essa atmosfera, até que esse pavor passou a extrapolar seu mundo interior e abranger toda a realidade à sua volta. Sua imaginação já não ficava apenas restrita ao seu próprio *ego*, mas era projetada em direção ao *alter ego*, como se os limites entre um e outro tivessem sido rompidos. Isso significa que se a apresentação de outrem e mesmo as significações do mundo intersubjetivo comum lhe faltam, é porque a percepção constitui intenções imaginativas que fracassam nessa orientação. Dessa forma, “a ‘fisionomia do mundo’ se alterou, o mundo em que se confia tornou-se

uma ‘imagem de mundo’ em que não se confia, uma caricatura ou uma careta, como disse Ellen West” (BINSWANGER, 2012, p. 242).

Aquela cena de pavor ao ver a expressão no rosto do médico, bem como todo o sofrimento posterior provocado pela doença foram tão marcantes na vida de Suzanne Urban, que acabaram por alienar o seu *Dasein* em uma experiência na qual tudo e todos encontravam-se infundidos de pavor. Como explica Richir (2004), a percepção de outrem e a significação de um mundo comum passa a não ocorrer senão dominadas por uma antecipação pré-qualificada (*Vorerwartung*), constantemente vigiada por uma ‘careta hostil’. Contudo, há uma fase em que a consulente se volta sobre seu próprio delírio e perde o contato com o mundo comum, e outra fase na qual ela procura recuperar essa experiência do mundo compartilhado, porém o faz na fórmula de narrativas vazias de significação. Segundo Binswanger (2012), há uma espécie de fábula delirante a partir da qual Suzanne Urban passa de uma experiência privada da consciência, marcada por uma atmosfera ameaçadora do mundo e de outrem, para uma experiência compartilhada, em que há a necessidade de comunicar, de narrar seus próprios dramas, de dirigir-se a outrem.

A consulente até conseguiu vencer a dominação ao qual o pavor lhe submetia e que lhe impedia de compartilhar intersubjetivamente suas experiências, porém, a marca que os instantes fortes de pavor deixaram sobre a estrutura temporal de seu *ego* lhe geravam a apresentação de um *alter ego* destituído de veracidade ou de qualquer credibilidade.

Enquanto, na fase do ‘farejamento’, lidamos com um si-mesmo que não consegue se expressar diante de outros mas somente conversar consigo mesmo, na fase do delírio, encontramos um si-mesmo que sai de maneira excepcional em busca de narração épica e de descrição dramática, de lamento e de acusação, e, dessa maneira, não pode ser de nenhuma maneira designado como puramente autista. Ele é agora um si-mesmo extremamente comunicativo e extremamente necessitado de comunicação, portanto, um membro do ‘nós’ plural, do ‘nós’ das relações e do trato do mundo compartilhado. Todavia também aqui seu ‘contato com o mundo compartilhado’ não está de nenhuma maneira limitado à narração de suas aventuras, de suas tribulações e seus martírios, aos quais foi exposto

por seus torturadores, mas sobretudo o si-mesmo ainda busca se defender deles (por meio de petições, acusações etc.), de maneira semelhante à qual tentou se defender por meio de consultas constantes etc. do perigo de morte em que o marido se encontrava (BINSWANGER, 2012, p. 248).

Na busca por se defender dos pensamentos que lhe invadem, o ‘si mesmo’ de Suzzane Urban revela-se invadido por outrem, como se algo do passado viesse assombrar o presente e enclausurar seu *Dasein* em uma experiência limitada, sem que seja possível a abertura de novas perspectivas. Isso que vem lhe assombrar é justamente a experiência do estranho, de outrem, uma realidade a partir da qual a consulente torna-se coadjuvante no palco de sua própria vida e que ganha contornos de um tipo de poder pavoroso em vários casos estudados pelo psiquiatra.

Lola Voß designava esse poder como ‘o terrível (insuportável, sinistro)’, Jürg Zünd, como ‘o que há de mais sinistro’, o ‘catastrófico’ ou simplesmente o ‘aniquilador’, Ellen West, como ‘o temeroso’, o tormento (insuportável), a coisa sem sentido, o espírito maligno, os poderes sinistros, incompreensíveis, hostis etc. Por trás de todas essas expressões está o medo do *Dasein*, o simples temor do estado de entrega a algo supremo (BINSWANGER, 2012, p. 259).

É como se o *Dasein* tivesse reduzido sua existência a uma espécie de palco de pavor, do qual não se consegue mais distanciar, por não ser capaz de colocar-se a si mesmo em perspectiva, daí a fragilidade de seu *ego* em se proteger dos pensamentos invasivos, pois na relação entre consciência, mundo e outrem perdeu-se a capacidade da consciência de retornar a si. Tudo para onde sua atenção se dirige já é contaminado pelo pavor, o que faz com que o mundo compartilhado seja habitado completamente por pessoas hostis e ameaçadoras, ou seja, pelo poder do pavoroso, que se transformou em Suzzane Urban “como sua única e autêntica realidade” (BINSWANGER, 2012, p. 273).

Em outros termos, o *Dasein* perdeu sua fluidez temporal e não se engaja em outras perspectivas ou em novos projetos, encontra-se aprisionado na dramaticidade de uma experiência passada que se reproduz na configuração da experiência no presente, impedindo o

surgimento do novo e autêntico, na medida em que as expectativas quanto ao futuro são marcadas pela sombra do pavor. Segundo Maldiney (2007, p. 88), o delírio é definido aqui com uma consistência compacta que não deixa espaço para a improvisação e o acaso. O *Dasein* encontra-se fixado em uma experiência de seu passado que alterou sua estrutura temporal impedindo-lhe seu desdobramento em direção ao porvir.

A consulente demonstra estar sempre fixada na vivência pavorosa da cena original, relacionada ao diagnóstico de câncer do seu marido, comprometendo a existência do *Dasein* em seu sentido pleno, nos *ekstasis* que constituem seu desdobramento temporal, pois a transformação não ocorre mais. O ser em crise, fechado no campo estreito de sua existência, deixa de ser aberto ao porvir. Dessa forma, a análise de Binswanger não se concentra no delírio em si, visto que sua existência só é possível em vista de uma estrutura ontológica mais profunda. A originalidade na análise do delírio está justamente nessa transformação do ser no mundo como projeto de si em um ser que lhe escapa o poder ser, ou seja, no comprometimento da historicidade que caracteriza sua presença desconectada do passado e do futuro. Como explica Maldiney (2007), o esquizofrênico não tem mais a existência histórica, visto que ele é condenado ao instante.

A contração da estrutura temporal que caracteriza o delírio de perseguição está relacionada à forma como as vivências do mundo privado e do mundo comum se articulam entre si, àquilo que em *O sonho e a existência*, conforme já comentado anteriormente, Binswanger empresta de Heráclito, ou seja, a distinção entre o *Idion Kosmos* e o *Koinon Kosmos*. Trata-se dessa experiência comum para o *Dasein*, a partir da qual se vivencia um trânsito permanente entre a vida compartilhada do mundo, com base na relação com outrem, e a vida interior e subjetiva dos próprios pensamentos. Para que esse trânsito se realize de maneira efetiva e seja possível encontrar em outrem os critérios de universalidade e de verdade da própria percepção e das narrativas sobre ela, é fundamental que se realize adequadamente o processo constitutivo do *ego*. Sem uma interioridade, um si-mesmo capaz de se diferenciar do mundo e de outrem, o sujeito fica à mercê de uma confusão que o impede de prosseguir em direção ao novo, bem como de ter uma experiência intersubjetiva autêntica.

A decadência do *Dasein*, no caso de Suzzane Urban, em seu aprisionamento pelo poder do pavoroso, consiste em não conseguir recuperar-se de seu estado de perda, justamente por não ser capaz de desvencilhar-se de uma experiência marcante em sua vida, que a isolou do mundo comum. Como explica Binswanger (2012, p. 287), “o *Dasein*

agora também só espera ameaça da parte do mundo compartilhado, isto é, resistência, revolta, ataque”. Não é que o novo não se apresente, pois novos acontecimentos são constantemente reconfigurados, gerando novas experiências, mas essas experiências não se desvencilham desse outrem que agora é arrastado pelo *Dasein* e caracteriza tudo a seu redor, ancorando sua existência na atmosfera do pavoroso. Seu *Dasein* “não consegue mais retornar a si mesmo, mas permanece completamente envolvido na atmosfera desveladora da sinistridade do medo” (BINSWANGER, 2012, p. 287).

A experiência desse outrem, tido por Suzzane Urban como força diabólica que a submete ao seu poder, faz com que ela tenha delírios caluniosos com relação a sua família, contra sua própria vontade. O terror de sua experiência delirante se caracteriza pela dominação de uma força sinistra que faz com que ela se comporte de modo bizarro e fale coisas contra as pessoas, inclusive contra aquelas que ama, o que causa profundo constrangimento para ela mesma. Da mesma forma que no caso de Aline, em sua última obra Binswanger irá atribuir o delírio de Suzzane Urban ao problema da percepção da realidade e seu esquema de formação em imagem, o qual se torna monótono e invariável, limitando a transcendência do *Dasein*, na medida que o fenômeno temporal de presentificação¹⁹ é destituído da retenção do passado e da projeção de um futuro.

Segundo Binswanger (1993), a interpretação fenomenológica das particularidades temporais do delírio persecutório revela uma queda da transcendência do *Dasein* em uma simples existência limitada ao registro de imagens, que se constituem como representação fixada no tempo. Uma representação que oferece sempre o mesmo modo de organização delirante, marcada por uma espécie de tela diante dos acontecimentos e pessoas, com uma univocidade temática que configura

¹⁹ A presentificação em Husserl está relacionado a operação por meio da qual o horizontes temporais são apresentados à consciência. “Isto significa que a presentificação é um tipo de modificação da atitude presentativa, ou perceptiva. Há presentificação da memória, da atenção, da expectativa (vivência do futuro) e da reprodução em imagem. Todas as presentificações devem ser compreendidas através do conceito de modificação. O modificar aqui é um processo de alterar a atitude originária do presente fenomenológico, em torná-la quase presente no caso da presentificação reprodutiva (o conceito substituto e teoricamente reformulado da consciência de imagem) ou como se fosse presente no caso da fantasia pura e livre. E consequentemente, essas modificações têm suas respectivas alterações no modo da consciência captar o presente da vivência” (FONTANA, 2013, p. 22).

toda a experiência na dimensão aterrorizante. Trata-se, por consequência, do comprometimento da existência enquanto fluxo temporal autêntico, fazendo com que seja apresentado ao sujeito uma única forma temporal, que é apenas um resto do poder de transcendência do *Dasein*, por consequência, a constituição do *alter ego* estará prejudicada.

Essa abordagem da *Daseinsanalyse* psiquiátrica de Binswanger se apresenta como algo bastante interessante do ponto de vista da intersubjetividade, aparentemente muito à frente das abordagens naturalistas que deram origem a uma ciência sobre a loucura, mesmo nos moldes da psicanálise freudiana. Isso porque em vez de tentar interpretar o fenômeno psicótico a partir do que ele significaria em si mesmo enquanto objeto de investigação, o psiquiatra foca na busca pelo sentido da perda da experiência intersubjetiva, preocupando-se em como tornar possível o retorno do transativismo entre mundo próprio e mundo comum. Contudo, uma investigação mais profunda sobre a questão da alteridade em Merleau-Ponty revelará a fragilidade dessa investigação, pois ela centraliza sua tese na subjetividade constituinte, e faz derivar dela a compreensão da perda do mundo comum nos estados psicóticos.

2 DO OUTRO AO ESTRANHO: O ITINERÁRIO DA PROBLEMÁTICA DA ALTERIDADE EM MERLEAU-PONTY

Na perspectiva do pensamento objetivo, pelo entendimento de que o juízo é aquilo que falta ao sensível para que a percepção se constitua, a intersubjetividade instaura-se como problema. A presença de outrem²⁰ revela o limite de uma abordagem que tem no sujeito a fonte exclusiva de significação, afinal tratar-se-ia de outrem esse outro que é constituído pela consciência? Mesmo considerando possível concebê-lo por analogia a partir do *ego* transcendental, como admitir que ele seja percebido não apenas como *em si*, mas também como *para si*? Como é possível pensar a percepção de outrem, de um modo a não cair na pretensão solipsista da constituição do *alter ego*? O problema da intersubjetividade e o esforço em procurar solucioná-lo estão presentes ao longo de toda a obra de Merleau-Ponty, porém de modo diferente em cada fase de seu pensamento. Ao analisar o desenvolvimento da noção de intersubjetividade na obra do filósofo será possível demonstrar a passagem do outro transcendental de Husserl, para outrem enquanto experiência do estranho para si mesmo, o qual não é derivado de uma ação constitutiva. Acompanhar esse movimento da questão da alteridade

²⁰Cabe salientar que a concepção de Merleau-Ponty sobre a questão da alteridade foi pensada nessa pesquisa a partir de dois significantes distintos. O primeiro diz respeito ao outro (*autre*) como aquele que se apresenta a partir do resultado de uma operação transcendental constitutiva do *ego*, ou seja, o outro transcendental que é constituído na esfera da pertença, conforme o sentido fenomenológico atribuído por Husserl. O segundo corresponde ao fenômeno outrem (*autrui*), conforme concebido por Merleau-Ponty, no sentido desse estranho que não é apenas a apresentação do *alter ego* no campo de presença do *ego* transcendental, como se houvesse um outro eu fora de mim, mas outrem como alteridade radical que não pode ser derivado de uma atividade constituinte. Segundo Merleau-Ponty (2012, p. 187-188), “não compreenderemos jamais que outrem apareça diante de nós; o que está diante de nós é objeto. É preciso compreender bem que o problema não é este. É compreender como me desdubro, como me descentro. A experiência de outrem é sempre a de uma réplica de mim. A solução deve ser procurada do lado dessa estranha filiação que para sempre faz de outrem meu segundo, mesmo quando o prefiro a mim e me sacrifico a ele. É no mais secreto de mim mesmo que se faz a estranha articulação com outrem; o mistério de outrem não passa do mistério de mim mesmo”. Ao longo desse trabalho se optou por generalizar e utilizar a expressão outrem de forma uniforme, salvo nos momentos em que evidentemente se quis dizer outro, no sentido do outro transcendental.

em Merleau-Ponty será importante justamente para analisar a validade da fenomenologia das psicoses, conforme estruturada por Binswanger.

Sendo assim, faz-se necessário investigar como a intersubjetividade é concebida desde o debate com as ciências em *A Estrutura do Comportamento* até o plano ontológico presente em *O Visível e o Invisível*. Considerando as características peculiares de cada momento filosófico, nota-se que a experiência e a percepção de outrem são abordados de forma cada vez mais complexa, conforme o autor percebe a necessidade de um recuo mais acentuado à carnalidade do mundo. Nesse capítulo, portanto, visa-se percorrer o itinerário investigativo correspondente aos momentos distintos de sua filosofia da intersubjetividade, a fim de evidenciar o caminhar incoativo em busca de uma abordagem que possa abandonar definitivamente os pressupostos das filosofias da consciência. Primeiramente, trata-se de analisar melhor a colocação do problema da intersubjetividade pela perspectiva do *ego cogito* cartesiano.

2.1 A IMPOSSIBILIDADE DE OUTREM EM DESCARTES

O pensamento objetivo e a análise reflexiva, ao procurar explicar o fenômeno da intersubjetividade no âmbito de uma subjetividade tética, como o fez o idealismo cartesiano, tornou praticamente irrealizável a compreensão da percepção de outrem. Na perspectiva do *cogito* constituinte que considera o mundo a partir de uma transcendência redutível à razão, que possui a ilusão de um saber verdadeiro e definitivo acerca do fenômeno, outrem é apenas mais um objeto constituído pela consciência enquanto *Kosmotheoros*.²¹ Como considera Bonan (2001, p. 10), “fazer da intersubjetividade um problema é aceder sem mediação a uma dimensão reflexiva”.

²¹ *Kosmotheoros* é uma expressão utilizada por Merleau-Ponty para dar significado a perspectiva sobre o conhecimento como uma espécie de olhar que paira sobre o mundo, a partir de uma atitude de sobrevoo e de dominação do objeto de investigação. “Perante o observador absoluto, *Kosmotheoros* que sobrevoa o mundo para contemplá-lo como espetáculo integral e sem poder habitá-lo, não opunha a inexistência da subjetividade, mas indagava porque o sujeito absoluto a dissimulava e anulava” (CHAUI, 2002, p. 7). A expressão aparece nos cursos sobre Instituição e passividade, de 1954-1955, como uma forma de criticar a antropologia de Lévi-Strauss. “Isso quer dizer que Lévi-Strauss admite um observador absoluto, *Kosmotheoros*, com o qual ele se identifica, e perante o qual o social é objeto” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 120).

O exemplo da percepção do pedaço de cera utilizado por Descartes (1948) em sua segunda meditação metafísica demonstra a soberania do pensamento e do eu constituinte quando defende que o reconhecimento da cera após o derretimento não ocorre por meio de suas qualidades sensíveis, mas em função de um juízo. 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’²² que rejeita ao sensível a possibilidade de oferecer qualquer informação sobre a essência.

Segundo Gouhier (1949), 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 *ego cogito* 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 de outrem, visto que a mesma lógica aplica-se a todas as coisas que se situam fora do *ego*. 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, o filósofo 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

²²Trata-se do modo como Merleau-Ponty considera que Descartes concebe a visão. “Minha visão, por exemplo, é ‘pensamento de ver’, se por isso se quer dizer que ela não é simplesmente uma função como a digestão ou a respiração, um feixe de processos recortados em um conjunto que acontece ter um sentido, mas que ela mesma é este conjunto e este sentido, essa anterioridade do futuro em relação ao presente, do todo em relação as partes” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 466).

conhecimentos existenciais permanecem fora dele” (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 212). Ao proceder pela dúvida metódica à descoberta do *cogito* como a unidade fundamental da consciência, a partir da qual seria possível a constituição do mundo e de outrem, Descartes funda o problema da intersubjetividade em seu sentido moderno. Conceber a percepção como uma espécie de ‘pensamento de ver’ conduz sua filosofia ao problema da percepção de outrem, visto que perceber se reduziria a ação do *ego* sobre o mundo e sobre o *alter ego*.

Segundo Merleau-Ponty (2009, p. 9, grifo do autor), “o *Cogito* desvalorizava a percepção de outrem, 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”. O problema da filosofia cartesiana é que ela reduz a percepção aos atos da consciência, na medida em que pressupõe o solipsismo do *cogito* como fundamento universal da verdade. Nesse sentido, não há verdadeiramente algo exterior ao *ego*, visto que de alguma forma tudo é oriundo de uma representação, não apenas o mundo e o *alter ego*, como também o próprio *ego*.

A análise reflexiva ignora o problema de outrem assim como o problema do mundo, porque ela faz surgir em mim, com o primeiro lampejo de consciência, o poder de dirigir-me a uma verdade de direito universal, e por- que sendo o outro também sem exceção, sem lugar e sem corpo, o Alter e o Ego são um só no mundo verdadeiro, elo dos espíritos. Não existe dificuldade para se compreender como Eu posso pensar Outrem porque o Eu e, por conseguinte, Outrem não estão presos no tecido dos fenômenos e mais valem do que existem. Não há nada de escondido atrás destes rostos ou destes gestos, nenhuma paisagem para mim inacessível, apenas um pouco de sombra que só existe pela luz (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 12).

Não há problema da intersubjetividade para Descartes porque a existência corresponde diretamente a consciência de existir, o que significa que não há transcendência no sentido de uma alteridade que extrapole os domínios constitutivos da subjetividade, pois existe uma correspondência direta entre *ego* e *alter ego*. A percepção de outrem não é problemática do ponto de vista do observador absoluto que sobrevoa o

espetáculo do mundo e coloca toda realidade como algo exterior a si mesmo, visto que sua própria subjetividade é pensada nessa perspectiva. O problema da intersubjetividade surge quando se admite o fenômeno da transcendência, no sentido da possibilidade de que outrem seja um si próprio transcendente ao ego constituinte, pois o *alter ego* se torna um paradoxo.

Para Husserl, ao contrário, sabemos que existe um problema de outrem e o *alter ego* é um paradoxo. Se outrem é verdadeiramente para si para além de seu ser para mim, e se nós somos um para o outro e não um e outro para Deus, é preciso que apareçamos um ao outro, é preciso que ele tenha e que eu tenha um exterior, e que exista, além da perspectiva do Para Si — minha visão sobre mim e a visão de outrem sobre ele mesmo —, uma perspectiva do Para Outrem — minha visão sobre Outrem e a visão de Outrem sobre mim (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 12).

O paradoxo consiste justamente em assumir ao mesmo tempo a experiência de encontro e desencontro com outrem, pelo entendimento de que toda a reflexão tem por base um fundo irrefletido, a partir do qual se distingue o existir da consciência de existir. Na perspectiva eternitária do *cogito*, instância atemporal privilegiada em que ser é ser consciência, se ignora o paradoxo da intersubjetividade, porém, considerando o sentido fenomenológico da consciência enraizada ao mundo, torna-se necessário explicar como se dá a apresentação de outrem. De acordo com Husserl (2001, p. 105), “precisamos nos dar conta do sentido da intencionalidade explícita e implícita, em que, sob o pano de fundo composto pelo nosso eu transcendental, se afirma e se manifesta o *alter ego*”. Eis o problema da intersubjetividade conforme foi colocado pela fenomenologia de Husserl: compreender como “o sentido do *alter ego* forma-se em mim e, sob as diversas categorias de uma experiência concordante do outro, afirma-se e justifica-se como ‘existente’, e mesmo à sua maneira como estando presente ‘ele mesmo’”. Em outras palavras, trata-se de pensar o paradoxo de uma existência que surpreende o ego constituinte como lhe sendo estranho, mas que só pode ser percebido na esfera de vinculação com ele, sem descambar no solipsismo da consciência, diante do qual outrem, enquanto uma existência autônoma e transcendente ao ego, é impossível.

2.2 O PROBLEMA DA INTERSUBJETIVIDADE E DO SOLIPSISMO EM HUSSERL

Em sua quinta meditação cartesiana Husserl procura enfrentar o problema que outrem coloca para o campo das experiências intencionais, a fim de evitar que seu pensamento seja reduzido a um solipsismo transcendental.²³ Husserl reconhece a existência do mundo físico, bem como das outras consciências, de forma independente e anterior a subjetividade; admite outras subjetividades irreduzíveis e estranhas à consciência intencional, mas não encontra outra maneira de explicar essa alteridade que não seja derivando-a do ego transcendental. Nesse sentido, não há como perceber outrem de forma direta e imediata, mas apenas por meio da mediação da consciência, de uma experiência do próprio ego enquanto pertença inequívoca ao sujeito:

Todo sentido que tenha e possa ter para mim qualquer ser, tanto pelo que faz a sua essência como pelo que faz sua existência real efetiva, é sentido na minha vida intencional, a partir de suas sínteses constitutivas, elucidando-se e descobrindo-se para mim nos sistemas de verificação concordante (HUSSERL, 1995, p. 94).

Mas como isso é possível? Como explicar a experiência de outrem, admitindo-se sua estranheza e irreduzibilidade, a partir do próprio ego transcendental? Eis o tipo de questionamento que Husserl se propõe a resolver na quinta meditação cartesiana: “como pode ser que o meu *ego*, no interior de meu ser próprio, possa, de alguma forma, 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?” (HUSSERL, 1995, p. 96, grifo do autor). Com o objetivo de resolver essa questão e dissipar o que julga ser apenas uma aparência de solipsismo, Husserl procura delimitar a região do ser, ou o plano da existência em que a constituição de outrem é possível.

²³O próprio Husserl reconhece o problema colocado pela alteridade na perspectiva do *ego* transcendental, considerando necessário buscar uma solução: “o melhor, na verdade, é começar por empreender e levar a cabo, num trabalho concreto e sistemático, a tarefa, sugerida aqui pela noção de *alter ego*, da explicitação fenomenológica” (HUSSERL, 1995, p. 93).

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, 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 intersubjetividade é possível em função desse estranho ‘mundo primordial’, porém não é a partir dessa esfera de originalidade que o eu percebe outrem, pois se assim fosse não haveria como fazer distinção entre o ego e o *alter ego*, pois a consciência estrangeira seria uma extensão da consciência intencional. Segundo Husserl (2001), é por um tipo de exigência analógica que uma interioridade se dirige a outra interioridade a fim de constituí-la, mas o análogo “de minha interioridade não pode residir no âmbito da minha e não poderia jamais residir-la”. É apenas a experiência de outrem enquanto coexistência intencional e não ele próprio que é dado nessa esfera primordial, portanto ela ainda precisa ser completada constitutivamente pelo *ego* para se efetivar.

A percepção de outros corpos é realizada a partir da percepção do próprio corpo pessoal, em função da copresença a essa camada profunda e original das vivências intencionais da consciência. Como diz Husserl (1995, p. 113, grifo do autor), “somente uma semelhança que vincule, dentro da minha esfera primordial, esse outro corpo com o meu pode fornecer o fundamento e o motivo de conceber por ‘analogia’, esse corpo como outro organismo”. O ego e o *alter ego* estão, nesse sentido, em um processo de acoplamento, ou emparelhamento (*Paarung*), pelo qual ambos residem intencionalmente no mesmo *mundo primordial*, gênese do mundo objetivo.

O emparelhamento é um processo geral da gênese passiva. Ele designa esse fenômeno pelo qual um conteúdo reenvia para um outro segundo uma síntese de analogia. Aplicado a questão da intersubjetividade, o emparelhamento circunscreve o fenômeno primitivo da consciência de um outro sujeito. Aí onde a percepção de simples corpos no mundo circundante é o lugar de uma transposição (*Übertragung*) da minha própria experiência somática dada na introcepção, aí se verifica, também, um fenômeno singular que é, digamos, a dimensão mais primitiva (mas não a única) da consciência de um outro sujeito – esse corpo diante de mim, dado num fluxo de simples

percepções, torna-se lugar de apresentação (*Appräsentation*) de uma outra realidade psicossomática que é apreendida por analogia com a experiência originária de mim próprio (ALVES, 2009, p. 159).

Entretanto, não é essa realidade que de fato garante a percepção de outrem, ela apenas torna possível que ele seja apreendido na própria consciência intencional do sujeito constituente. “Em outras palavras, uma outra mônada constitui-se por apresentação na minha” (HUSSERL, 1995, p. 117). O problema para Husserl é 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. Embora em suas últimas obras exista um esforço no sentido de amenizar essa lógica da subjetividade transcendental para explicar a percepção de outrem, seu afastamento das filosofias da consciência nunca é definitivo.²⁴ Como afirma Merleau-Ponty (2014, p. 117), “a posição de outrem como um outro eu mesmo não é realmente possível se for a consciência que deve efetua-la”. Há uma contradição na solução arquitetada por Husserl no que se refere ao problema da constituição de outrem, que remete a mesma dificuldade instaurada pelo *cogito* cartesiano. Se a consciência do outro é reconhecida a partir da consciência de si, se faz necessário explicar como é possível que outrem seja dado ao mesmo tempo na ordem do *em si* e do *para si*, afinal, “o outro é um *para-si* que me aparece nas coisas

²⁴O termo filosofias da consciência nesse trabalho remete especialmente ao intelectualismo presente na filosofia de Descartes e Kant, em que sobressai o papel ativo da subjetividade constituente na percepção de si, do mundo e de outrem. Pode referir-se também ao idealismo transcendental de Husserl em sua dimensão solipsista, uma vez que o filósofo supõe o eu puro como fundamento da gênese constitutiva do tempo, do *ego* e do *alter ego*. De acordo com Merleau-Ponty (2000, p. 48., “o espírito que percebe é um espírito encarnado, e é este enraizamento do espírito em seu corpo e em seu mundo que primeiramente buscamos restabelecer, tanto contra as doutrinas que tratam a percepção como o simples resultado da ação das coisas exteriores sobre nosso corpo, como contra aquelas que insistem sobre a autonomia da tomada de consciência. Tais filosofias possuem em comum o que elas esquecem, em proveito da pura exterioridade ou da pura interioridade, a inserção corporal do espírito, a relação ambígua que realizamos com nosso corpo, e, correlativamente, com as coisas percebidas”.

através de um corpo, logo no *em-si*” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 40-41, grifo do autor).

Percebendo essa dificuldade, Husserl procura uma solução afirmando que a percepção de outrem enquanto consciência ocorre após ele ter sido dado no plano da experiência intercorporal, o que leva suas teses a direção contrária aquela fundada na consciência de si, ou seja, em direção a intersubjetividade transcendental. Em seus escritos da fase da crise das ciências, Husserl procura afastar-se da tendência solipsista e objetivante em nome da referência antepredicativa de toda determinação científica:

O investigador da natureza não se dá conta de que o fundamento permanente de seu trabalho mental, subjetivo, é o mundo circundante (*Lebenswelt*) vital, que constantemente é pressuposto como base, como terreno da atividade, sobre o qual suas perguntas e seus métodos de pensar adquirem um sentido (HUSSERL, 1996, p. 80).

O esforço husserliano nesse momento consiste em passar de uma orientação fundada no *ego* transcendental para “uma orientação em direção a ‘intersubjetividade’, isto é, a possibilidade de partir sem colocar o *cogito* primordial, a partir de uma consciência que não é nem o eu, nem o outro” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 41, grifo do autor). Entretanto, embora o filósofo dirija suas reflexões para uma ‘ecceidade da natureza’, ele não abre mão da consciência solipsista, e o problema está justamente em explicar a relação entre esses dois campos pela lógica da constituição, conforme será possível perceber pela concepção de Merleau-Ponty sobre outrem.

2.3 O COMPORTAMENTO DE OUTREM

Para que o comportamento de outrem 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. 9). 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 de outrem serão buscadas nas estruturas (sincréticas, amovíveis e simbólicas),²⁵ nas quais o conteúdo do comportamento se insere, e não nas ocorrências físico-químicas ou no extremo subjetivismo. Entre os animais que se comportam principalmente de acordo com as formas sincréticas, há um enraizamento profundo ao seu meio natural; suas ações encontram-se limitadas ou restringidas a situações específicas ligadas às necessidades básicas de sobrevivência. Experiências com formigas e sapos, por exemplo, demonstram que essas espécies se relacionam de modo instintivo com a emergência da situação, sem grandes possibilidades de objetivar seu meio circundante e aprender com a experiência vivenciada.²⁶ Nesse nível, só há reação diferente diante de uma situação nova e artificial, quando houver uma relação com o meio natural, do contrário não é possível observar qualquer mudança.

Com relação às formas amovíveis, existe a possibilidade de um descolamento maior das condições materiais da experiência vivida. O animal que se enquadra privilegiadamente nessa categoria consegue, porventura, ir além do que está dado em seu ambiente. Ele é capaz de transcender a experiência, seu comportamento não apenas reage instintivamente à situação, como também demonstra capacidade inerente de aprendizagem por meio de sinais. Na fundação das relações de estímulo-resposta encontra-se determinada configuração (*Sinn-Gestalt*),

²⁵ De acordo com Merleau-Ponty (1972), é preciso renunciar a classificação do comportamento pela dicotomia do simples e do complexo, para dar lugar a uma abordagem que analise a inserção do conteúdo do comportamento em estruturas intercambiáveis conforme o que é mais familiar para o animal. “Poderíamos distinguir desse ponto de vista ‘formas sincréticas’, formas amovíveis’, ‘formas simbólicas’” (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 162).

²⁶ Ao oferecer formigas pouco palatáveis a um sapo, apenas uma experiência basta para que ele não volte a tentar satisfazer seu impulso vital devido à sensação de repugnância sentida. O mesmo não ocorre quando uma minhoca é apresentada dentro de um vidro; o anfíbio em questão repete suas tentativas e parece não aprender com a situação. Entretanto, diante de um pedaço de papel agitado por um fio, o animal executa o ataque e desenvolve uma inibição temporária” (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 114-115).

que fornece o sentido geral da situação. De acordo com os exemplos²⁷ citados por Merleau-Ponty (1972) em *A Estrutura do Comportamento*, importa mais em termos de desenvolvimento de um reflexo condicionado a relação entre o espaço e o tempo, do que as demais influências externas. Entretanto, espaço e tempo possuem para os animais das formas amovíveis sentido diferente daquele atribuído na ordem humana.

Para o animal não há uma correspondência ou relação direta entre essas dimensões como ocorre com o humano. Em uma das experiências de Köhler com chimpanzés, pela qual seria preciso utilizar uma caixa como instrumento para alcançar o objetivo, demonstrou-se a incapacidade desses animais de estabelecerem relações com a situação para além do que está dado no ambiente. Segundo Chauí (2002, p. 239-240), “há um ponto fixo – o alvo – e um ponto móvel – o organismo – do qual depende a conduta, de modo que não há possibilidade de uma troca de posições”. Se o animal não foi capaz de arrastar a caixa até embaixo de seu alvo para então subir nela e alcançar o objetivo, isto se deve ao modo como ele percebe a si mesmo e ao mundo. Incapaz de tomar o seu corpo como um objeto entre os objetos, falta a competência para simbolizar e atribuir significado ao mundo ao seu redor, que lhe permita tomar as coisas como uma extensão de seu próprio organismo (MERLEAU-PONTY, 1972). Trata-se de um princípio de insuficiência, pelo qual o animal não pode “tratar o conjunto do campo como um campo de coisas, de multiplicar as relações nas quais um estímulo pode ser inserido e de tratar todas elas como diferentes propriedades de uma mesma coisa” (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 130).

Essas características serão predominantemente observadas num terceiro tipo de estrutura, as formas simbólicas, pelas quais se justificam às significações humanas e se coloca o problema da intersubjetividade. Por essa terceira via supera-se a insuficiência representativa das formas amovíveis, do mesmo modo que se ultrapassam as determinações

²⁷“Se colocarmos um cachorro diante de uma lona que comporta apenas duas aberturas e se colocarmos atrás da lona, na altura da primeira abertura, um objetivo móvel que percorre a lona em direção a segunda abertura, nas primeiras tentativas o cachorro sempre corre em direção ao lugar em que o objetivo se encontrava inicialmente colocado. Nas experiências ulteriores, ele acompanha o objetivo em seu movimento ao longo da lona e o apanha no momento em que este atinge a altura da segunda abertura. Finalmente o cachorro se dirigirá diretamente para a segunda abertura, na qual precederá e esperará o objetivo” (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 120).

externas do nível sincrético. Para que um signo possa ser elevado à condição de um símbolo se faz indispensável a existência de aspectos cognitivos mais acentuados e um maior grau de liberdade, a fim de que se realizem as mais variadas significações a partir do mesmo estímulo exteroceptivo (MERLEAU-PONTY, 1972). Essa capacidade de converter sinais em uma simbologia representativa variada e aberta dá origem a um comportamento extremamente original que transcende ao que está dado, sem objetivá-lo. Por se tratar de pura expressão, a forma simbólica permite ir além das condições fisiológicas e instintivas *a priori* da espécie. É por meio da liberdade evidenciada neste nível que se realiza o encontro entre duas subjetividades pelo diálogo, visto que o espaço virtual que se inaugura permite ir além da experiência de plena posse de si mesmo, ou seja, permite a experiência de outrem.

Contudo, essa classificação não remete à existência exclusiva de uma dessas instâncias conforme as características de um determinado animal, todos eles vivenciam, em certo nível, as três formas. De acordo com Merleau-Ponty (1972, p. 113-114) não existe um “animal cujo comportamento jamais ultrapasse as formas sincréticas ou jamais desça abaixo das formas simbólicas”. Por conseguinte, uma verdadeira teoria das formas deve integrar o campo físico, o biológico e o psicológico sem reduzir o comportamento a um deles ou derivá-los uns dos outros. O sistema físico, por exemplo, não pode ser concebido como determinante comportamental, pois ainda que por vezes o organismo pareça se reduzir a ele, tal ocorrência se apresenta em casos patológicos de animais submetidos a experiências laboratoriais que se encontram isolados artificialmente em um lugar que pouco tem a ver com o seu meio natural. Em sua condição normal de vida o organismo é menos sensível aos agentes físicos e químicos de modo isolado “que a ‘constelação’ que eles formam, a situação conjunta que definem” (MERLEAU-PONTY, 2000. p. 38, grifo do autor).

Considerando as relações 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). Por conseguinte, os comportamentos também são definidos a partir das exigências específicas da situação, visando sempre 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” (CHAUI, 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 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 à 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 de outrem, 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. A percepção deixa de ser apenas algo que fornece elementos sensíveis ao eu constituinte e se torna o lugar de apreensão do sentido do mundo e de outrem. Como explica Bimbinet, 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” (BIMBINET, 2002, p. 68). 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 arraigadas ao campo da quantidade (físico) e da ordem (vital).

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”. Se já não mais se trata de uma operação causal entre o físico, o vital e o psíquico, mas de três dialéticas subordinadas umas às outras, o problema das relações entre a alma e o corpo não se coloca mais como um enigma real, uma vez que não mais se distinguem. Uma anomalia nos olhos não é necessariamente considerada um problema relativo apenas ao corpo ou ao órgão específico responsável pelo processo sensorial da visão. “Os eventos corporais deixaram de constituir ciclos autônomos, de seguir os esquemas abstratos da biologia e da psicologia, para receber um sentido novo” (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 219). Não seria plausível afirmar que a percepção é um acontecimento explicado pelo exterior, nem muito menos fazer alusão à tese de um centro registrador das qualidades sensíveis do objeto cuja localização seria o cérebro. Uma alucinação não remete a algum problema relacionado ao sistema nervoso central e também não é simplesmente a visão de algo que não existe. Ela está relacionada a um conjunto de acontecimentos pelos quais ocorrem mudanças referentes ao campo perceptivo.

No caso das relações humanas parece claro que “o comportamento de outrem exprime uma certa maneira de existir antes de significar uma certa maneira de pensar” (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 239). Do mesmo modo, “a consciência pode viver nas coisas, sem reflexão, abandonar-se à sua estrutura concreta que ainda não foi convertida em significado exprimível” (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 239). Há, portanto, um perspectivismo da experiência perceptiva que não apenas compromete a objetividade da causalidade corporal, social

ou psicológica, como também permite conceber o corpo e a alma existindo de maneira distinta somente no sentido de um processo dialético pelo qual se busca “igualar a consciência à experiência inteira, recolher na consciência para si toda a vida da consciência em si” (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 240). Ao levantar a questão acerca da temporalidade e do enraizamento do ser no mundo, Merleau-Ponty acredita poder explicar como “tornamos compreensível ao mesmo tempo a distinção e a união entre a alma e o corpo” (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 226). Isso se explica pelo fato de que o momento vivido em um passado distante é sempre carregado pelo sujeito no tempo presente. Dessa forma, “as decisões mais fundamentais não são atos de consciência, nem são de momento, mas são trabalhadas ou preparadas ao longo do tempo” (FURLAN, 2008, p. 217).

Ao se abandonar a noção de causalidade para explicar a percepção, o corpo passa a ser aprendido como “um conjunto de caminhos já traçados, de poderes já constituídos, o solo dialético adquirido no qual se opera uma *enformação* superior, e a alma é o sentido que se estabelece então” (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 227, grifo do autor). Foi por meio da noção de estrutura no estudo do comportamento e da percepção que se confirmou “esta ambigüidade da natureza corporal” (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 223). O mundo da percepção é esse mundo pré-reflexivo para o qual o pensamento sempre se dirige, do qual ele sempre fala e para o qual a razão sempre se volta, porque existe a partir dele e dele é inseparável. Como afirma Barbaras (1999), o problema da percepção não é apenas uma discussão sobre uma capacidade humana em especial, mas uma questão ontológica de grandes consequências para os constructos filosóficos da história do pensamento e das relações entre consciência e natureza.

Nós podemos certamente crer que é no plano da experiência sensível que alguma coisa se dá primitivamente, que toda determinação, toda objetivação se descobre sob um solo prévio, esse mundo que nos é precisamente liberado pela experiência perceptiva (BARBARAS, 1999, p. 9).

A ideia central de Merleau-Ponty sobre a percepção, a qual será melhor desenvolvida na *Fenomenologia da percepção*, é de que perceber é essencialmente um fenômeno corporal. Conforme o estudo do fenômeno perceptivo e da corporeidade irá evidenciar, há um relacionamento perpétuo entre corpo, mundo e outrem, que se manifesta

pela vivência de um campo fenomenal que fora ignorado pela tradição clássica. Na sua forma mais concreta a percepção se manifesta como um modo de ser no mundo, e a intersubjetividade precisa ser compreendida justamente nessa perspectiva.

A crítica ao modelo teórico das abordagens científicas, realizada a partir das evidências do próprio saber objetivo, conduziu a reflexão, em *A Estrutura do Comportamento*, para os grandes temas tratados na *Fenomenologia da Percepção*. Tanto é verdade, que o tema da percepção e o do corpo próprio aparecem no último capítulo de *A Estrutura do Comportamento* como uma espécie de abertura das teses da *Fenomenologia da Percepção*. Segundo Chauí (2002), o combate ao duplo reducionismo expresso pelo naturalismo científico e pelo intelectualismo filosófico, que ocorre a partir da noção de estrutura do comportamento, evidencia que

[...] o corpo não é um agregado de músculos e nervos que opera em 'processos de terceira pessoa' (isto é, conforme a causalidade mecânica e funcional) mas uma totalidade ativa estruturada internamente e estruturante de seu mundo, e que a consciência reflexiva não é a forma canônica da consciência, nem sua única forma nem primeira manifestação, mas é dependente da consciência perceptiva, indiscernível de um corpo cognoscente, isto é, do corpo como princípio estruturante (CHAUÍ, 2002, p. 234).

Ainda que essas teses se aprofundem na *Fenomenologia da Percepção*, esse primeiro projeto merleau-pontyano inicia o processo de recuperação do mundo sensível ao evidenciar a relevância do organismo na assimilação dos estímulos. O mecanicismo e o vitalismo, bem como o materialismo e o espiritualismo, como antíteses influenciadas pela filosofia cartesiana da *res cogitans* e da *res extensa*, foram sendo destituídas de seu lugar privilegiado nas abordagens sobre o comportamento, conforme o corpo foi perdendo o status de objeto. Nesse sentido, as duas obras se complementam com o objetivo de revelar a inerência da consciência ao organismo (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 225), em “procurar uma filosofia que nos faça compreender o surgimento da razão em um mundo que ela não fez” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 83).

O problema da intersubjetividade foi pensado na obra de 1942 por meio dessa abordagem estrutural do comportamento, a qual remete a

uma esfera nomeada por Merleau-Ponty de *Natureza primordial*, em que o sentido do comportamento de outrem é diretamente percebido, sem a necessidade de qualquer tipo de reflexão. 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 de outrem” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 232, grifo nosso).

Outrem pode ser percebido por meio dos gestos expressivos de seu corpo como uma totalidade e não no sentido da manifestação exterior de uma realidade interior, ou da pura resposta exterior a 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). O *ego* pode perceber um *alter ego* em função de sua consciência intencional, que já não é mais apenas 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).

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 de forma mais acentuada. É a partir da reflexão em torno de um eu engajado com o mundo e submerso na vivência pré-reflexiva do corpo próprio, que se buscará compreender a intersubjetividade.

2.4 A PERCEPÇÃO DE OUTREM

Tanto *A Estrutura do Comportamento* como a *Fenomenologia da Percepção* afirmam a relevância de um sujeito encarnado envolvido na dimensão pré-objetiva e ante-predicativa da consciência, a qual fora ignorada pela tradição filosófica. Portanto, “se deve concluir que a noção de uma consciência engajada, tal como a descobrirá mais tarde a descrição da experiência natural ou ingênua, já se encontra implicada, ou mesmo imposta, pela crítica interpretativa da experiência científica”

(WAEHENS, 2006, p. 23). Porém, é na *Fenomenologia da percepção* que Merleau-Ponty apresenta uma teoria sobre o fenômeno perceptivo que pensa a ambiguidade e o enraizamento do ser no mundo, explorando melhor a questão da temporalidade. De acordo com Waelhens (2006), esse aprofundamento das teses de Merleau-Ponty na obra de 1945 é perfeitamente compreensível, uma vez que “a experiência do cientista permanece subordinada, em sua origem, à experiência diária que deve explicar e sem a qual não existiria”.

A partir da análise de alguns conceitos como o de sensação, associação, projeção das recordações e atenção e juízo, estudados na introdução da obra, o método fenomenológico de Merleau-Ponty visa demonstrar a insuficiência do empirismo e do intelectualismo na explicação da experiência perceptiva. Isto para introduzir a ideia de algo mais fundamental e que já havia sido esboçado preliminarmente em *A estrutura do comportamento*.

A crítica da hipótese de constância e, mais geralmente, a redução da ideia de ‘mundo’ abriam um campo fenomenal que devemos agora circunscrever melhor, e convidavam-nos a reencontrar a experiência direta que é preciso situar. Pelo menos provisoriamente, em relação ao saber científico, à reflexão psicológica e à reflexão filosófica (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 80).

O campo fenomenal diz respeito a uma dimensão “onde não há distinção absoluta – no sentido clássico – entre o vivido e o pensado, entre o que é sentido e o que é representado” (FALABRETTI, 2008, p. 154). Parte-se do princípio de que o mundo é vivenciado pelo sujeito antes da reflexão, e justamente essa dimensão originária do ser no mundo foi ignorada pelo intelectualismo e pelo empirismo, tanto no que se refere ao comportamento, como também no que diz respeito a percepção. Toda ciência ou filosofia se constroem sobre a realidade do mundo vivido, sobre o *Lebenswelt*, e para refletir sobre seus princípios e postulados se faz necessário atentar para essa experiência primeira da qual toda reflexão é *a posteriori*. Nesse caso, o corpo e a percepção são fundamentais, visto que é por meio deles que se estabelece a relação entre o ser humano e o ser do mundo. Mas, para que a percepção cumpra seu papel, é preciso que ela deixe de “ser uma simples função sensorial, isto é, que ela ultrapasse os limites clássicos do sensível puro”

(MOUTINHO, 2006, p. 94). Somente assim, se poderá realizar o recuo ao momento originário, conforme vivido pela experiência do corpo próprio.

A partir da experiência de ser no mundo se evidencia a impossibilidade de pensar o corpo “como um conjunto de processos em terceira pessoa” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 240). Segundo Merleau-Ponty (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 240), suas “funções não podem estar ligadas entre si e ao mundo exterior por relações de causalidade, todas elas estão confusamente retomadas e implicadas em um drama único”. Do mesmo modo, se coloca a dificuldade de entender o corpo levando em consideração exclusivamente os atos pessoais; na verdade, será analisando a fisiologia e as reflexões sobre certas patologias que se poderá revelar que “no conjunto de meu corpo se delimitam regiões de silêncio” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 112).

É preciso perceber e destacar que a existência do ser humano enquanto corpo no mundo antecede a existência de uma consciência reflexiva, e que não faz sentido atribuir ao pensamento um privilégio sobre o corpo, visto que a própria consciência provém do contato de um corpo-sujeito com as coisas.

É assim uma tendência bastante geral reconhecermos entre o homem e as coisas não mais essa relação de distância e de dominação que existe entre o espírito soberano e o pedaço de cera na célebre análise de Descartes, mas uma relação menos clara, uma proximidade vertiginosa que nos impede de nos apreendermos como um espírito puro separado das coisas, ou de definir as coisas como puros objetos sem nenhum atributo humano (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 13).

Nesse sentido, o corpo possuiu uma realidade própria, simultaneamente sujeito e objeto, a se revelar como mediador responsável pela existência de um sentido para a realidade. Esse enraizamento da consciência ao mundo, dirá Merleau-Ponty (2009, p. 241), “opõe-se ao movimento reflexivo que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, e que nos dá apenas o pensamento do corpo ou o corpo em ideia, e não a experiência do corpo ou o corpo em realidade”. Tal concepção teria se desenvolvido numa dimensão derivada, por não dar a devida importância à experiência perceptiva como um ato primário da existência e do pensamento, ignorando assim o *locus* fundamental do conhecimento. Como afirma Dupond (2008a, p. 89), ao neutralizar a

“bifurcação do *em si* e do *para si*, a percepção nos permite pensar a diferença e a continuidade entre as ordens do ser, do inanimado ao espírito”.

Merleau-Ponty busca, portanto, um retorno aos fenômenos, ao exato momento em que o mundo se oferece a consciência, para então fundar ali uma filosofia transcendente e radical da percepção. Sem ignorar a participação do sujeito nesse processo constituinte, mas também, sem negar a atuação decisiva do objeto, se quer encontrar “a alternativa de uma escolha entre o empirismo objetivista e o introspectivismo subjetivista” (MERLEAU-PONTY, 2001. p. 427). Na abordagem fenomenológica o corpo passa a desempenhar um papel fundamental no processo de construção do conhecimento, e se torna a chave para compreender a existência enquanto ser no mundo e a intersubjetividade

De acordo com Merleau-Ponty, a exemplo do itinerário filosófico de *A Estrutura do Comportamento*, o próprio avanço da fisiologia e da psicologia denuncia a impossibilidade de tratar o corpo na perspectiva exclusiva do *em si*, como apenas mais um objeto entre objetos, da mesma forma que possibilita verificar a insuficiência de tomá-lo como puro *para si*. “Ver-se-á que o corpo próprio se furta, na própria ciência, ao tratamento que a ele se quer impor” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 100). Basta analisar algumas patologias para evidenciar que há situações não explicáveis apenas pelas condições fisiológicas ou por meio de determinantes psíquicos. Como afirma Montovani (2009, p 194), o patológico “ultrapassa o objetivismo tão característico à ciência e, neste sentido, ele nos desvela aquilo que a ciência deixou escapar, aquilo que está antes da objetividade científica”. É o caso, por exemplo, do membro fantasma²⁸ e da anosognose²⁹, que respectivamente se referem à

²⁸O Membro fantasma é um fenômeno que ocorre em pessoas que sofreram algum tipo de mutilação, pela qual perderam um membro do corpo. Caracteriza-se pela negação da perda, ou seja, a pessoa ainda sente uma parte do seu corpo que não mais possui. Não apenas sente, como continua a contar com ele na execução das tarefas diárias, ainda que não seja mais possível realizá-las com sucesso.

²⁹Anosognose é um tipo de doença pela qual a pessoa perde o movimento de um membro sem nenhuma razão fisiológica aparente e parece não admitir o fato. Segundo Merleau-Ponty (2009, p. 105), diz-se dos “pacientes que sistematicamente ignoram sua mão direita paralisada e estendem a esquerda quando lhe pedem a direita falam todavia de seu braço paralisado como sendo ‘uma serpente longa e fria’, o que exclui a hipótese de uma verdadeira anestesia e sugere a de uma recusa da deficiência”.

resignação do consulente em aceitar a mutilação ou a recusa da perda do movimento sem causas materiais aparentes.

A fisiologia moderna revela que uma teoria periférica não esclarece esses problemas, afinal o amputado ainda sente seu braço. Talvez seja o caso de afirmar que essas deficiências são causadas por alterações no sistema nervoso central. Mas será que isso resolve o problema, ou explica o caso do membro fantasma e da anosognose? Parece que não, pois uma forte “emoção, uma circunstância que relembre as do ferimento fazem aparecer um membro fantasma em pacientes que não o tinham” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 105). Isso mostra que não se trata apenas de uma disfunção cerebral que impossibilita a percepção da ausência de um membro, por continuar a mandar estímulos nervosos ao coto. Ora, a resposta não poderia ser encontrada a partir de uma análise psicológica que revele o papel da história pessoal do doente, no aparecimento ou desaparecimento desses fenômenos patológicos? Na verdade, essa premissa também terá que ser recusada, pois se sabe que ao seccionar os ductos que ligam o coto ao cérebro, definitivamente não há mais a experiência do membro fantasma. Então, como é possível explicar a doença se ao mesmo tempo há condicionantes fisiológicos e psicológicos envolvidos?

Essa questão já havia sido colocada em 1934 no texto *A natureza da percepção*, em que o filósofo afirmava não parecer possível simplesmente “abordar esse estudo da percepção através da fisiologia do sistema nervoso nem pela patologia mental”. (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 18). A saída parece óbvia e conduz a admitir que as duas perspectivas devam ser tomadas conjuntamente, já que aparecem respectivamente interligadas em tais casos patológicos. Nesse caso, não seria possível aceitar a presunção de “uma psicologia que faria da percepção normal um dado bruto ou, ao contrário, uma construção que atinja toda a atividade mental” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 19). Porém, dizer que a resposta está em tomar ambas as vias como causalidades envolvidas no processo, apenas seria razoável, segundo Merleau-Ponty (2009, p. 106), “se encontrássemos o meio de articular um ao outro o ‘psíquico’ e o ‘fisiológico’, o ‘para si’ e o ‘em si’ e de preparar entre eles um encontro”. Não basta simplesmente formular uma teoria mista para aproximar o psíquico e o fisiológico, pois ficará faltando o elo que permite a junção entre as duas cadeias relacionais.

Um fenômeno como o da substituição entre os insetos, pelo qual um membro perdido se regenera, pode ajudar a entender para onde se quer conduzir a reflexão. O animal não conta com um mecanismo automático que simplesmente repõe o membro perdido, nem o faz por

sua livre decisão, uma vez que aparentemente um inseto não pode jogar com essa possibilidade. Nem uma opção do animal, nem simplesmente uma condição fisiológica; o fenômeno da substituição ocorre em função de sua condição de ser no mundo (MERLEAU-PONTY, 2009). É sobre tal condição, “que já vê na fisiologia um movimento em direção ao mundo segundo as normas vitais do organismo, que Merleau-Ponty prepara o encontro com as decisões pessoais que definem o modo de existência humana propriamente dita” (FURLAN, 2001, pp. 292).

Porém, a perspectiva merleau-pontyana de um ser no mundo se distingue das noções obtidas por Bergson e Pierre Janet, em que se afirma a existência de movimentos que nascem do próprio corpo. A existência a que se reporta o fenomenólogo não é a *atenção a vida*³⁰ ou a *função do real*³¹, no sentido reflexo que retrataram esses autores, pois, ainda fala-se em processos objetivados onde há predominância do *para si* (MERLEAU-PONTY, 2009).

O reflexo, enquanto se abre ao sentido de uma situação, e a percepção, enquanto não põe primeiramente um objeto de conhecimento e enquanto é uma intenção de nosso ser total, são modalidades de uma visão pré-objetiva que é aquilo que chamamos de ser no mundo. Para alguém dos estímulos e dos conteúdos sensíveis, é preciso reconhecer um tipo de diafragma interior, que, muito mais do que eles, determina aquilo que nossos reflexos e nossas percepções poderão visar no mundo, a zona de nossas operações possíveis, a

³⁰ Segundo Merleau-Ponty (2009, p. 107), o conceito bergsoniano de *atenção a vida* diz respeito “a consciência que tomamos de ‘movimentos nascentes’ em nosso corpo. Ora, movimentos reflexos, esboçados ou realizados, ainda são apenas processos objetivos dos quais a consciência pode constatar o desenrolar e os resultados, mas nos quais ela não está engajada”.

³¹ O termo *função do real* foi usado por Pierre Janet para descrever a *psicastenia* que se refere às síndromes neuróticas que englobam a angústia, as compulsões e os impulsos obsessivos em todas as suas formas. Na interpretação feita pelo próprio Bergson (2006, p. 95-121) em seus estudos sobre *A lembrança do presente e o falso reconhecimento*, se houvesse o enfraquecimento dessa ‘função do real’, o sujeito não apreenderia completamente o atual; ele não sabe dizer exatamente se é o presente, o passado ou mesmo o futuro; ele decidir-se-á pelo passado quando se lhe tiver sugerido esta ideia pelas próprias questões que se lhe coloque”.

amplidão de nossa vida. (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 108).

O ser no mundo diz respeito à existência que não reduz o corpo, quer seja o próprio ou de outrem, aos atos pessoais ou a processos em terceira pessoa, não permitindo nenhuma distinção radical entre *res cogitans* e *res extensa*, bem como entre o *ego* e o *alter ego*. É sob tal condição que se “poderá realizar a junção do ‘psíquico’ e do ‘fisiológico’” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 109). No caso do membro fantasma e da anosognose, não há uma decisão do sujeito frente à deficiência, do mesmo modo que não existe apenas um processo desencadeado pela continuidade de estímulos interoceptivos. Na verdade, o “pensamento de completo controle é ilusório, visto que não estamos mais em um mundo em si onde tudo é determinado” (MONTOVANI, 2009, p. 199). O que leva o consulente a ainda contar com seu braço após uma mutilação, ou a não contar com ele mesmo estando diante da sua presença, é a perspectiva de um eu que se dirige intencionalmente ao mundo, que não pode ser explicado a partir de causas fisiológicas ou psicológicas.

Tais patologias serão explicadas a partir de um corpo que “se encontra lançado em determinada situação de sentido de mundo, e a sua projeção, através da qual o corpo assume um mundo ou faz da abertura originária de sentido um mundo propriamente dito” (FURLAN, 2001, p. 294). É o corpo, portanto, quem primeiramente fornece o sentido para a realidade, na medida em que, como sujeito da sua própria história, se encontra envolvido numa estrutura que é dada pela percepção. Todavia, ao mesmo tempo em que o corpo é abertura para um mundo ele também é fechamento, enquanto se define por sua liberdade, também o faz por sua determinação, fato que caracteriza o paradoxo da existência corporal. Afinal, esse “corpo fenomenal tem dois lados, pelos quais se ligam a natureza e a liberdade” (DUPOND, 2008b, p. 42).

Se é pelo corpo que o mundo se dá, também é por ele que os limites são colocados, e no caso do amputado, justamente quando o doente tenta ignorar a deficiência, ela se apresenta de forma mais evidente. Pois o “que nos permite centrar nossa existência é também o que nos impede de centrá-la absolutamente, e o anonimato do nosso corpo é inseparavelmente liberdade e servidão” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 114). Não é possível encontrar uma explicação fisiológica, nem muito menos psicológica para o caso do membro fantasma e da anosognose, embora isso não queira dizer que tais explicações sejam totalmente descabidas. Na verdade, “à crítica simétrica das duas

perspectivas, longe de propor alguma coisa de novo, retorna a um tipo de síntese ou de mistura do que foi afastado” (BARBARAS, 1997, p. 19). Não são as leis fisiológicas ou psicológicas que definem o comportamento, a percepção ou determinadas patologias. O que o pensamento intelectualista, nas versões racionalista e empirista ignora é que o corpo não é um objeto unívoco e inerte, passível de investigação por um observador acósmico, mas um fenômeno ambíguo que se manifesta como expressão pura. Esse, portanto, é o paradoxo “diante do qual o objetivismo fracassa: o corpo *conserva* um campo prático, ele guarda um mundo habitual, ainda que esteja engajado em uma situação atual” (MOUTINHO, 2006, p. 121).

No caso do membro fantasma, mesmo que o amputado perceba as coisas como manejáveis, ele não pode mais manejá-las da forma como fazia antes, mas ele continua agindo como se não soubesse disso e parece nunca aprender essa situação. Para entender essa recusa, segundo Merleau-Ponty (2009, p. 111-112), “é preciso que meu corpo seja apreendido não apenas em uma experiência instantânea, singular, plena, mas ainda sob um aspecto de generalidade e como um ser impessoal”. A vivência do corpo, portanto, permite dois tipos de abordagens: uma relacionada à sua existência impessoal e anônima em que se evidencia a capacidade do sujeito de manusear as coisas. Ou seja, o corpo habitual, que já se dirige para um mundo com função gnosiológica antes de qualquer decisão consciente, revelando assim uma vivência pré-objetiva. E outra, que diz respeito ao aspecto pessoal e particular com que o sujeito conta com seu corpo no momento presente.

Trata-se de um corpo atual que ilusoriamente reina soberano, porém, que só existe em função de um fiador que permite seu ocaso; que funda sua existência na medida em que o insere em um contexto humano. Essa ambiguidade – característica fundamental da existência – foi ignorada pelo racionalismo e o empirismo, ao quais tomaram o corpo apenas de forma objetiva sem perceber a sua adesão a um mundo pré-objetivo e habitual. “A existência pessoal é ‘intermitente’ e a dificuldade do objetivismo consiste em dar conta dessa ‘existência anônima’, dessa ‘adesão pré-pessoal ao mundo’, do passado, em suma” (MOUTINHO, 2006, p. 123).

A partir do fenômeno do recalque, suposto pela psicanálise, em que o sujeito fixa um mundo entre tantos outros possíveis e não mais consegue desvencilhar-se dele, é possível compreender melhor essa situação.

Assim como se fala de um recalque no sentido estrito quando, através do tempo, mantenho um dos mundos momentâneos pelos quais passei e faço dele a forma de toda a minha vida – da mesma maneira, pode-se dizer que meu organismo, como adesão pré-pessoal à forma geral do mundo, como existência anônima e geral, desempenha, abaixo de minha vida pessoal, o papel de um complexo inato. Ele não existe como uma coisa inerte, mas esboça, ele também, o movimento da existência (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 113).

No caso da tristeza em função de um luto, por exemplo, embora o sofrimento abata o indivíduo e seu corpo manifeste notoriamente a dor sentida pela perda, com o passar do tempo o mesmo corpo acaba traindo sua consternação. Quando menos se espera, o olhar do padecente já vagueia a procurar “sorratamente por algum objeto brilhante” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 113), a fim de restituir sua vivência habitual e autônoma e se recolocar no rumo inexorável da existência temporal. Essa “vida impessoal não é um fardo que o sujeito arrasta, um empecilho para sua plena liberdade, mas o solo do qual pode emergir” (FERRAZ, 2006, p. 112). Embora no luto a pessoa se fixe no momento atual, essa atualidade se dá a partir de um fundo de significação e sentido do passado que sempre a acompanha sem nunca deixar de interagir com seu momento presente. É justamente nesse horizonte temporal da existência humana que Merleau-Ponty irá se fixar, a fim de tornar possível, ao mesmo tempo, a junção e a separação entre o psíquico e o fisiológico, assim como entre eu, mundo e outrem.

Considerando o fenômeno do membro fantasma, se o doente ainda sente seu braço, não é por um processo de rememoração por meio de associações, mas devido a uma existência efetiva, um recalque, “um antigo presente que não se decide a tornar-se passado” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 115). Não se trata de certos pensamentos resgatados pela memória, visto que não é a lembrança do ferimento de forma isolada que aciona o membro fantasma. O fenômeno do membro fantasma ocorre em virtude da retomada de uma situação vivida que coloca o sujeito na vivência de um passado que é constantemente atualizado e jamais superado. Portanto, o “inconsciente do recalque exprime, abaixo do plano da consciência cognitiva e da vontade, a cristalização de um certo modo de enfrentar as situações concretas” (FERRAZ, 2006, p. 118).

É a condição de ser no mundo enquanto temporalidade que fornecerá a solução para o problema em questão, como também oferecerá os subsídios necessários para entender porque a secção dos condutos que ligam o coto ao cérebro elimina a sensação aparente do membro que já não mais existe. Entretanto, é possível perguntar por que a existência integrada se funda em um circuito sensorio motor? Ora, se o homem não é simplesmente um animal de natureza pré-definida, se faz necessário um distanciamento de sua existência mais integrada para que seja possível dar-se um mundo cultural. Trata-se de duas histórias que estão interligadas sem que uma se sobreponha a outra. O psíquico e o fisiológico encontram-se plenamente integrados, pois nem uma dessas duas ordens existe de maneira autônoma, a existência de uma depende da existência da outra.

Por isso, a patologia mental não é um problema psicológico ou físico, pois o “homem concretamente considerado não é um psiquismo unido a um organismo, mas este vai-vém da existência que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 117). Para Merleau-Ponty, a psicologia clássica não se aprofundou na diferenciação entre o corpo e as coisas. Apesar de ela ter levado em consideração que o corpo é um objeto do qual não se pode afastar, foi incapaz de perceber que “sua permanência não é uma permanência no mundo, mas uma permanência ao meu lado” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 120). Por isso mesmo, o corpo nunca se mostra completamente a maneira do objeto, como não é possível fazer a volta entorno dele para observá-lo melhor. Mesmo diante do espelho, a imagem refletida não transmite exatamente o corpo como uma totalidade, mas apenas fornece a visão de um simulacro.

Nesse sentido, o corpo remete a um tipo de reflexão que substitui a ontologia tradicional pela “ambiguidade da situação perceptiva e expressiva, que escapa incessantemente ao sujeito como também ao objeto” (CHARRAK, 2005, p. 36). O mesmo pode ser dito se o corpo for considerado com relação a seus aspectos afetivos, os quais são evidenciados no caso de uma dor em alguma região específica. Quando uma pessoa diz ter dor no pé não se atribui a tal membro a causa da dor, mas compreende-se apenas que o problema está localizado nessa região, o que demonstra uma interioridade distinta do sentido externo característico dos objetos em geral. Se todas essas distinções entre o objeto *partes extra partes* e a objetividade do corpo já haviam sido colocadas pela psicologia clássica, porque não se avançou nessa concepção? Ou, ainda, “de onde provém que os psicólogos não tenham feito essa distinção ou que, em todo caso, não tenham extraído dela

nenhuma consequência filosófica?” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 123).

Segundo Merleau-Ponty essa questão está relacionada à perspectiva de situação, algo que faltou a psicologia clássica na medida em que ela pretendeu tornar-se ciência. O corpo foi entendido a partir de então como uma representação, um acontecimento psíquico pelo qual sua incompletude, ou sua ambiguidade não circunscreviam a estrutura de sua existência, já que eram apenas características de uma representação.

A incompletude de minha percepção era compreendida como uma incompletude *de fato*, que resultava da organização de meus aparelhos sensoriais; a presença de meu corpo, como uma *presença de fato* que resultava de sua ação perpétua sobre meus receptores nervosos; enfim, a união entre a alma e o corpo, suposta por essas duas explicações, era compreendida, segundo o pensamento de Descartes, como uma *união de fato* cuja possibilidade de princípio não precisava ser estabelecida porque o fato, ponto de partida do conhecimento, eliminava-se de seus resultados acabados (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 124, grifo do autor).

Entretanto, o corpo de outrem favorece a percepção de aspectos impossíveis de serem visualizados pelo próprio sujeito em seu corpo, resolvendo aparentemente os limites impostos pela percepção de si. Mas, um corpo observado e tomado apenas em sua exterioridade é um corpo objetivado que impossibilita a compreensão do outrem, bem como de si mesmo. O que não foi considerado pelo psicólogo é que a representação do corpo, incompleta e ambígua que “ele abordava com desapego era ele mesmo, ele a vivia ao mesmo tempo em que a pensava” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 125). O psiquismo, portanto, não podia ser objetivado, uma vez que ele exprime exteriormente um acontecimento interior que define a condição do ser no mundo.

Para Merleau-Ponty, se o psicólogo pretende compreender a existência a partir de fatos psíquicos ele não pode jamais esquecer que tais fatos estão intrincados com um mundo pré-objetivo que fundamenta toda e qualquer tipo de determinação objetiva. Nesse caso, “ser uma consciência, ou, antes, ser uma experiência, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de

estar ao lado deles” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 126). E essa comunicação remete a um movimento do corpo, o qual, diferentemente dos objetos em geral é o ponto de vista do ser no mundo do qual nunca é possível se livrar. No entanto, tal ponto de vista pode ser modificado uma vez que o corpo tem a vantagem de possuir natureza móvel que o permite deslocar-se no espaço e circundar as coisas a fim de apreendê-las em sua multiplicidade de perfis.

A noção de esquema corporal normalmente é compreendida como “um resumo de nossa experiência corporal capaz de oferecer um comentário e uma significação à interoceptividade e a proprioceptividade do momento” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 128). Fenômeno que ocorreria por meio de associações dos vários elementos integrantes ao processo, de forma cada vez mais complexa conforme o passar da idade e a aquisição de experiência. Como se o corpo, o espaço, o ambiente e o objeto fossem organizados por um órgão receptor do sistema nervoso central, a fim de fornecer uma resposta quase que instantaneamente conforme as necessidades da situação. Para dizer de outro modo, o esquema corporal “seria o resumo de nossa experiência corporal exprimida em termos de interoceptividade, ele seria capaz de definir o estado do corpo em um dado instante” (CARDIM, 2007, p. 45). Entretanto, a análise de certos casos patológicos complica essa maneira associacionista de explicar o esquema corporal.³²

O modo como o sujeito conta com seu corpo na imediatez das situações vividas não pode ser explicada pela “simples síntese dos dados sensoriais relativos ao corpo próprio” (CARDIM, 2007, p. 45). Não se trata, portanto, apenas do “resultado das associações estabelecidas no decorrer da experiência, mas uma tomada de consciência global de minha postura no mundo intersensorial, uma ‘forma’ no sentido da *Gestaltpsychologie*” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 129). Porém, é preciso dizer, a fim de ir além de uma análise psicológica, “que o esquema corporal não é nem o simples decalque

³²“Por exemplo, para que o esquema corporal nos faça compreender melhor a aloquiritia, não basta que cada sensação da mão esquerda venha a se colocar e a se situar entre imagens genéricas de todas as partes do corpo, que se associariam para formar em torno dela como que um *desenho* do corpo em sobreposição; é preciso que essas associações sejam reguladas a cada momento por uma lei única, que a espacialidade do corpo desça do todo às partes, que a mão esquerda e sua posição esteja implicada em um *desígnio* global do corpo e tenha ali a sua origem, de forma que ele possa de um só golpe não apenas se sobrepor a ela ou baixar sobre ela, mas ainda tornar-se a mão direita” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 128, grifo do autor).

nem mesmo a consciência global das partes existentes do corpo, e porque ele as integra a si ativamente em razão de seu valor para os projetos do organismo” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 129). Esse tipo de afirmação conduz a uma mudança da noção de espacialidade do corpo, que de posição, como a dos demais objetos, passa a ser entendida como espacialidade de situação. Merleau-Ponty considera necessário compreender que, além da estrutura figura e fundo, existe o corpo como um *terceiro termo* dessa relação, que funda o espaço objetivo. A motricidade, a partir da análise do caso Schneider estudado por Gelb e Goldstein, permite verificar a relação entre o corpo e o espaço.

O consulente em questão encontra uma série de limitações no que se refere à execução de movimentos abstratos quando com os olhos fechados, o que se costumou chamar de cegueira psíquica. Ele é capaz de pegar ou tocar se isso tiver relação direta com uma situação concreta, mas não pode mostrar ou reproduzir um movimento qualquer sob um comando. Ora, o que há de tão diferente entre esses dois atos, e o que essa limitação ensina quanto ao normal? Em primeiro lugar Merleau-Ponty afirma ser necessário “admitir que um ponto de meu corpo pode estar presente para mim como ponto a pegar sem me ser dado nessa apreensão antecipada como ponto a mostrar” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 133).

O caso é que diferentemente do que se acreditava unilateralmente em psicologia sobre a espacialidade, “o saber de um lugar se entende em vários sentidos” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 133). Para o doente o espaço é dado apenas de modo habitual e ele não encontra nenhum problema para localizar ou se dirigir aos objetos que pretende utilizar, ou ainda, para se livrar certeira e com um tapa do mosquito que o pica. Porém, o espaço objetivo está comprometido e qualquer movimento abstrato depende de uma preparação do corpo a partir de uma situação conhecida. O doente não perdeu a capacidade de realizar movimentos, de utilizar seu corpo para funções motoras em geral, o que houve foi a perda de certos gestos específicos que remetem a organização espaço e ao corpo objetivo.

No entender de Merleau-Ponty o caso de Schneider revela que “não é nunca nosso corpo objetivo que movemos, mas nosso corpo fenomenal, e isso sem mistérios, porque já era nosso corpo, enquanto potência de tais regiões do mundo, que se levantava em direção aos objetos e que os percebia” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 136). Quando se analisam as diferenças entre o movimento concreto e abstrato é possível perceber que a limitação no doente diz respeito a certo grau de existência que foi deixado de lado pelo olhar científico. A ciência

sempre dirigiu um olhar sobre o movimento que privilegiou a consciência tética exercida sobre um corpo manipulável. Admitindo o caráter ambíguo da motricidade, o qual se demonstra a partir da aparentemente sutil diferença entre pegar e mostrar, visa-se estabelecer que o doente atesta sua inerência ao corpo, ou melhor, que “ele é o seu corpo e seu corpo é a potência de um certo mundo” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 137).

A fim de compreender o que distingue uma pessoa normal de outra que apresenta essa disfunção no que se refere a sua capacidade motora, não basta simplesmente dizer que falta algo a segunda que se encontra perfeitamente funcionando na primeira. Não é tão claro assim a raiz ou o fundamento do distúrbio, que uma explicação por meio da comparação entre o normal e o doente poderia oferecer uma conclusão. O problema deve ser compreendido a partir de “alusões a uma função fundamental que elas tentam substituir e da qual não nos dão a imagem direta” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 138). No indivíduo normal não se encontra essa dificuldade em inserir-se numa espécie de virtualidade que toma o mundo, o espaço e o próprio corpo como objetos. Além de caracterizar a ambiguidade dos aspectos motores, a inerência do corpo ao mundo e ao mesmo tempo seu descolamento possível, a patologia revela algo ainda mais interessante. Uma relação com “à área vital do sujeito, a essa abertura ao mundo que faz com que objetos atualmente fora de alcance todavia contem para o normal, existam tatilmente para ele façam parte de seu universo motor” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 148-159).

Os pressupostos causais da ciência procuram deduzir um fenômeno de outro, e nesse caso de motricidade mórbida atribuem o distúrbio de Schneider a uma limitação visual, que traria consequências para a capacidade de representação do real. Porém, não seria possível afirmar que a visão é causa do comprometimento da função tátil, uma vez que elas não existem independentemente uma da outra, mas ambas fazem menção a uma estrutura, a um mesmo solo dialético que é sua condição de existência.

Se o comportamento é uma forma em que os ‘conteúdos visuais’ e os ‘conteúdos táteis’, a sensibilidade e a motricidade só figuram a título de momentos inseparáveis, ele permanece inacessível ao pensamento causal, ele só é possível por um outro tipo de pensamento – aquele que surpreende seu objeto em estado

nascente, tal como ele aparece àquele que o vive, com a atmosfera de sentido na qual ele está então envolvido, e que busca introduzir-se nessa atmosfera para reencontrar, atrás dos fatos e dos sintomas dispersos, o ser total do sujeito, se se trata de um normal, o distúrbio fundamental, se se trata de um doente (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 152).

Num pensamento que tem no corpo um *em si* e na alma o *para si*, até seria plausível ignorar a diferença denunciada pelo doente entre o *mostrar* e o *pegar*. Porém, quando se entende que não é possível destacar a consciência daquilo que ela é consciência, se percebe que as psicologias empiristas e intelectualistas suprimem as diferenças entre movimentos concretos e abstratos. É preciso encontrar outro tipo de explicação para o problema de Schneider permitindo uma compreensão do movimento que reúna em si o pegar e o mostrar. Uma compreensão em que matéria e forma não sejam reduzidas uma a outra, e nem distinguidas completamente, mas analisadas por meio de uma relação de *Fundierung*.³³

A função simbólica relacionada ao ato de mostrar está arraigada ao sentido da visão, sem por isso ser uma derivação direta dele como causa. A relação entre o simbolismo e o visual é o tema de uma dialética em que um se funda no outro sem que um seja a causa do outro. Provavelmente porque seja simplesmente o modo diferente de uma mesma coisa se manifestar, porém, em outro plano e sobre outro aspecto.

³³ Segundo Merleau-Ponty (2009, p. 159-160), “a relação entre a matéria e a forma é aquela que a fenomenologia chama de relação de *Fundierung*: a função simbólica repousa na visão como em um solo, não que a visão seja sua causa, mas porque é este dom da natureza que o Espírito precisava utilizar para além de toda esperança, ao qual ele devia dar um sentido radicalmente novo e do qual todavia ele tinha necessidade não apenas para se encarnar, mas ainda para ser. A forma integra a si o conteúdo a tal ponto que, finalmente, ele parece um simples modo dela mesma, e as preparações históricas do pensamento parecem uma astúcia da Razão disfarçada de Natureza — mas, reciprocamente, até em sua sublimação intelectual o conteúdo permanece como uma contingência radical, como o primeiro estabelecimento ou a fundação do conhecimento e da ação, como a primeira apreensão do ser ou do valor dos quais o conhecimento e a ação jamais esgotarão a riqueza concreta e dos quais eles renovarão em todas as partes o método espontâneo”.

O objetivo é compreender em que se funda a função simbólica que se encontra alterada e se apresenta de modo peculiar na motricidade de certos casos patológicos. Para Merleau-Ponty (2009, p.163), “a estrutura mundo, com seu duplo momento de sedimentação e de espontaneidade, está no centro da consciência”. Ao levar isso em consideração será possível entender melhor o que ocorre com Schneider. Suas funções comprometidas, ilustradas por diversos exemplos³⁴, remetem a existência de um fundo de unidade que é a própria vida da consciência; não se trata de uma função de representação, mas algo que permite tanto representar quanto ater-se ao concreto. Ou seja, aquilo que a *Fenomenologia da percepção* chama de arco intencional, pelo qual o indivíduo encontra-se completamente situado. “É esse arco intencional que faz a unidade entre os sentidos, a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade. É ele que se ‘distende’ na doença” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 170).

A consciência passa então a ser entendida para além dos postulados intelectualistas e empiristas, os quais explicam a doença a partir de alguns fatos psíquicos comprometidos ou pelo ato de significar, como uma instância que se encontra plenamente envolvida com o distúrbio patológico. Não é uma de suas funções que apresenta um problema específico, o que ocorre é uma espécie de reorganização global da experiência em que a consciência altera o modo de projetar a realidade devido a um problema pontual na visão. Para falar como Merleau-Ponty, “ela imita suas operações costumeiras, mas sem poder

³⁴ Entre os comportamentos de Schneider comentados por Merleau-Ponty (2009) na *Fenomenologia da Percepção*, os quais ilustram a perda de uma função que não se refere diretamente nem ao substrato material nem ao pensamento, mas a uma significação mais profunda da existência, se destaca o seguinte: “Quando se divide um quadrado em quatro, se se aproximam convenientemente as partes, é preciso que isso forme um quadrado. Ele sabe portanto o que é um quadrado ou um triângulo; a relação entre essas duas significações não lhe escapa, pelo menos depois das explicações do médico, e ele compreende que todo quadrado poder ser dividido em triângulos; mas ele não infere daí que todo triângulo (retângulo, isósceles) pode servir para construir um quadrado de superfície quádrupla, porque a construção desse quadrado exige que os triângulos dados sejam reunidos de outra maneira e porque os dados sensíveis se tornam a ilustração de um sentido imaginário. Em suma, o mundo não lhe sugere mais nenhuma significação e, reciprocamente, as significações que ele se propõe não se encarnam mais no mundo dado” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 165).

obter sua realização intuitiva e sem poder mascarar o déficit particular que as priva de seu sentido pleno” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 171).

Há, portanto, uma intencionalidade no que se refere à motricidade, por meio da qual se torna possível a compreensão das limitações do consulente de Goldstein, sem ter que recorrer a nenhum postulado realista ou aos pressupostos causais de uma fisiologia mecanicista. Também é possível abandonar a perspectiva de uma função simbólica responsável pela organização do esquema corporal aos moldes de uma psicologia intelectualista. Não há como negar a falha do órgão específico da visão e a capacidade de representação como fenômenos que se encontram integrados na motricidade. Porém, existe um fundo de existência, ou ainda, um arco intencional que se encontra no fundamento desses aspectos que não pode ser ignorado. O esquema corporal seria, portanto, “uma relação de ser entre – meu corpo e o mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 440).

No *Elogio da Filosofia*, Merleau-Ponty comenta o pensamento de Lavelle afirmando que ele chama de *milagre* essa relação paradoxal entre ser e mundo. Pois se trata de uma relação em que “a minha situação no mundo antes de qualquer reflexão e da minha iniciação na existência através dela não poderiam fundir-se pela reflexão que as ultrapassa no sentido do absoluto, nem ser consideradas depois como efeitos” (MERLEAU-PONTY, 1996a, p. 15). Trata-se de um movimento da consciência em direção aos objetos que não é da ordem do pensamento, visto que a consciência se dirige as coisas por meio do movimento potencial do corpo, que ao invés de se deslocar no espaço ou no tempo encontra-se plenamente inserido neles.

Enquanto tenho um corpo e através dele ajo no mundo, para mim o espaço e o tempo não são uma soma de pontos justapostos, nem tampouco uma infinidade de relações das quais minha consciência operaria a síntese e em que ela implicaria meu corpo; não estou no espaço e no tempo, não penso o espaço e o tempo; eu sou no espaço e no tempo, meu corpo aplica-se a eles e os abarca (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 175).

No entanto, essa inserção no espaço e no tempo nunca é total, justamente porque a motricidade os modela conforme uma intencionalidade do corpo frente ao mundo, a qual por ser aberta não se limita a um sistema de posições atuais. Colocados os limites no que se

refere à compreensão do esquema corporal como um simples poder do organismo de localizar-se espacialmente e mover-se no tempo, se tem uma nova via de análise: a do ser no mundo. Não trata-se de “apenas uma experiência de meu corpo, mas ainda uma experiência de meu corpo no mundo, e que é ele que dá um sentido motor às ordens verbais” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 176). A questão aqui é perceber que a possibilidade de existência de um corpo objetivo manipulável por um ato do pensamento se funda em uma existência pré-objetiva sem a qual não haveria um *em si*.

Aquilo que a psicopatologia motora revela é justamente essa condição da existência para a qual se está procurando chamar a atenção, em que não se pode atribuir disfunções de movimento ao comprometimento de funções simbólicas e de representação ligadas aos limites do aparelho sensorial do consulente. A fim de corroborar ainda mais com essa tese, a *Fenomenologia da Percepção* faz uma análise sobre a aquisição dos hábitos motores em que se procura demonstrar que para aprender os passos de uma dança, por exemplo, se faz necessário uma atuação do corpo como mestre do movimento. Afastando assim a ideia de um centro memorizador de fases consecutivas a serem executadas conforme as ordens do intelecto. “A aquisição do hábito é sim a apreensão de uma significação. Mas é a apreensão motora de uma significação motora” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 178). Não se trata simplesmente da aquisição de uma atividade motora de forma mecânica apreendida por meio da repetição, “porque nesse caso, o hábito funcionaria em condições definidas; ora, é um fato que os hábitos são plásticos, nem as situações, nem os instrumentos corporais são fixados uma vez por todas” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 561).

O ato de dirigir, por exemplo, tão complicado para o iniciante e ao mesmo tempo extremamente familiar para o experiente, se explica por uma espécie de prolongamento do corpo próprio ante o objeto em questão. É preciso mais do que a soma de certos procedimentos encadeados e memorizados logicamente a partir da noção de um espaço objetivo. Nesse sentido, é possível afirmar que “o hábito não reside nem no pensamento nem no corpo objetivo, mas no corpo como mediador de um mundo” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 180). Porém, essa mediação não é entre uma consciência e o mundo, uma vez que a finalidade é justamente fugir a tradição que toma o corpo como um objeto *em si*, que responde aos estímulos do meio por relações de causalidade. Não interessa muito menos a Merleau-Ponty pensar a mediação do corpo em relação a um *cogito* interior do qual ele seria puramente sua manifestação. Nos cursos de 1949-1952 na Sorbonne, o filósofo afirma

com relação à arte dramática que “a operação do hábito é então ao mesmo tempo corporal e espiritual, *é uma operação de existência* da qual o caso da aprendizagem de um papel pelo ator é só um caso muito complexo” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 561).

A proposta fenomenológica é tomar a mediação do corpo na aquisição do hábito como um ato de compreensão, no entanto, para admitir esse papel é necessária um novo tipo de abordagem que não aquela do corpo como objeto, a fim de que se entenda que tipo de mediação se está fazendo alusão. Por isso, o sentido que se procura dar é que “compreender é experimentar o acordo entre aquilo que visamos e aquilo que é dado, entre a intenção e a efetuação – e o corpo é o nosso ancoradouro em um mundo” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 180). Para exemplificar esse tipo de relação à *Fenomenologia da Percepção* descreve de modo interessante a atitude de um instrumentista na fase de preparação para um concerto, diante de um instrumento musical que não é o seu habitual. O que o músico procura fazer não é pensar onde fica cada peça no espaço objetivo entre as quais se vai utilizar durante o espetáculo, mas ele se ajusta ao objeto como quem veste uma roupa que passa a fazer parte de si mesmo.

Trata-se de uma “relação tão direta que o corpo do organista e o instrumento são apenas o lugar de passagem dessa relação” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 181). Ora, mas o que isso quer dizer? Uma coisa já parece clara; não é o espaço objetivo responsável pela capacidade do músico de localizar partes isoladas que seriam responsáveis por certas notas, ritmos e sons, mas sim um espaço onde o corpo se torna pura expressividade musical. “A intencionalidade motora ensina que o corpo próprio exhibe uma característica fundamental, ele é a sede do fenômeno da expressão. O fenômeno expressivo se instá-la, então, no corpo próprio” (CARDIM, 2007, p. 48).

É essa existência independente do corpo de seus atributos fisiológicos que constitui o mundo cultural intersubjetivo e que faz surgir também o próprio hábito, conforme se passa de um movimento novo e não constituído para algo assimilado pelo corpo. O esquema corporal, portanto, ensina que “meus movimentos são para mim muito menos deslocamentos objetivos aos quais eu assistiria do que modalidades diversas da relação global ao mundo do qual meu corpo é o veículo” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 39). De acordo com Merleau-Ponty, essa análise da motricidade do corpo próprio, uma vez que abre para a possibilidade de um *cogito* tácito permite entender a apresentação do ego e do *alter ego* de modo diferente da perspectiva empirista ou

racionalista que pressupõe a consciência como unidade constituinte fundamental.

A análise dos sentimentos humanos, na perspectiva da *Fenomenologia da Percepção*, vem de encontro a essa necessidade de reconstituição do *cogito*, na medida em que explica como é possível o erro e a ilusão. Não como se a pessoa amada fosse falsa ou verdadeira em si mesmo. Na desilusão amorosa, por exemplo, o que faz o amante perceber a falsidade de seus sentimentos ou os da pessoa amada é o próprio transcórre do tempo. Ou seja, só se percebe a falsidade de um sentimento que antes era considerado verdadeiro, em um momento futuro. No caso da alucinação ocorre algo semelhante, já que se torna necessário explicar como é possível que uma ilusão seja vivenciada como realidade.³⁵ A questão é colocada por Merleau-Ponty da seguinte maneira:

Se por vezes a ilusão é possível na consciência, ela não o seria sempre? Dizíamos que sentimentos imaginários em que estamos envolvidos o bastante para que sejam vividos, mas não o suficiente para que eles sejam autênticos. Mas existem envolvimentos absolutos? Não seria essencial ao envolvimento deixar subsistir a autonomia daquele que se envolve, no sentido de nunca ser um envolvimento integral, e por conseguinte não nos é subtraído todo meio de qualificar certos sentimentos como autênticos? Definir o sujeito pela existência, quer dizer, por um movimento em que ele se ultrapassa, não é ao mesmo tempo consagrá-lo à ilusão, já que ele nunca poderá *ser* nada? Por não termos definido, na consciência, a realidade pela aparência, não rompemos os elos entre nós e nós mesmos e não reduzimos a consciência à condição de simples aparência de uma realidade inapreensível? Não estamos diante

³⁵ Retomando o caso de uma pessoa histérica, Merleau-Ponty (2009, p. 438) diz que o doente não é um simulador, “mas é antes de tudo a si mesmo que ele engana, e essa questão coloca novamente o problema que se queria afastar: como o histérico pode não sentir aquilo que sente e sentir o que não sente? Ele não *finje* a dor, a tristeza, a cólera, e todavia suas ‘dores’, suas ‘tristezas’, suas ‘cóleras’, distinguem-se de uma dor, de uma tristeza e de uma cólera ‘reais’ porque ele não está nelas por inteiro; no centro dele mesmo, subsiste uma zona de calma”.

da alternativa de uma consciência absoluta ou de uma dúvida interminável? E, rejeitando a primeira solução, nós não tornamos o *Cogito* impossível? (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 441)

Admite-se nesses termos a impossibilidade de um *cogito tético*, porém, se fosse concebido um tipo de existência pela qual a consciência, ao invés de ser considerada plena posse de si mesma, se definisse pela adesão cega ao mundo, não se poderia manter um sentido tácito para o *cogito*? O pensamento cartesiano, conforme dúvida de tudo, não percebe que ao duvidar já afirma a existência de algo. “Assim, não é porque eu penso ser que estou certo de existir, ao contrário, a certeza que tenho de meus pensamentos deriva de sua existência efetiva” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 441). Nesse sentido, o que permite que o sujeito viva uma ilusão é a ausência da consciência como plena posse de si mesmo, pois a existência é constituída por atos que transcorrem temporalmente, que se ultrapassam afirmando-se uns nos outros.

De acordo com Merleau-Ponty (2009, p. 143) o *cogito* que se pretende fazer compreender depende do “reconhecimento desse fato fundamental”. Só é possível falar em um pensamento interior como um momento que sucede a existência em ato, como um acontecimento que para ser expresso depende do envolvimento da consciência com aquilo que ela visa. Para que seja possível afirmar que as coisas existem numa condição de generalidade e ao mesmo tempo como ato particular da consciência, “é preciso que nosso contato com nós mesmos só se faça no equívoco” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 441). É essa ambiguidade que permite entender como é possível que a existência se caracterize, ao mesmo tempo, por um saber de si e por uma ilusão de si mesmo, que o sujeito seja coincidentemente *ser no mundo*, *ser para si* e *ser para outrem*. Essa realidade escapa ao *cogito* cartesiano por meio da afirmação da consciência unívoca e absoluta do ser *para si*, o que acarretará a negação do aspecto fundamental da existência, aquele em que o sujeito vive engajado cegamente em seus projetos. Por isso, o *cogito* cartesiano é um *cogito* falado que ignora suas condições de possibilidade “e que, exatamente por essa razão, não alcança sua meta, já que uma parte de nossa existência, aquela que está ocupada em fixar conceitualmente nossa vida e em pensá-la como indubitável, escapa a fixação e ao pensamento” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 464). Por isso, é necessário firmar, para além do *cogito* falado, um *cogito* tácito que permita compreender “a subjetividade como inerência ao mundo” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 466). Para se afirmar algo como

verdadeiro ou ilusório é necessário um horizonte não tético que permita tal diferenciação.

O *cogito* merleau-pontiano só é *cogito*, isto é, contato consigo mesmo, na medida em que implica um contato com o ser do mundo – ou seja, é um *cogito* pré-reflexivo. E ele não acarreta a identidade na consciência do ser e da aparência porque ele está implicado em um ato que é um movimento de transcendência, que se ultrapassa a si mesmo continuamente; daí por que, muito embora esse ato temporal defina uma relação a si no movimento de ultrapassamento, ele envolve a possibilidade do erro e da ilusão (MOUTINHO, 2005, p. 25, grifo do autor).

Esse retorno ao irrefletido sem desconsiderar o pensamento objetivo, na medida em que caracteriza uma nova compreensão do *cogito*, é o que também torna possível a intersubjetividade. Se duas pessoas diante de uma paisagem são capazes de apontar e descrever o mesmo objeto, isso não se deve a idealidade do mundo, mas sim porque o mundo se apresenta como um campo de experiência em que a universalidade não nega a singularidade da experiência de cada um dos observadores.

As relações intersubjetivas apenas podem ser concebidas se for considerado essa dimensão do *cogito* que antecede ao pensamento objetivo e a filosofia de sobrevoos. Como considera Bonan (2001, p. 11), a intersubjetividade faz “referência a um contato que sempre antecede sua subjetivação”. A condição de ser no mundo desvela uma noção mais abrangente do *cogito* cartesiano, na medida em que o sujeito em sua possibilidade de situações, “só realiza sua ipseidade sendo efetivamente corpo e entrando, através desse corpo, no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 470). O mundo da experiência do corpo próprio atesta a intersubjetividade pelo abandono dos prejuízos legados pela biologia e fisiologia mecanicistas, bem como pela psicologia intelectualista. A alternativa do corpo como coisa ou do corpo como submetido pela consciência, que invalidavam a percepção de outrem, já não se justifica diante da expressividade do corpo próprio e dessa restauração do *cogito* realizada pela *Fenomenologia da Percepção*. “A expressividade do corpo fenomenal é, portanto, a expressividade do *cogito* tácito que se abre para uma comunicação intersubjetiva a partir de vivências pré-reflexivas” (FALABRETTI, 2010, p. 528).

A subjetividade encarnada, que se caracteriza pela afirmação de uma experiência tácita do corpo próprio, todavia, em relação de circularidade com o pensamento reflexivo, ensina que a existência do ser humano enquanto sujeito já não pode mais ser tomada em regime de separação entre o corpo e o mundo. “O mundo e o corpo ontológicos que reconhecemos no coração do sujeito não são o mundo em ideia ou o corpo em ideia, são o próprio mundo contraído em uma apreensão global, são o próprio corpo como corpo-cognoscente” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 470). É a presença do sujeito no mundo enquanto corpo que faz desse novo *cogito* a esfera do ser em que o imanente e o transcendente não se excluem, mas se completam visto que a temporalidade os fundem pela condição histórica da existência. Nesse sentido, como afirma Merleau-Ponty (2009, p. 470), “o pensamento absoluto não é mais claro do que meu espírito finito, já que é por este que eu o penso”.

O que ajuda a esclarecer o conjunto das duas primeiras obras de Merleau-Ponty é justamente esse retorno ao irrefletido, uma dimensão pré-objetiva em que *em si* e *para si* deixam de ser aspectos contraditórios e excludentes para serem compreendidos como diferentes maneiras de explicar “estes fenômenos que fundam todas as nossas certezas” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 470). O que não seria possível se *A Estrutura do comportamento* e a *Fenomenologia da percepção* não tivessem transformado radicalmente a compreensão da experiência humana enquanto corpo no mundo. Enfim, se o corpo tomado pelas ciências e pela filosofia, não se transmutasse fenomenologicamente em corpo próprio, possibilitando a experiência da intercorporeidade.

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 resignificação do corpo e do sensível. Tendo por base o 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 de outrem. 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 outrem 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 idéia 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). 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”.

Na *Fenomenologia da Percepção*, a presença de outrem é vivenciada a partir de um *cogito* pré-reflexivo que, por situar o ser no mundo, abre-o para a experiência intersubjetiva. 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)” (BONAN, 2001, p. 107). Sentimentos tais como a raiva ou a alegria podem ser percebidos no outro em função da intencionalidade de seus gestos corporais, os quais transmitem o que se passa com o indivíduo a partir dos laços afetivos que conectam diferentes sujeitos a um mesmo mundo. Segundo Merleau-Ponty (2011b, p. 159), “há uma acentuação afetiva do esquema corporal que é na realidade instalação em mim de

uma relação com outrem”. 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 à outrem, porém essa é uma condição necessária para que as relações intersubjetivas possam efetuar-se. Por ser ambígua – abertura e sombreamento (*Abschattung*) – a experiência de outrem se torna realizável, visto que sob a pretensão de uma percepção redutível que ofereça uma descrição acabada não é possível haver reconhecimento e comunicação. Por isso, “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, conforme os estudos sobre o fenômeno da comunicação irá evidenciar.

2.5 A FALA DE OUTREM

Nas notas de *O Visível e o invisível* Merleau-Ponty reconhece que a noção de *cogito* tácito, desenvolvida na *Fenomenologia da percepção*, ainda era oriunda de um resquício em seu pensamento das filosofias da consciência e do solipsismo, pois a unidade temporal do sensível, a aparição do mundo e de outrem para a consciência, permanecia dependente do eu transcendental.³⁶ Merleau-Ponty começará a perceber,

³⁶Embora Merleau-Ponty (2011) questione a ideia de um *cogito* tácito em *O visível e o invisível*, considerando que as soluções oferecidas pela *Fenomenologia da percepção* são insolúveis por partir da distinção entre a consciência e o objeto, acredita-se que sua formulação foi essencial para o desenvolvimento de sua filosofia. Mesmo que Merleau-Ponty (2011) escreva ser impossível a existência do *cogito* tácito, a maneira daquele definido na *Fenomenologia da Percepção*, não se vê nisso algum tipo de problemática que torne inválida a relevância epistemológica de tais considerações. A correção realizada pelo filósofo em *O visível e o invisível* soa muito mais como uma característica fundamental do método fenomenológico, do que como um erro presente em suas primeiras obras. Apesar de que o filósofo, ao partir da existência de um tipo de *cogito* enquanto condição de possibilidade para o pensamento objetivo incida em uma *má ambiguidade*, isto não deve significar uma desvalorização do projeto de restituição do mundo sensível e da percepção. É preciso atentar para a *boa ambiguidade* revelada pelo

pelos estudos sobre a linguagem e a intersubjetividade no fenômeno da comunicação, que não é possível expressar pela linguagem a camada existencial a partir da qual ela nasce. O filósofo deu-se conta que pressupor um *cogito tácito* é fazer permanecer o privilégio da subjetividade constituinte sobre outrem.

O que chamo cogito tácito é impossível. Para possuir a idéia de ‘pensar’ (no sentido de ‘pensamento de ver e de sentir’), para fazer a ‘redução’, para retornar a imanência e a consciência de... é preciso possuir as palavras. É graças a combinação de palavras (com sua carga de significações sedimentadas e capazes, por princípio de entrar em outras relações diferentes das relações que serviram para formá-las) que opero a atitude transcendental, que constitui a consciência constituinte (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 222-223, grifo do autor).

Porém, o que explica essa tomada de consciência do problema, no sentido de que pressupor o *cogito tácito* é incidir no pressuposto do solipsismo e da filosofia da consciência? Segundo Thierry (1987, p. 70), “a resposta nos parece residir no tratamento da intersubjetividade”. Isso porque é a partir dela que se evidencia o afastamento do ego transcendental husserliano, na medida em que o mundo vivido, dos últimos trabalhos de Husserl, é considerado por Merleau-Ponty “um mundo no qual outrem é dado como tal com evidência” (THIERRY, 1987, p. 71). A investigação que levou a essa conclusão consistiu em buscar um aprofundamento dessa camada pré-reflexiva, a partir da

fenômeno da expressão. “O estudo da percepção não podia nos ensinar mais que uma má ‘ambiguidade’, a mistura da finitude e da universalidade, da interioridade e da exterioridade. Mas há, no fenômeno da expressão, uma boa ‘ambiguidade’, isto é, uma espontaneidade que acompanha aquilo que parecia impossível, ao se considerar os elementos separados, que reúne num só tecido, a pluralidade das mônadas, o passado e o presente, a natureza e a cultura. A constatação dessa maravilha é a metafísica mesma, e que dá ao mesmo tempo o princípio de uma moral” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 48). O processo de desenvolvimento de suas primeiras pesquisas parece algo para o qual o prefácio da *Fenomenologia da Percepção* já preparava: “o inacabamento da fenomenologia e o seu andar incoativo não são o signo de um fracasso, eles [são] inevitáveis porque a fenomenologia tem como tarefa revelar o mistério do mundo e o mistério da razão” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 21-22).

linguagem e da noção de verdade implícita no fenômeno da comunicação. Foi pela realização desse trabalho que o filósofo radicalizou seu pensamento em direção a uma ontologia,³⁷ afastando-se assim a ideia do *cogito* tácito como condição de possibilidade da experiência subjetiva e intersubjetiva.³⁸

No relatório enviado a Martial Gueroult, referente a sua candidatura ao *Collège de France*, Merleau-Ponty faz apontamentos sobre suas pesquisas indicando que a questão da verdade e da intersubjetividade, já, seria fonte de suas próximas investigações. Se em seus dois primeiros trabalhos tratava-se de restituir o valor simbólico do sensível, pela experiência do corpo próprio, agora se pretende “mostrar como a comunicação com o outro e o pensamento retoma e ultrapassa a percepção que nos tem iniciados à verdade” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 37). A questão será compreender como é possível que as palavras sejam retomadas continuamente pela expressão de significações inéditas, possibilitando o fenômeno da comunicação, sem depender da atividade constituinte da consciência. A verdade já não poderá ser considerada do ponto de vista de um acabamento definitivo estabelecido pela consciência, já que ela passa a ser compreendida a partir de uma experiência na qual a consciência se inscreve.

É diante de nossa existência indivisa que o mundo é verdadeiro ou existe; sua unidade, suas articulações se confundem e isto quer dizer que, temos do mundo uma noção global cujo inventário jamais é acabado, e que fazemos nele a experiência de uma verdade que transparece ou nos engloba, mais do que nosso espírito não a

³⁷ Como explica Lefort (2010, p. 1433) no prefácio da obra inacabada e póstuma intitulada *A Prosa do Mundo*, nota-se “na meditação sobre a ‘linguagem indireta’ os primeiros sinais da meditação sobre a ‘ontologia indireta’ que virá alimentar *O Visível e o Invisível*”.

³⁸ De acordo com Silva (2007), o *cogito* tácito é fruto de um momento da pesquisa de Merleau-Ponty em que ele ainda é herdeiro de uma terminologia do pensamento clássico. “A tese de um acoplamento tácito entre o corpo e o sujeito, em que pese o seu distanciamento para com Husserl, leva Merleau-Ponty a um agenciamento da noção de ‘consciência perceptiva’ como uma conceituação problemática: é atribuída ao conceito de corpo, uma função análoga operada pelo conceito de sujeito. E, dessa forma, o projeto do ‘cogito tácito’ termina por exprimir um certo esgotamento temático acerca daquela mesma analogia terminológica” (SILVA, 2007, p. 128).

detém e não a circunscreve (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 41).

Conforme demonstrado na *Fenomenologia da Percepção* e, antes ainda, em *A estrutura do comportamento*, o sujeito da percepção não pode ser concebido a maneira de um sujeito absoluto, que desprovido de corpo sobrevoa o espetáculo do mundo, pois é por meio do corpo que se abre a experiência de si mesmo, do mundo e de outrem. A compreensão do fenômeno perceptivo deverá, portanto, considerar a existência de um corpo expressivo que não está no mundo como as coisas, mas que, justamente, torna possível a experiência espacial. Isso significa que perceber não é simplesmente a relação entre uma consciência pura e um objeto geométrico localizado, visto que, a espacialidade do corpo carrega consigo funções sensoriais, motoras e afetivas que eliminam a ideia do interior e exterior puro. O sujeito da percepção opera a partir do pacto inalienável entre o corpo e o mundo, por isso mesmo, a fim de redescobrir a figura da verdade do mundo sensível, se faz necessário fazer como o arqueólogo e atentar para as sedimentações que ligam o presente ao passado (MERLEAU-PONTY, 2000).

Nesse sentido, deve-se atentar para um campo de conhecimento que não é pensado, mas que o corpo e a palavra como gesto constantemente atualizam, em razão da dupla dimensão do corpo de fazer parte do sensível e ao mesmo tempo voltar-se sobre ele para significá-lo. Cada palavra reserva um fundo de significações, um sistema simbólico que não está dado de uma vez por todas, mas que abre para diferentes possibilidades de linguagem. O surpreendente é justamente que esse caráter inédito das construções linguísticas originais remeta a uma dimensão comum e intersubjetiva. Como descreve Merleau-Ponty (2000, p. 43-44),

[...] a linguagem nos remete a um pensamento que não é mais simplesmente nosso, que é presumivelmente universal, sem que essa universalidade seja aquela de um conceito puro e idêntico em todos os espíritos: é antes um chamado que um pensamento situado envia para um outro pensamento igualmente situado, e ao qual cada um responde com seus recursos próprios.

Trata-se, portanto, de investigar esse horizonte subentendido no fenômeno da comunicação, a qual não se encontra na linguagem

considerada parte a parte. Para compreender o papel desse outrem desvelado no fenômeno da comunicação é preciso, antes, esforçar-se em afastar *o fantasma de uma linguagem pura*,³⁹ que, habitualmente, se incorpora a noção clássica de expressão. Esse fantasma retrata uma falsa impressão de que tudo aquilo que pode ser dito encontra a sua correspondência direta em significações pré-dadas, como se o fenômeno da expressão consistisse em dar voz a uma dessas tantas vozes presentes na consciência ou subtraída das coisas. Nesse caso, não existiria nenhum mistério, visto que a expressão e o exprimido se apresentariam como termos correlatos que remetem a um mundo já constituído pela linguagem.

A transparência de um universo simbólico, como se as palavras remetesse diretamente a uma dimensão de sentido já constituída de linguagem ou como se houvesse uma linguagem encerrada nas próprias coisas parece diferir muito da experiência vivida na comunicação. Se a comunicação acontece com base em saberes prévios sobre o sentido das palavras, não é possível compreender nada de novo, ou seja, se não há nenhum tipo de criação que descentre os sujeitos para além de suas próprias significações é impossível até mesmo admitir a existência da linguagem. Como escreve Merleau-Ponty (2012, p. 14), seriam apenas:

Dois sujeitos pensantes fechados sobre suas significações – entre eles mensagens que circulam, mas que não contém nada, e que são somente ocasião para cada um prestar atenção somente ao que já sabia – finalmente, quando um fala e o outro escuta, pensamentos que se reproduzem um ao outro, mas apesar de si mesmos e sem jamais se defrontar –, sim, como diz Paulhan, essa teoria comum da linguagem, teria por consequência ‘que tudo se passasse no fim entre os dois como se não tivesse havido linguagem’.

No entendimento de Merleau-Ponty é possível encontrar uma explicação no que diz respeito a essa falsa impressão da experiência da linguagem, que se encontra em sua capacidade de remeter para o sentido além das palavras para, logo em seguida, diluir-se sem deixar rastros. Parece natural que isso aconteça, pois na experiência cotidiana, como

³⁹Título do primeiro capítulo de *A Prosa do Mundo*, atribuído por Claude Lefort.

por exemplo, a lembrança de uma boa conversa, ou a marca que a leitura de certas obras pode deixar em seus leitores parecem não dizer respeito aos signos linguísticos propriamente ditos, mas a vivência do sentido na sua totalidade. Na medida em que a linguagem remete ao que significa, ela dissimula-se em sua própria operação fazendo-se esquecer. “Expressar, não passa então de substituir uma percepção ou uma ideia por um sinal convencionado que a anuncia, evoca ou abriga” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 07). Oculta-se, portanto, o processo por meio do qual as significações antigas são retomadas e constituídas em novas significações, como se exprimir-se fosse apenas a substituição de um pensamento por um signo linguístico. Isso ocorre em função do duplo aspecto da linguagem, o qual Merleau-Ponty já havia tematizado na *Fenomenologia da Percepção*⁴⁰ e que se desenvolve mais particularmente nos textos entre 1951 e 1954, época em que a influência do linguista Saussure se torna mais evidente.

Em seu *Curso de Linguística Geral*⁴¹, Saussure se dedica em fixar novas bases científicas para o estudo da língua, tendo em vista seu caráter social e coletivo. Considerando a língua a partir de um sistema de valores, Saussure renuncia toda definição associada simplesmente ao processo de descrição do mundo natural, numa relação pura entre o significante e o significado, para dar lugar ao caráter tipicamente humano e histórico da língua. De acordo com o linguista, a língua é um fato social. Sendo produto da elaboração coletiva por meio de consenso relativamente estável, o papel do indivíduo nesse processo é bastante

⁴⁰Trata-se da distinção entre a fala falante e a fala falada que aparece no capítulo sobre *O corpo como expressão e a fala*. A *fala falante* “é aquela em que a intenção significativa se encontra em estado nascente” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 238). Ou seja, existe uma instância da linguagem que se caracteriza por uma criação perpétua, “que faz nascer um sentido novo, assim como o gesto dá pela primeira vez um sentido humano para o objeto, se ele é um gesto de iniciação” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 235). No entanto, essa potência significativa se encontra fundada em um mundo linguístico já constituído que caracteriza o mundo cultural. A *fala falante*, ao sedimentar-se, funda a existência intersubjetiva e constitui um universo de significações que possui uma existência autônoma. “Daí a fala falada que desfruta as significações disponíveis como uma fortuna obtida” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 239).

⁴¹Obra publicada por Charles Bailly e Alberto Sécheyaybe com a colaboração de Alberto Riedlinger, a partir das anotações dos alunos de Saussure durante seus três cursos de linguística geral na Universidade de Genebra entre 1907 e 1911, e de algumas notas pessoais do autor encontradas após sua morte.

limitado. Isso explica porque o autor estabelece a necessidade de fazer distinção entre a língua e a fala. A linguagem é constituída, de um lado, pela língua, “parte social da linguagem, exterior ao indivíduo, que, por si só, não pode nem criá-la nem modificá-la; ela não existe senão em virtude de uma espécie de contrato estabelecido entre os membros de uma comunidade” (SAUSURRE, 1995, p. 31). Por outro lado, a linguagem é constituída pela fala, que se revela como “ato individual de vontade e inteligência” (SAUSURRE, 1995, p. 31). Dessa forma, os esforços investigativos da linguística deveriam concentrar-se sobre o estudo da língua, uma vez que ela é o elemento relativamente fixo a partir do qual se estruturam os sistemas de comunicação, ou ainda, “a língua é um sistema de signos que exprimem ideias” (SAUSURRE, 1995, p. 33).

Pelo fato da língua estar inserida no tempo, seu estudo depende de uma distinção importante e que não é comum para as demais ciências, visto que para estas o tempo não coloca grandes problemas, a não ser o caso da Economia, que Sausurre considera um estudo também dependente de certa dualidade de base.⁴² Trata-se de uma dualidade insuperável e necessária decorrente do entrecruzamento inevitável de dois aspectos da linguagem, os aspectos que possuem valor em si mesmo e aqueles que possuem valor apenas numa perspectiva temporal de compreensão. Por isso, a necessidade de distinguir entre características sincrônicas e diacrônicas, em função da impossibilidade de estudar simultaneamente o esquema da língua e sua inserção no tempo, quer dizer, aquilo que são os aspectos relacionados às sucessões temporais – linguística evolutiva – e a estrutura que caracteriza esse movimento – linguística estática. “É sincrônico tudo o que se relaciona ao aspecto estático de nossa ciência, diacrônico tudo o que trata de suas evoluções. Do mesmo modo, sincronia e diacronia designarão

⁴²De acordo com Saussure (1995), a astronomia e a geologia, ou a história e o direito, por exemplo, não dependem necessariamente de uma dualidade entre o estudo da ciência e da história dessa ciência para serem estudadas. Em tais disciplinas não há confusão entre uma perspectiva histórica ou sistemática de seu estudo, visto que os limites de cada uma são bem descritos. Já, no caso da economia, a situação se assemelha à linguística: “pois bem, é uma necessidade bastante semelhante a que nos obriga a dividir a linguística em duas partes, cada qual com seu princípio próprio. É que aqui, como em economia política, estamos perante a noção de valor; nas duas ciências, trata-se de um sistema de equivalência entre coisas de ordens diferentes: numa, um trabalho e um salário; noutra, um significado e um significant” (SAUSSURE, 1995, p. 115).

respectivamente um estado de língua e uma fase de evolução” (SAUSURRE, 1995, p. 117).

O estudo da língua deve levar em consideração, não apenas essa dualidade, mas seu caráter sistemático, atentando para a unidade linguística; para o fato de que é impossível aprender um de seus aspectos fora da unidade da qual a língua faz parte. A língua na perspectiva de um sistema de signos vai de encontro à noção clássica de processo construído simplesmente a partir da correlação entre coisas e palavras, como se as ideias já se encontrassem preexistentes nas palavras. O que interessa a Merleau-Ponty é a expressividade da palavra, pela qual, ao invés de opor signo e significação opera como elemento diferenciador e agregador entre as duas ordens. Em seus cursos no Collège de France, entre 1953 e 1954, sobre *O Problema da Palavra*, o filósofo aborda um dos aspectos fundamentais da linguística saussuriana, a saber, a tese segundo a qual a palavra “modifica e sustenta a língua, tanto quanto ela é transportada por ela” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 26). A palavra como fenômeno expressivo se impõe obrigatoriamente à análise da linguagem instituída, na medida em que abre para uma perspectiva sistemática. Levando em consideração a palavra como gesto de diferenciação entre a ordem do signo e da significação, as quais só podem existir em relação, Merleau-Ponty (1968) encontra em Saussure a contribuição para superar a distinção entre *res extensa* e *res cogitans* no domínio da linguagem. Para melhor compreender essa questão, o filósofo se propõe a investigar a abordagem de Saussure sobre a função ‘positiva e conquistadora’ da palavra, por meio do estudo do processo de aquisição da linguagem que mantém relação intrínseca e direta com a experiência de outrem enquanto fenômeno comunicativo.

Nessa perspectiva, é preciso renunciar em explicar a distinção entre saber produzir sons e sua utilização para atribuir significações fazendo referência a uma potência judicativa. A distância entre o balbucio e a linguagem no desenvolvimento infantil está relacionada ao aspecto afetivo da relação entre a criança e sua mãe, entretanto, a linguagem não surge como uma espécie de decalque ou réplica de um vínculo afetivo. Ela não pode ser atribuída a nenhuma relação causal entre inteligência e fala, e nem ao desdobramento realizado a partir da afetividade, visto que a palavra remete a criança a uma dimensão mais profunda em que toda divisão é artificial (MERLEAU-PONTY, 1968).

De fato, a linguagem parece começar a se desenvolver por imitação e no começo de sua aprendizagem a criança emite seus primeiros balbucios como se desejasse fazer parte desse novo universo

repleto de palavras. Antes mesmo da fase do balbucio, o bebê já ri e responde a sorrisos, pois a comunicação com outrem procede à linguagem propriamente dita. A questão, para Merleau-Ponty (2001), é justamente tentar compreender como acontece essa transição de uma existência estritamente biológica para uma atividade não-biológica – ao menos no sentido de sua preexistência –, que se caracteriza por um movimento em direção ao diálogo.

Desde as primeiras semanas, passando para o balbucio, até o surgimento das primeiras palavras, o que se observa não são diferentes fases com inícios e fins bem definidos, mesmo que ocorram saltos qualitativos extraordinários em termos de aprendizagem. Na medida em que as palavras são conquistadas e reproduzidas se percebe muito mais do que o simples acúmulo de vocabulários a serem combinados de diferentes maneiras. Trata-se da assimilação de todo um contexto profundamente existencial implícito no uso de cada palavra nova, ou seja, “uma totalidade com setores abertos dando possibilidades de expressão indefinidas” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 21). Por isso, o olhar crítico de Merleau-Ponty com relação às teses de Piaget⁴³ e suas várias etapas de desenvolvimento na aquisição da linguagem, como aquela que considera que até os cinco anos a criança desenvolve sua linguagem muito mais no sentido do monólogo, do que mais propriamente pelo interesse em se comunicar com outrem. Ao comparar as pesquisas de Piaget com as de Katz, Merleau-Ponty (2001) percebe que os dados do primeiro são perfeitamente falsificáveis pelos índices demonstrados pelo segundo. As crianças pesquisadas por Katz apresentam interesse por outrem em perfeito acordo com a ativação da linguagem.

⁴³ A tese de Piaget sobre o processo de aquisição da linguagem pode ser considerada de caráter cognitivista construtivista, a qual se caracteriza por uma explicação dos diferentes processos linguísticos a partir do desenvolvimento da inteligência da criança. Nesse sentido, a transição de uma existência *autística*, individual e incomunicável, para uma existência coletiva e socializada “obedece em grande parte ao fato de que a inteligência, precisamente porque se socializa progressivamente, procede cada vez mais por conceitos, em virtude da linguagem que liga o pensamento às palavras, enquanto o autismo, precisamente porque permanece individual, continua ligado à representação por imagens, à atividade orgânica e aos movimentos. O fato de contar seus pensamentos, de transmiti-los aos outros, ou de calar ou falar somente consigo mesmo, deve ter, portanto, uma importância primordial na estrutura e funcionamento do pensamento em geral, da lógica da criança em particular” (PIAGET, 1999, p. 43).

É preciso, pois prevenir-se contra toda divisão artificial em ‘estádios sucessivos’. Parece que desde o início todas as possibilidades estão inscritas nas manifestações expressivas da criança; nunca há nada de absolutamente novo, mas antecipações, regressões, permanências de elementos arcaicos nas formas novas. Esse desenvolvimento – em que, de um lado, tudo está esboçado previamente e, de outro, tudo procede por uma série de progressos descontínuos, desmente tanto as teorias intelectualistas quanto as empiristas (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 22).

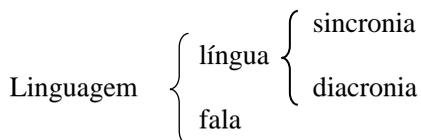
De um ponto de vista mais estrutural, o desenvolvimento da linguagem não pode ser explicado nem por imitação e nem a partir do puro esforço intelectual, uma vez que se encontra subentendido na fala um plano mais interior, ou abaixo dela, em que o signo e a significação encontram-se emaranhados um no outro, numa relação de fundação (*Fundierung*). É a partir desse contexto que são importantes as teses de Saussure, pois, na medida em que “a língua é um sistema de signos em vias de se diferenciarem uns dos outros” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 28), e as significações são dotadas de sentido extraídas do interior desse movimento, o que se evidencia é o impulso em direção a outrem a partir do solo dialético e intersubjetivo.

O estudo da língua que leva em consideração apenas o mecanismo de funcionamento da fala e ignora essa abertura a outrem, tende a ignorar a língua em seu estado nascente. Um dos méritos de Saussure está justamente na investigação dessa espécie de palavra falante, a qual não é simplesmente à capacidade do sujeito de fazer uso de certas palavras já constituídas pela cultura, mas remete a uma potência falante. É importante ressaltar que a contribuição de Saussure para as teses sobre a linguagem de Merleau-Ponty não ocorre de forma direta e evidente, como se a análise do filósofo fosse apenas um desenvolvimento dos conceitos propostos pela linguística saussuriana. Na verdade, Merleau-Ponty, bem ao seu estilo, na busca de pensar o impensado⁴⁴ em cada autor, propõe uma mudança profunda naquilo que

⁴⁴ Expressão de inspiração heideggeriana utilizada por Merleau-Ponty, pela qual se tem como objetivo ir além daquilo que se apresenta superficialmente sobre a tese de determinado autor, ou seja, não se trata de compreender o que um filósofo disse, mas de encontrar a questão que o inspirou a dizer. Como

foi proposto por Saussure, o que não deixou de levantar suspeita quanto a sua compreensão do *Curso de Linguística Geral*. A questão é que, no caso de Saussure, apesar de Merleau-Ponty reconhecer seu papel na perspectiva de romper as fronteiras entre o signo e a significação, ainda permanece uma dicotomia resultante da distinção entre o conceito e a imagem acústica que compromete o caráter fundamentalmente expressivo da palavra, bem como o próprio fenômeno da comunicação.

De acordo com Lagueux (1965), a base da teoria saussuriana, a qual concebe o signo a partir da junção entre a imagem acústica e o conceito está longe de colocar em questão a distinção entre o significante e o significado. Mesmo que Merleau-Ponty reconheça o mérito de Saussure nesse sentido, na verdade o que se apresenta nos textos do filósofo sobre a linguagem é realmente uma novidade, visto que há um esforço em realizar a aproximação entre língua e fala que não está presente nas teses do linguista. Na verdade, Saussure atribuía um caráter essencial à língua e considerava a fala como secundária, ao ponto de excluí-la de suas investigações, conforme é possível perceber no esquema apresentado no *Curso de Linguística Geral*:



Embora para Saussure (1995), a fala cumpra um papel fundamental na dimensão diacrítica da língua, uma vez que é pela fala que todas as mudanças de sentido ocorrem, a linguística deve ocupar-se da ciência da língua, pois toda fala está a ela subordinada, “e é graças a tal subordinação que todas as partes da linguística encontram seu lugar natural” (SAUSSURE, 1995, p. 36). Tal recusa em estabelecer um estudo da fala ocorre em função de seu caráter particular, ou seja, pelo fato do sujeito falante não acrescentar nada de novo à linguagem, visto que sua fala encontra-se limitada a um campo coletivo de possíveis significações. Nesse sentido, Saussure considera não haver motivos para

descreve Merleau-Ponty (2014, p. 260), em *O filósofo e sua sombra*: “quando Husserl termina sua vida, há um impensado nele, que é muito seu e que, no entanto, abre para uma outra coisa. Pensar não é possuir objetos de pensamentos; é circunscrever, graças a eles, um domínio para pensar que, portanto, ainda não foi pensado.

dar a devida importância à fala, pois suas inovações só farão sentido após serem acolhidas por uma comunidade de falantes.

Encontra-se, nessa forma de displicência para com a fala, um caminho profícuo para Merleau-Ponty tentar ultrapassar as análises do linguista. Trata-se de um ponto a partir do qual o filósofo poderá aprofundar a análise de Saussure, de modo a estender os limites da diacronia e da sincronia para o campo da fala a fim de articular entre si os pontos de vista objetivo e subjetivo. Em sua comunicação de 1951, publicada na coletânea *Signos* com o título *Sobre a Fenomenologia da Linguagem*, Merleau-Ponty considera que a separação entre língua e palavra, na medida em que relaciona a segunda apenas ao aspecto subjetivo da linguagem, retira qualquer possibilidade de contribuição da palavra para o estudo do ser da linguagem, esvaziando o seu sentido ontológico. Trata-se, portanto, de romper essa barreira estabelecida por Saussure entre uma linguística da língua e uma linguística da fala, de modo a compreender o profundo entrelaçamento entre a sincronia e a diacronia, não no sentido recusado pelo linguista da perspectiva pancrônica da linguagem, mas no sentido da dialética que preserva, ao mesmo tempo, a distinção e a indistinção entre língua e fala.

De acordo com Merleau-Ponty (2010), os próprios linguistas sucessores de Saussure foram obrigados a encontrar um ponto de intersecção, como no caso do esquema sublinguístico de Gustavo Guillaume, por meio do qual a diacronia e a sincronia são pensadas a partir do movimento de atualização. A noção de esquema sublinguístico supõe a existência de um campo de pesquisa novo e insondável perante os fatos da linguagem; algo como uma espécie de virtualidade da língua, sem a qual ela se reduziria a processos empíricos. Trata-se de perceber que cada processo linguístico, cada escolha de palavra, de significações ou de sentido a partir de um campo de possíveis depende de um mecanismo como sua condição de possibilidade.

A imagem desse mecanismo é mesmo a parte mais profunda da língua virtual, aquele que se arranja sob todas as outras, no sentido de que o sujeito não saberia entrar em nenhuma ação de linguagem sem ter, previamente, evocado sumariamente nele as possibilidades que o mecanismo da língua lhe oferece e entre os quais lhe é preciso escolher. Nomearemos a imagem de conjunto desse mecanismo de esquema sublinguístico (GUILLAUME, 1993, p. 121-122).

Desse modo, Guillaume considera possível preencher a lacuna deixada por Saussure entre as explicações gramaticais sobre a linguagem e seu uso corrente na fala cotidiana, pois o esquema sublinguístico favorece o entendimento da língua como sistema. Diferente da ideia de sistema de Saussure em que um aspecto da linguagem se encontra submetido a outro, Guillaume pensa um sistema *a priori* mais equilibrado, em que cada elemento se encontra em relação com os outros, constituindo a configuração geral e expressiva da língua. Foi a partir da noção de esquema sublinguístico que Merleau-Ponty pensou o processo sincrônico e diacrônico envolvido um pelo outro, pois, segundo Guillaume (1993, p. 124), tal esquema admite uma entidade diacrônica possível de ser estudada historicamente em suas transformações. Trata-se, portanto, da inclusão da dimensão temporal para dar conta da sucessão expressiva da linguagem a partir do sujeito falante.

A inspiração oriunda da linguística de Guillaume, permite a Merleau-Ponty ir além de uma abordagem objetiva da língua para abrir espaço ao estudo da língua a partir de como ela aparece para o sujeito, ou seja, ordenada como um sistema coerente por meio do desenvolvimento constante de intenções expressivas. De acordo com Barbaras (1991, p. 77), “assumindo e ultrapassando o passado histórico na expressão presente, o sujeito falante articula esse presente a um porvir, de modo que passado, presente e futuro aparecem como momentos de uma unidade”. A questão é compreender como se caracteriza essa unidade do fenômeno linguístico entre a palavra e o sujeito falante, isto é, essa intenção significativa que os articula, de modo a tornar possível a transcendência do presente em projeção ao futuro pela retenção do passado, sem ter que remeter ao *cogito* constituinte. Nesse sentido, a unidade e coerência revelada pela linguística da palavra não deve se confundir com uma razão transcendente, visto que tal unidade não é distinta de seus modos de aparecimento, dos atos de retomada que, portanto, ela anima e orienta (BARBARAS, 1991).

Sendo assim, Merleau-Ponty (2010) aponta a necessidade de realização de duas tarefas essenciais para a linguística: compreender o sentido desse movimento da linguagem, na perspectiva de um *equilíbrio em movimento*, ou seja, levando em consideração a possibilidade de resignificação a partir de intenções expressivas que se desgastam e perdem sua potência significativa. Além disso, trata-se de compreender esse *equilíbrio em movimento* abrindo mão da correspondência direta entre os esquemas de expressividade, como se a articulação entre as significações antigas e atuais estivessem articulados entre si por

derivação. Ora, o sistema em questão nunca é, portanto, totalmente em ato, pois não se trata “de um edifício de ideias linguísticas construído segundo um plano rigoroso, mas de um conjunto de gestos linguísticos convergentes, definidos mais por um valor de emprego do que por uma significação” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1191). Tal explicação, porém, já existia em Saussure, portanto, o que realmente é diferente em Merleau-Ponty?

Para compreender esse desvio é preciso atentar para o fato de que, em Merleau-Ponty, o que garante o sentido da fala em meio ao entrecruzamento de diferentes significantes não é uma potência universal e constituinte da língua, a qual forçaria a oposição entre uma psicologia da linguagem com enfoque no presente e uma ciência da linguagem mais voltada para o passado. A distinção entre sincronia e diacronia é transformada em Merleau-Ponty uma vez que, para ele, não é possível pensar de forma separada a língua como sistema equilibrado e seu desenvolvimento no tempo, visto que “o presente difunde-se no passado, na medida em que este foi presente, a história é a história das sincronias sucessivas – e a contingência do passado linguístico invade até o sistema sincrônico” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1192). Sendo assim, “a separação entre sincronia (estado de língua entre dois termos contemporâneos) e diacronia (acontecimento fonético entre dois termos sucessivos) não é real, mas acadêmica, já que nenhuma língua vive fora do tempo” (PERIUS, 2013, p. 75).

A profundidade que a fenomenologia da linguagem revela pelo estudo do sujeito falante, não é apenas uma curiosidade psicológica perante a verdadeira ciência da língua. Na verdade, o que está em questão é o próprio ser da linguagem, na medida em que se descobre a lógica encarnada na própria contingência, sem a qual não seria possível a comunicação. Com essa abordagem, Merleau-Ponty se afasta da linguística saussuriana e se aproxima das teses de Humboldt, por meio das quais foi possível pensar uma ‘forma interior da linguagem’, *innere Sprachform*, sem ter que fazer alusão ao universal da linguagem baseado no pensamento. Humboldt foi um dos maiores responsáveis pela abertura da linguística para a perspectiva do movimento, principalmente ao considerar que a “língua não é uma obra feita (*Ergon*), mas uma atividade em movimento (*Energieia*)” (HUMBOLDT, 1974, p. 183). A partir dessa perspectiva de movimento, ele questiona a linguística baseada num sistema estático, como se não fosse possível fazer ciência com base no aspecto subjetivo da língua, ou seja, dos movimentos criativos do sujeito falante.

Se para Saussure, a língua só existe de forma completa e objetivamente válida no corpo social, para Humboldt não há necessidade de estabelecer hierarquia em termos de investigação entre língua – universal e fala – particular, visto que a língua se encontraria de forma completa nos indivíduos. Sob esse ângulo, deve-se buscar na ‘forma interior da linguagem’, o princípio investigativo que evite a excessiva necessidade de fragmentação oriunda da linguística cientificista. Uma verdadeira ciência da linguagem precisa ser estudada a partir de duas abordagens, como propõe Saussure, mas que precisam ser tratadas de forma complementares. Ao lado da linguística da língua se faz necessário inaugurar um novo campo de pesquisa, a fim de revelar “a especificidade da fala viva e para dar uma imagem verdadeira da vida da língua” (HUMBOLDT, 1974, p. 183). Nesse caso, ao lado de um primeiro movimento de retomada das expressões antigas e já utilizadas da cultura, é preciso atribuir um segundo movimento que não apenas recupera o que já foi expresso, mas lhe confere um novo sentido.

Para Merleau-Ponty (2014), essa potência falante que se articula com expressões já constituídas pela língua universal, uma vez que se enraízam numa espécie de forma interior é fundamental não apenas para a compreensão da criação constante de novas significações e da questão da aquisição da linguagem pela criança, como também é determinante para compreender a intersubjetividade. A partir do aprofundamento dessa relação do sujeito falante com o fundo de generalidade, o qual não pode ser considerado uma espécie de pré-significação, como se houvesse “um texto original de que a nossa linguagem seria a tradução ou a versão cifrada” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 70), é possível compreender a comunicação. Trata-se da investigação do fenômeno da expressividade em seu movimento de sedimentação, de modo a levar em consideração a dimensão de silêncio, essa espécie de vazio ou intervalo entre as significações já constituídas e aquelas inéditas.

As palavras, os torneios necessários para conduzir minha intenção significativa à expressão, não são recomendadas a mim, quando falo, senão por aquilo a que Humboldt chamava de *innere Sprachform* e que os modernos chamam de *Wortbegriff*, ou seja, por um certo estilo de linguagem de que provêm e segundo o qual se organizam sem que eu tenha necessidade de as representar (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1193, grifo do autor).

A questão que se impõe é de compreender esse *equilíbrio em movimento*, em sua lógica particular de criação a partir das significações já instituídas. Sendo assim, faz-se necessário atentar para o potencial inerente a palavra de transformar o já dito na linguagem em alguma coisa nova, por uma espécie de *deformação coerente*⁴⁵. A palavra, portanto, tem a capacidade de expressar uma significação que está ligada diretamente ao mundo cultural, mas que o ultrapassa de modo a refundá-lo por meio do processo de sedimentação. Na medida em que uma nova significação se torna imediatamente acessível intersubjetivamente tem-se a impressão de que ela já existia em algum lugar, na cultura ou no próprio pensamento, “quando na verdade só as adotou por uma espécie de ardil, para lhes infundir uma nova vida” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1196).

Esse processo só poderá ser entendido se forem desarticuladas a dicotomia clássica da correspondência ou não correspondência entre o sentido e a palavra. Afinal, como pensar o movimento vivo da linguagem se existe uma correspondência direta entre o que se pretende dizer e a palavra escolhida para fazê-lo? Tal positividade instauraria um processo de pura reprodução em que a linguagem se reduziria a atividade meramente mecânica. Por outro lado, pensar a desarticulação completa entre o sentido e a palavra é obviamente ainda mais problemático, pois o sentido não encontraria um elemento no qual se apoiar para poder ser transmitido. Em função dessa necessidade, a saber, de pensar uma terceira via de entendimento da relação entre o sentido e a palavra que Merleau-Ponty irá desenvolver uma fenomenologia da linguagem, de modo a se aprofundar na investigação de uma lacuna entre as palavras, que diz mais do que as próprias palavras. “É a experiência muda exprimindo seu próprio sentido. É a palavra do silêncio”.⁴⁶ Nessa mesma perspectiva se encontra o texto publicado na

⁴⁵ Conceito de Andre Malraux presente na obra *La Création Artistique*, retomado por Merleau-Ponty em *A prosa* do mundo para analisar a questão do estilo no universo da pintura, tendo em vista essa espécie de *distorção sistemática* que a percepção impõe ao sensível. Segundo Merleau-Ponty (2012, p. 128), “o estilo é em cada pintor o sistema de equivalências que ele se constitui para essa obra de manifestação, o índice geral e concreto da deformação coerente pela qual ele concentra a significação ainda esparsa em sua percepção, e a faz existir expressamente”.

⁴⁶ MERLEAU-PONTY, M. **Inéditos**. Paris:[s.n.], 2013. Notas de trabalho consultadas nos arquivos da Biblioteca Nacional Francesa, v. 8 [Bobine 2: 9852]

revista *Tempos Modernos* e dedicado a Sartre em 1952, sob o título emblemático de *A Linguagem Indireta e as Vozes do Silêncio*.

Retomando a sua maneira o tema saussuriano do processo diacrítico da língua, Merleau-Ponty explica que a criança primeiro compreende o sentido da linguagem, visto que participa de um mundo comum e intersubjetivo e só depois desenvolve a capacidade de articular os fonemas. Isso em função do não dito da linguagem, do que está entre os signos, em uma camada que ainda não é linguagem, “visto que o sentido só aparece na intersecção e como no intervalo entre as palavras” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 68). Deve-se admitir, portanto, uma opacidade da linguagem e ao mesmo tempo sua autoreferencialidade, quer dizer, que a linguagem consiste numa espécie de desdobramento sobre si mesma, mas que só pode ser realmente movimento vivo e inédito, na medida em que é descentrada por esse fundo de silêncio. É o que Merleau-Ponty (2000) chama de palavra do silêncio, que por um tipo de ebulição⁴⁷ exprime o sentido de uma experiência ainda muda, que está para além da dicotomia do sujeito e do objeto. “A intenção de falar só pode encontrar-se em uma experiência aberta; ela aparece, assim como a ebulição em um líquido, quando, na espessura do ser, zonas de vazio se constituem e se deslocam para o exterior” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 238).

Assim, não existe como que um texto original que as palavras tentam expressar de forma completa. O sentido não se encontra no pensamento ou no mundo, mas justamente na totalidade da linguagem, conforme essa totalidade é marcada pela diferenciação entre os signos. É por isso que, para Merleau-Ponty (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 70), “toda linguagem é indireta ou alusiva, é, se se preferir, silêncio”. O mesmo silêncio que habita na arte, seja a pintura ou a poesia, que faz com que a arte possibilite abertura para outra experiência, não exatamente aquela do artista, mas uma experiência que faz de uma obra de arte um campo aberto para outras e contínuas significações no tempo. “O silêncio é assim a ‘respiração’ (o fôlego) da significação; um lugar de recuo necessário para que se possa significar, para que o sentido faça sentido” (ORLANDI, 1995, p. 13).

Da mesma forma que não é possível fazer inventário da pintura, no sentido de descrever aquilo que está ou não na imagem e descobrir qual é exatamente o seu sentido, a linguística não tem a menor condição

⁴⁷Sobre o sentido da expressão ‘ebulição’ na filosofia da linguagem de Merleau-Ponty verificar: CARDIM, L. A ebulição na massa d’água ou a linguagem segundo Merleau-Ponty. **Doispontos**, Curitiba, v. 9, n.1, p. 35-69, 2012.

de procurar na fala o sentido exato do que ela expressa. A fala, assim como a pintura, funda no momento presente uma nova realidade, um novo campo de significação. Trata-se da experiência de descentramento que rompe ou faz desabar as construções intelectualistas da língua, as quais procuram mapear o funcionamento da linguagem como uma espécie de máquina de produzir significações, a partir de uma análise combinatória daquilo que existiria no pensamento. Segundo Merleau-Ponty (2000, p. 338), essa concepção da “linguagem é útil e indispensável, mas ela é tributária de uma outra linguagem, muito mais difícil, que consiste em dizer o que jamais foi dito”. Tanto na pintura quanto na linguística, “não se trata de uma soma finita de signos, mas de um campo aberto ou de um novo órgão da cultura humana” (Merleau-Ponty, 2014, p. 96). Trata-se, portanto, de pensar essa relação entre as expressões antigas e novas de modo a reconhecer-lhes o solo silencioso comum, diante do qual fracassam a análise reflexiva e o pensamento objetivo.

Em certo sentido, o enigma da pintura é o mesmo da palavra. Ao admirar uma grande obra de Cézanne exposta no Museu D’Orsay, por exemplo, o visitante dificilmente irá refletir sobre a relação da pintura enquanto expressão artística com a vida pessoal do autor da obra, e quando o faz, muito provavelmente irá fazê-lo de modo causal, atribuindo a tela uma espécie de expressão direta da própria passionalidade expressiva da vida do artista. Daí advém o alcance do comentário de Merleau-Ponty em *A Linguagem Indireta e as Vozes do Silêncio*, sobre como as obras de artes são expostas no museu, desconectadas da própria vida do autor. “O Museu acrescenta um falso prestígio ao verdadeiro valor das obras ao separá-las dos acasos em cujo meio nasceram, e ao fazer-nos acreditar que desde sempre a mão do artista foi guiada por fatalidades” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 101). O mesmo acontece com as bibliotecas, que apresentam as obras apartadas do gesto expressivo da palavra na voz de cada autor, entretanto, não se trata de uma crítica, mas simplesmente uma maneira de precisar como uma expressão, quer seja na pintura ou por meio da palavra, perde seu contato com o movimento expressivo contínuo, e, mais ainda, com o silêncio original do qual ela partiu, a fim de se tornar um quadro ou um livro.

Sendo assim, faz-se necessário não perder de vista a correlação entre vivido mudo e vivido distanciado, ou seja, a indissociabilidade entre o sujeito que fala e o silêncio ao qual ele faz referência (LEFEUVRE, 1976). A unidade da linguagem está nessa relação viva em que a palavra e o silêncio solicitam-se mutuamente, nesse

movimento de sedimentação pelo qual as significações transformam-se e renovam-se. Considerar uma relação de fundação entre o pensamento e a palavra é remeter ao campo de uma linguagem já instituída no qual as significações dão a impressão de existir anteriormente ao pronunciado. Segundo Merleau-Ponty (2012), a palavra realiza o encontro entre dois *círculos quase concêntricos* “porque ela abole os limites do meu e do não-meu e faz cessar a alternativa do que tem sentido para mim e do que é não sentido para mim, de mim como sujeito e de outrem como objeto”.

É isso que faz com que o escritor não se sinta apartado de outrem e tenha a convicção de expressar-se de um modo a ser compreendido, pois a sua carne e a carne de outrem fazem parte da mesma carne do mundo e encontram-se entrelaçadas como uma espécie de quiasma, sem que seja possível haver o privilégio constitutivo de um sobre o outro. Desse modo, “Merleau-Ponty reaviva o enigma do outro como expressão de um vínculo familiar, a circularidade de um parentesco, de uma íntima relação sinérgica de si a si” (SILVA, 2007, p. 265). Daí o sentido da impossibilidade de uma redução objetivista de outrem, visto que a suposição do ponto de vista do observador absoluto só é possível por oposição ao ser encarnado.

2.6 A CARNALIDADE DE OUTREM

Em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty dá continuidade as suas reflexões sobre a questão da alteridade, explorando um modo de explicar o fenômeno da apresentação de outrem, de forma que não se constitua a partir da atividade da consciência, o que leva a necessidade de explicar melhor o sentido dessa estrutura carnal, a partir da qual são possíveis a união e a separação entre o *ego* e o *alter ego*. Como será possível observar, na perspectiva da ontologia da carne de Merleau-Ponty, ego e outrem são apenas momentos distintos de uma mesma carne. Procurando ir além de Husserl e sua teoria da intersubjetividade transcendental, por meio da qual a constituição do *ego* e do *alter ego* são possíveis em função do acoplamento/emparelhamento (*paarung*), gênese da atividade constitutiva, Merleau-Ponty retoma essa problemática afirmando que a consciência de si e de outrem não são derivadas de uma atividade constituinte. A questão da intersubjetividade, portanto, passa a ser explicada por meio de uma teoria mais fundamental da gênese constitutiva do fenômeno da correlação, ou seja, da aparição do mundo para a consciência.

O texto de *A Prosa do Mundo* e o projeto relacionado à busca de uma gênese da verdade no interior da linguagem é deixado de lado, e a discussão é deslocada do plano antropológico para o plano ontológico.⁴⁸ Contudo, não se trata de um abandono desse projeto, uma vez que, segundo Lefort (2010), não fosse a morte prematura do filósofo, seria bem provável que *A Prosa do Mundo* e *O Visível e o Invisível* fizessem parte de uma mesma obra. Sendo assim, é a busca pelo entendimento acerca dos enigmas da linguagem, não compreensíveis plenamente a partir da análise da própria linguagem, que conduz Merleau-Ponty ao plano ontológico. Convém agora radicalizar o retorno a esse mundo interhumano, pelo qual se descobriram as possibilidades do poder da comunicação, para compreender mais profundamente a dimensão em que outrem me é familiar e ao mesmo tempo estranho. A ideia é investigar “o local geométrico das projeções e introjeções, a charneira invisível sobre a qual a minha vida e a vida dos outros giram para balouçar de uma para outra a membrura da intersubjetividade” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 283).

Assim, a questão da alteridade em Merleau-Ponty não será mais trabalhada no sentido de buscar nas vivências da consciência o local privilegiado onde se encontra a constituição de outrem, mas investigada na perspectiva da doação originária, a partir da qual o mundo e outrem aparecem à consciência em uma dimensão espacial e temporal. Por isso uma ontologia do sensível, dessa condição do Ser bruto⁴⁹, espécie de

⁴⁸Embora ainda não tenhamos elementos suficientes para explicar essa transição de uma fenomenologia da linguagem para uma ontologia indireta, acreditamos que ao término da pesquisa será possível apontar uma provável hipótese. Nossas suspeitas caminham no sentido de demonstrar que as análises realizadas principalmente em *A Prosa do Mundo*, se revelam insuficientes para dar conta de uma experiência de indivisão, conforme aquela que será discutida em *O Visível e o Invisível*, ainda que forneçam o acesso a ela.

⁴⁹Explicar o conceito de Ser bruto ou selvagem, não é tarefa simples, visto que não há definição precisa nas próprias explicações de Merleau-Ponty, isso porque, enquanto conceito fenomenológico, necessita escapar da lógica racional e objetivante, a fim de manter-se aberto a novas possibilidades de significação. Entendido como ser de indivisão, uma espécie de totalidade gestáltica prévia à qualquer ato da consciência, em que a experiência encontra-se em seu estado bruto, ainda não transformada em linguagem expressiva. Trata-se de uma maneira própria de Merleau-Ponty expressar o *Lebenswelt* husserliano, procurando-se aprofundar mais nessa região do ser ao qual a função simbólica se conecta e de onde ela nasce antes do pensamento dicotômico. “É este ser selvagem ou bruto que intervém em todos os níveis

realidade que se impõe como substrato de toda elaboração conceitual, no sentido do que ainda não foi submetido a uma ideia. “O ser bruto ou selvagem que não foi ainda convertido em objeto de visão ou de escolha” (MERLEAU-PONTY, 2008, p. 53). Trata-se de uma região do Ser que escapa a qualquer tipo de esforço de dominação racional, por isso também considerada como selvagem, visto que não é posta pelo *ego* racional, pois ele mesmo se constitui como desdobramento.

Daí o sentido do questionamento de Merleau-Ponty (2011, p. 261): “como é que se pode regressar dessa percepção moldada pela cultura à percepção bruta ou selvagem?” Para realizar esse movimento em direção a camada originária subentendida aos atos da consciência é necessário, primeiramente, admitir a possibilidade dessa região que os transcende, ou seja, é preciso reencontrar-se com a experiência mais original do mundo, com o silêncio.

O sensível é isso: essa possibilidade de ser evidente em silêncio, de ser subentendido, e a pretendida positividade do mundo sensível (quando a perscrutamos, até suas raízes, quando se ultrapassa o sensível empírico, o sensível empírico de nossa ‘representação’, quando se desvela o Ser de Natureza prova ser justamente um inatingível, só se vê finalmente num sentido pleno a totalidade onde são recortados os sensíveis (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 264).

Para compreender a questão da alteridade, de modo a não pressupor o *ego* e o *alter ego* como duas positivities e não cair nas armadilhas do objetivismo e do subjetivismo é necessário compreender esse rompimento com o silêncio, que por uma espécie de deiscência inaugura os atos de significação, sem romper o contato com ele.

É como se a visibilidade que anima o mundo sensível emigrasse, não para fora do corpo, mas para outro corpo menos pesado, mais transparente,

para ultrapassar os problemas da ontologia clássica (mecanismo, finalismo, em todo o caso: o artificialismo)” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 260-26). Segundo Bonomi (2004, p. 40) “trata-se de se recolocar na zona do há preliminar, de nosso contato originário com o ser, onde o saber não operou ainda a cisão entre o “subjetivo” e o “objetivo” e no qual se institui uma primeira estratificação de sentido”.

como se mudasse de carne, abandonando a do corpo pela da linguagem, e assim se libertasse, embora sem emancipar-se inteiramente de toda condição (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 198).

A deiscência é, então, o conceito utilizado por Merleau-Ponty para tentar explicar esse desdobramento do ser, pelo qual se coloca a si mesmo diante do espelho, no sentido de uma reflexão, porém, que nunca pode ser completamente transparente a si. Trata-se da abertura do corpo para ele mesmo, por uma espécie de ruptura e ao mesmo tempo imbricação entre o corpo vidente e o corpo visível que impede de pensar o transcendental pelo primado da consciência. A relação entre o mundo e mundo da fala não acontece simplesmente por uma ação do pensamento, visto que a realidade pela qual se procura exprimir pela linguagem é plena de sentido. Esse ato não instaura a significação, ela já está lá no sensível enquanto condição do ser bruto. Desse modo, é preciso pensar o rompimento do silêncio pela fala a partir da reversibilidade, a qual “se manifesta tanto através de uma existência quase carnal da ideia quanto por uma sublimação da carne” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 200).

Será então por meio do conceito de carne que Merleau-Ponty irá procurar desenvolver uma ontologia indireta, a fim de traduzir a experiência de entrelaçamento ou quiasma entre eu e outrem, enquanto experiências distintas do mesmo ser. “Nós nos colocamos tal como o homem natural, em nós e nas coisa, em nós e no outro, no ponto onde por uma espécie de *quiasma*, tornamo-nos os outros e tornamo-nos mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 210, grifo do autor). O acesso ao que o filósofo chama de ser selvagem se dá pelo 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. Segundo Falabretti (2013, p. 335), “a estruturalidade como carne somente poderia ser compreendida em virtude de uma deiscência – fissão e identificação – na qual os corpos, as coisas e outro formam uma *Gestalt*.” A noção de carne diz respeito a uma espécie de elemento no sentido utilizado pelos filósofos da natureza, “meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido, a carne é um ‘elemento’ do ser” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 182). Pela vivência carnal correspondem-se ego e *alter ego* como habitantes do mesmo tecido do mundo e se torna possível falar em identidade e diferença, familiaridade

e estranhamento, ou ainda, visível e invisível. Como se encontra nas *Notas dos Cursos ao Collège de France* (1959-1961), a condição de ser no mundo já não é apenas uma metáfora, visto que o corpo e mundo são feitos do mesmo estofado sensível. Nem naturalismo, nem antropologia são suficientes para explicar esse magma pelo qual os homens e a natureza existem enquanto partes totais do mesmo ser (MERLEAU-PONTY, 1996b).

Não sendo a carne a união ou a composição de duas substâncias, mas uma noção última pela qual o visível e o invisível estão entrelaçados um no outro, abre-se caminho para uma intercorporeidade, visto que o visível, enquanto paisagem a um sujeito, também é alguma outra coisa, o que garante a possibilidade de outras paisagens a outros sujeitos (MERLEAU-PONTY, 2011). Na experiência das mãos que se tocam, quando a mão esquerda toca a direita que está em contato com uma outra coisa exterior, há, por um instante, uma experiência de reversibilidade do sentiente-sensível, a qual pode ser extrapolada para o aperto de mão com o outro. A questão é colocada por Merleau-Ponty (2011, p. 184-185) nos seguintes termos:

[...] cada palpação de uma única mão, embora tenha seu visível e seu tangível, está ligada à outra visão, à outra palpação, de modo a realizar com elas a experiência de um único corpo diante de um único mundo, graças a uma possibilidade de reversão, de reconversão de sua linguagem na delas, possibilidade de reportar e revirar segundo a qual o pequeno mundo privado de cada um não se justapõe àquele de todos os outros, mas é por ele envolvido, colhido dele, constituindo, todos juntos, Sentiente em geral, diante de um Sensível em geral. Ora, essa generalidade que faz a unidade de meu corpo, porque não se abriria elas a outros corpos? [...]. Porque não existiria a sinergia entre diferentes organismos, já que é possível no interior de cada um?

Partindo desse pressuposto, não é apropriado referir-se a percepção das cores ou de uma paisagem como algo pessoal e inconcebível por outro sujeito, como se nunca fosse possível traduzir tal experiência a uma consciência que não a própria. Na verdade, basta uma referência a respeito do mundo percebido, para que, em função dessa vivência intercorporeal da mesma carne do mundo, outros possam

vivenciar o sentido daquela experiência particular, “e isso pela fundamental fissão ou segregação do sentiente e do sensível, que, lateralmente, faz os órgãos de meu corpo entrarem em comunicação, fundando a transitividade de um corpo a outro” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 186). Se para Merleau-Ponty a intercorporeidade se fundamenta nesse quiasma, isso não quer dizer que já 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 mesmo e para com o mundo.

De acordo com Johnson (1990, p. 21), o “próprio corpo prefigura esse contato e divergência com o outro, pois quando uma mão toca a outra o sujeito é para si mesmo já um outro”. Mantém-se, portanto, um estranhamento nas relações com o mundo e com outrem, visto que no próprio eu reside um invisível para si mesmo. Para Merleau-Ponty (2011, p. 186), é essa característica inesgotável do visível “que torna possível sua abertura a outras visões além da minha”. Outrem, 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. Enquanto visível, possui a existência corporal pela qual está em contato com o mundo, e por apresentar-se como um fundo inesgotável e invisível, existe como sujeito intencionalmente consciente.

Portanto, a possibilidade de relações intercorporais depende da coincidência entre o eu e outrem, enquanto carne do mesmo 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 [...]” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2010, p. 331). É através dessa reversibilidade, desse quiasma pelo qual o *para si* e o *para outrem* são apenas a outra face um do outro, que Merleau-Ponty acredita poder explicar a questão da alteridade. Assim, conforme nota inédita de 1959, extraída dos manuscritos depositadas na Biblioteca Nacional da França, o *cogito* se fundamenta no sentir dessa experiência, “não é, portanto, surpreendente, que o *cogito* de outrem seja ele também derivado da aparição de outrem como carne do sensível no mundo”.⁵⁰

Nessa perspectiva, não precisa haver privilégio do eu em detrimento de outrem no que diz respeito à questão da gênese constitutiva e da intersubjetividade, visto que ambos são perpassados pela experiência transcendental do tempo. Aquilo que se manifesta enquanto experiência de outrem não pode ser explicado por meio de um

⁵⁰MERLEAU-PONTY, M. **Inéditos**. Paris:[s.n.], 2013. Notas de trabalho consultadas nos arquivos da Biblioteca Nacional Francesa, v. 6.

ato da consciência, na verdade isso é o que compromete ou impossibilita uma explicação sobre a intersubjetividade que não caia na atitude solipsista de fazer de si mesmo o centro da experiência do mundo e de outrem. Segundo Merleau-Ponty (2012, p. 200), é preciso colocar “o quiasma em lugar do para outro: isso quer dizer que não há apenas rivalidade eu-outrem, mas co-funcionamento. Funcionamos como um único corpo”. Daí a importância de substituir a expressão intersubjetividade por intercorporeidade, e a palavra outro por outrem, pois não se está nunca diante de apenas uma outra unidade constituinte como subjetividade, mas diante de algo que é o próprio intercorporal, o qual não passa por uma elaboração da consciência.

Consideremos os outros em seu aparecimento na carne do mundo. Não existiriam para mim, dizem se eu não os reconhecesse, se não decifrasse neles algum sinal da presença a si mesmo de que detenho o único modelo. Mas se o meu pensamento é apenas o reverso de meu tempo, de meu ser passivo e sensível, é todo o estofo do mundo que surge quando tento apreender-me, e aos outros que são captados nele. Antes de serem e para serem submetidos às minhas condições de possibilidade, e reconstruídos a minha imagem, é preciso que esteja lá como relevos, desvios, variantes de uma única visão da qual também participo (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 29)

Desse modo, a consciência nunca tem diante de si uma coisa, ou o outro como objeto que remeta a um processo constitutivo fundada nela enquanto atividade, daí o sentido da expressão outrem, uma vez que a relação intersubjetiva, ou melhor, intercorporal impede de privilegiar um dos termos da correlação eu-outro. Isso porque a experiência desta correlação está perpassada por uma experiência de passividade. Trata-se daquela transcendência radical para a qual o *ego* e o *alter ego* são apenas seus momentos expressivos, ou seja, a transcendência do tempo, a qual transforma o passado, o presente e o futuro em uma experiência de unidade sem a necessidade da atividade constituinte do ego transcendental. A unidade originária, a qual se acredita ser a base da consciência é transpassada por uma experiência do estranhamento de si mesmo, que é o próprio tempo, ou seja, na experiência da consciência e da existência enquanto um fluxo temporal que os abarca.

De acordo com Merleau-Ponty (2011), em uma nota de novembro de 1959 de *O visível e o invisível*, a relação eu-outro é uma fórmula insuficiente, um problema ocidental que não seria um problema se não fosse à noção solipsista de uma subjetividade constituinte. Na perspectiva carnal de uma relação intercorporal com outrem, marcada pela virtualidade passiva da experiência do tempo, predomina um “polimorfismo fundamental que faz com que eu não tenha que constituir o Outro perante o Ego: ele já lá está, e o Ego é conquistado sobre ele” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 270). A questão que se coloca é a de “descrever a pré-egologia, o ‘sincretismo’, a indivisão, transitivismo entre eu e outrem. Que é que existe a este nível? Existe o universo vertical ou carnal e a sua matriz polimorfa” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 270). Trata-se de reconhecer que o tempo, concebido como

Gestalt, não exige um *cogito* como sua condição, nenhum há prévio que realize as sínteses temporais, visto tratar-se da percepção de totalidades espontâneas e abertas.

Não há nisso uma *atividade* da alma, nem uma produção de pensamento no plural, e eu não sou nem mesmo o autor desse vazio que se faz em mim pela passagem do presente à retenção, não sou eu quem me faz pensar, como não sou eu quem faz meu coração bater. (Deve-se) abandonar assim a filosofia dos *Erlebnisse* e passar a filosofia da nossa *Urstiftung*. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 271)

Diferentemente de Husserl, que acreditava ser necessário recolocar as estruturas temporais dos mundos vividos no fluxo transcendental, por meio de sínteses operativas da consciência, para superar a ambiguidade da experiência, Merleau-Ponty considera que certa ambiguidade é incontornável. Não enquanto defeito ou falha da experiência em revelar a verdade do mundo, de si, e de outrem, mas no sentido de admitir ser justamente tal ambiguidade que garante a espontaneidade, ou seja, a “continuidade enquanto um fluxo de imagens que se sobrepõem, representações que se sobredeterminam, dada a insuficiência de cada qual para esgotar as possibilidades doadas pela outras imagens” (MULLER-GRANZOTTO, 2013, p. 366).

Nesse sentido, ver é captar uma imagem no tempo, que passará a se tornar passado, mas que será retomado e presentificado na configuração da percepção da próxima imagem, não como um ato da

consciência, mas enquanto espontaneidade oriunda do processo de diferenciação entre imagens. As figuras, eu, outrem ou mundo são ocorrências *gestálticas* que se diferenciam por um leve descentramento, na medida em que cada qual remete a um fundo temporal transcendente. Daí o sentido da afirmação de Merleau-Ponty sobre a novidade de seu pensamento para a questão de outrem: “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” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 312). Mas o que isso significa exatamente? A imagem eu-outro são ocorrências expressas na relação de figura sobre fundo, ou seja, imagens que por diferenciação se constituem como identidade. A diferença, portanto, não é apenas entre o *ego* e o *alter ego*, pois se assim fosse seria necessário admitir que a percepção da diferença se deve a uma atividade fundadora da consciência, mas não se trata disso. Enquanto passividade, a diferenciação ocorre porque cada qual percebe no outro uma diferença com relação a um terceiro, que se apresenta como fundo de generalidade, a partir da qual as duas imagens, o eu e o outro, encontram-se entrelaçadas.

O entrecruzamento do olhar revela uma invisibilidade que se impõem como aquele fundo que se apresenta qual resto ou rastro de experiência, e se caracteriza pela vivência de uma realidade estranha que precede as deliberações da consciência, portanto outrem, no sentido de que a correlação eu-outro é transpassada por uma alteridade radical. Trata-se da mesma experiência que se evidencia pela análise da atividade do artista, no sentido de que em determinados momentos a atividade da pintura gera o descentramento da subjetividade constituinte, e qualquer resquício da tomada de decisão sobre os próximos traços, movimentos ou cores é suspensa por um instante. Segundo Merleau-Ponty (2009, p. 44), “no fundo imemorial do visível algo se mexeu, se acendeu, algo que invade seu corpo, e tudo que ele pinta é uma resposta a essa suscitação, sua mão não é senão o instrumento de uma longínqua vontade”.

Na pintura, portanto, a partir da relação do artista com a sua obra, é possível perceber essa espécie de precessão que por vezes o invade como uma presença estranha e o destitui de seu papel central no processo de criação. Isso porque “essa precessão do que é sobre o que se vê e faz ver, do que se vê e faz ver sobre o que é, é a própria visão” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 45). Assim, pela visão, nunca se está diante de um objeto puro, isolado de seu entorno, do mesmo modo que a intersubjetividade não pode ser pensada simplesmente a partir da relação

entre *ego* e *alter ego*. O que a experiência da pintura ajuda a perceber é o momento em que essa espécie de antecipação ao sentido da visão, do falar, do pensar ou do mover-se se caracteriza pela vivência de uma presença estranha.⁵¹ Tratam-se desses momentos em que o sujeito e o objeto se confundem, quando não é possível estabelecer limites rigorosos entre o *ego* e o *alter ego*, pelo fato de ambos serem arrastados, ou melhor, descentrados por uma força instituinte, diante da qual ambos são passivos.

Esta realidade, a qual se manifesta como precessão, e que favorece a explicação do fenômeno do entrelaçamento entre o artista e sua obra, bem como entre eu e outrem, pela dinâmica do descentramento, está relacionada à vivência de uma dimensão da temporalidade que é mítica, uma vez que não pode ser transformada em idealidade e pensada como séries temporais. “Introduz-se o ser ‘selvagem’ ou ‘bruto’ – ultrapassa-se o tempo serial, o dos ‘atos’ e das decisões – reintroduz-se o tempo mítico” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 220), o tempo como o estranho, como outrem. Realidade para qual Husserl já fazia menção em suas investigações sobre o *Lebenswelt*, e sobre a qual se debruçou Merleau-Ponty.

Em *O Filósofo e sua sombra*, texto que marca a transição para a fase final do pensamento do autor, as teses de Husserl são analisadas considerando o problema da comunicação, no que diz respeito ao risco de exagerar na pretensão daquilo que a consciência do leitor pensa saber sobre a do escritor. Seria necessário encontrar um meio termo entre uma ‘história objetiva da filosofia’ e uma ‘meditação transformada em diálogo’, “no qual o filósofo de que se fala e aquele que fala estejam presentes juntos, embora seja, mesmo de direito, impossível diferenciar a cada instante o que pertence a cada um” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 260). O que interessa a Merleau-Ponty não é analisar especificamente o

⁵¹ Sobre a transcendência temporal de outrem na pintura ver Bitencourt (2015, p. 164): “A pintura não foi criada apenas pelo pintor. Ela, por si só, possui uma dimensão passiva. O artista precisa estar aberto a essa dimensão de passividade, como uma espécie de espontaneidade criadora. Isso é necessário para que a obra seja feita. Acontece algo semelhante com o espectador: ao mirar-se diante de uma pintura, entrelaça-se com ela retomando-a, atravessando-a, passando ainda a habitar o mundo da obra numa espécie de percepção terciária, entrelaçando-se, pois, com ela. Por que terciária? Vejamos: se há uma passividade criadora no momento em que o artista se põe a pintar, e se há uma passividade do espectador em relação à obra, então, podemos afirmar que o espectador está em dupla passividade diante da mesma”.

pensamento de Husserl, como se fosse possível delimitar exatamente o que ele queria dizer, pois o que torna possível esse diálogo entre escritor e leitor não é tanto o que a gramática da linguagem diz diretamente, mas aquilo para o qual ela abre e que transcende todo e qualquer tipo de categorização. Trata-se do impensado em Husserl, daquela dimensão pré-reflexiva sobre a qual ele falava, e num certo sentido pertence a sua tese, mas que abre para outras possibilidades de interpretação, ou seja, a sombra do filósofo.

A reflexão de Husserl, portanto, aponta para o irrefletido que se desvela pela própria atividade da reflexão, o impensado que desponta nos limites do pensar. O pensamento enquanto atividade que visa à posse do objeto em si como imanência pressupõe essa doação originária, que se afasta enquanto transcendência a cada tentativa de domínio pela consciência. O impensado, a sombra de Husserl diz respeito a essa constituição pré-teorética do mundo e de outrem, a partir de onde eles podem ser pensados, e para os quais a consciência nunca está presente de forma simultânea, mas sempre um tanto atrasada ou adiantada. Por isso a necessidade de supor a intencionalidade operante, como aquilo “que anima o tempo, mais velha que a intencionalidade dos atos humanos” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 269). É nesse domínio estranho aos atos da consciência que Merleau-Ponty se aprofundou em suas últimas obras, o que distinguiu sua compreensão da intersubjetividade transcendental daquela de Husserl, conforme instaurou a vivência de uma temporalidade mítica.

Nesse sentido, é preciso ir além de Husserl e da intersubjetividade transcendental, a qual concebe outrem por analogia ao *ego* transcendental, conforme estrutura o fenômeno da temporalidade de forma serial, fixando o poder constituinte na subjetividade, pela positividade do tempo presente. Para Merleau-Ponty, outrem não é simplesmente o outro transcendental, o estranho que de alguma forma é constituído subjetivamente, mas esse estranho diante do qual não faz sentido supor a atividade constituinte, visto que sua característica é o descentramento. Segundo Merleau-Ponty (2012, p. 185), outrem não é esse que aparece “diante de nós; o que está diante de nós é objeto”. Por isso o uso da expressão outrem para distinguir do outro transcendental, visando explicar que “o contato com outrem não se apoia na analogia que eu possa fazer entre meu poder vidente e o poder vidente de alguém diferente” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2015, p. 388). A intersubjetividade não pode ser explicada a partir do encontro entre duas subjetividades e nem pelo desencontro, mas sim com base naquela experiência do estranho que se apresenta como pura passividade, rastro

de experiência que se antecipa aos atos da consciência e lhe confere a configuração possível da experiência, pelo descentramento da subjetividade.

É diante de outrem como outra pessoa, bem como de outrem como o fundo de si mesmo, enquanto transcendência, que se funda a tese de Merleau-Ponty sobre a questão da alteridade em seus últimos trabalhos. Trata-se de “outrem como lacuna, e não como ‘pensamento’ positivo ou nadificação”.⁵² Há uma alteridade radical de outrem, mas esse outrem não é apenas um objeto para um sujeito, mas trata-se da dinâmica temporal do sensível no qual o sistema eu-outrem se insere. O *ego* não é senhor de sua história, não domina o passado e nem o futuro, bem como seria um ranço solipsista supor a sua instalação no presente, como o faz a teoria da intencionalidade de Husserl. Assim, a análise intencional que visa a explicar a unidade da experiência do tempo, ou seja, a vivência do passado e do futuro no tempo presente encontra seu limite. Segundo Merleau-Ponty (2011, p. 292), “há aí alguma coisa que a analítica intencional não pode apreender, porque não pode elevar-se a essa simultaneidade que é meta-intencional”. Isso significa que a dinâmica do tempo da consciência não pode ser explicada tomando por base a própria consciência, visto que os horizontes temporais transcendem o poder constituinte do *ego* transcendental.

Nesse sentido, outrem difere do outro transcendental de inspiração husserliana, que é concebido como que por analogia ao *ego* transcendental. O estranho para Husserl está relacionado à experiência de uma dimensão que extrapola os limites do poder constituinte do *ego* transcendental e apresenta uma espécie de eu mesmo fora de mim, mas vivido no interior do próprio si mesmo, o que ele denomina de intersubjetividade transcendental. Trata-se de uma realidade que não é obra “da minha atividade sintética de alguma forma privada, mas como de um mundo estranho a mim, ‘intersubjetivo’, existente para cada um, acessível a cada um em seus ‘objetos’” (HUSSERL, 2001, p. 106). O outro como estranho em Husserl é a intersubjetividade transcendental, no sentido desse outro percebido na esfera de vinculação do próprio *ego* como algo que ele não constituiu, mas percebeu como lhe sendo uma realidade estranha. O outro, portanto, não se reduz a condição de objeto constituído pela consciência, como em Descartes, por isso é o outro

⁵²MERLEAU-PONTY, M. **Inéditos**. Paris:[s.n.], 2013. Notas de trabalho consultadas nos arquivos da Biblioteca Nacional Francesa, v. 8 [Bobine 2: 9852],

transcendental, mas ele só pode ser percebido pela própria consciência, a partir da dinâmica de empatia.

Toda objetividade pressupõe a subjetividade operante, e a subjetividade é ela mesma pré-dada antes de todo conhecimento objetivo, o que é a mesma coisa que uma função da subjetividade; é somente porque ela é isso, dotada de todas as configurações que tornam possível a empatia, que ela pode realizar a empatia (HUSSERL, 2011, p. 89)

Para Merleau-Ponty a experiência do estranho nas relações intersubjetivas não diz respeito a essa esfera de vinculação entre o *ego* e o *alter ego*. O outro não é o outro transcendental que pode ser pensado a partir dos processos intencionais da consciência, mas outrem enquanto essa possibilidade da vivência de uma transcendência radical, a qual não deriva em hipótese alguma daquilo que pode haver de proximidade ou distanciamento entre duas consciências. Mesmo quando Husserl fala em percepção lateral, percepção de uma lacuna, tratasse sempre de uma percepção real do outro, como se ele estivesse presente em pessoa (MERLEAU-PONTY, 2001). A ideia de uma ‘transgressão intencional’ provocada pelo estranho, na medida em que é constituída em algum nível pelo *ego*, não é suficiente para livrar Husserl da acusação de que há um solipsismo comprometedor em seu idealismo transcendental. Segundo Merleau-Ponty (1998, p. 64), “a descoberta da intencionalidade operante em nenhum momento leva ao abandono da filosofia da *Bewubtsein*, da constituição, da analítica intencional”. Mesmo que na última fase de seu pensamento Husserl tenha admitido uma certa equivalência entre subjetividade e intersubjetividade transcendental ele não consegue explicar a percepção de outrem sem partir do *ego* como unidade básica fundamental.

Essa questão é central para distinguir a teoria da intencionalidade de Husserl da teoria da reversibilidade ou quiasma, de Merleau-Ponty, bem como para diferenciar o modo de compreensão da gênese constitutiva do tempo. Conforme foi possível demonstrar, Merleau-Ponty considera que a necessidade de Husserl pensar dialeticamente o *ego* e o *alter ego*, como substancialidades já constituídas está relacionado a um equívoco sobre a compreensão do decurso temporal, mais precisamente sobre a pressuposição do tempo presente para explicar a apresentação de outrem. O problema é que, na perspectiva do

acoplamento ou emparelhamento (*Paarung*) de Husserl, “só há possibilidade de compreensão no presente (uma espécie de lugar geométrico do eu e do outro) e numa realidade assimilável” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 45).

Essa questão interessará em especial no próximo capítulo, visto que será o ponto chave para compreender os limites da *Daseinsanalyse* psiquiátrica de Binswanger, no que se refere à fenomenologia das psicoses e ao problema de outrem. Ao final, será possível demonstrar que o limite do psiquiatra é o mesmo de Husserl e diz respeito à gênese constitutiva do tempo, do ego e de outrem. Com base na reformulação realizada por Merleau-Ponty da temporalidade e da intersubjetividade husserliana, pretende-se demonstrar que uma fenomenologia das psicoses, tendo por base a questão transcendental e a sistemática da intencionalidade operante não se sustenta.

3 TEMPORALIDADE E ALTERIDADE: OS LIMITES DA INTENCIONALIDADE OPERANTE COMO PARÂMETRO PARA A PRODUÇÃO PSICÓTICA NA *DASEINSANALYSE* PSIQUIÁTRICA DE BINSWANGER

No que se defenderá neste capítulo, a raiz do equívoco da *Daseinsanalyse* psiquiátrica está ligado ao solipsismo presente na teoria sobre a gênese constitutiva do tempo, herdado do idealismo transcendental de Husserl. Esse problema, também perseguiu Merleau-Ponty ao longo de suas obras, mas o filósofo se deu conta da limitação do ego transcendental e da dinâmica da temporalidade na superação do solipsismo da consciência. Ao se colocar diante da questão de outrem tomando por base a experiência de descentramento do ego, questionando a existência do *cogito* tácito como fundamento das vivências intersubjetivas, o filósofo revela o problema da fenomenologia das psicoses de Binswanger.

É interessante notar que a noção de *cogito* tácito, que foi negada em *O visível e o invisível*, estava presente na *Fenomenologia da percepção*, momento em que Merleau-Ponty ainda mantinha uma relação muito próxima com a fenomenologia de Husserl e com a própria *Daseinsanalyse* psiquiátrica. Enquanto Merleau-Ponty realizou esse movimento de desconstrução dos resquícios do solipsismo em sua teoria, aprofundando-se na compreensão da intersubjetividade enquanto intercorporeidade e afastando-se do idealismo transcendental, Binswanger manteve-se fixado nele, ao menos no que se refere ao papel da intencionalidade operante na gênese constituinte. De certo modo, é a própria pressuposição da subjetividade constituinte no seio da teoria sobre a gênese constitutiva do tempo, que permite ao psiquiatra arriscar-se em fazer uma fenomenologia das psicoses.

O psiquiatra manteve-se na perspectiva do idealismo transcendental husserliano, assim como permanecia Merleau-Ponty no tempo do *cogito* tácito, ao tentar fazer uma fenomenologia das psicoses partindo da tese da gênese constitutiva do tempo, do *ego* e do *alter ego*. A fim de demonstrar isso, interessa analisar melhor as abordagens de Merleau-Ponty e Binswanger sobre a espacialidade e a temporalidade, destacando as principais linhas de aproximação e de distanciamento entre os dois autores. A análise iniciará pela questão do espaço, mais especificamente com base nas citações que Merleau-Ponty faz na *Fenomenologia da percepção* dos casos psicopatológicos estudados e comentados por Binswanger, bem como nas observações presentes em *O olho e o espírito*. Em vários momentos as discussões de Merleau-

Ponty sobre a espacialidade correm em paralelo às teses do psiquiatra, principalmente no que se refere ao espaço vivido no mito, no sonho e na esquizofrenia. Num segundo momento, interessará focar na diferença entre os dois autores quanto à questão da temporalidade, pois é ela que permitirá explicitar o afastamento da teoria da constituição de Husserl e a impossibilidade de uma fenomenologia das psicoses baseada na intencionalidade operante.

Antes, porém, cabe destacar que alguns limites da *Daseinsanalyse* psiquiátrica já haviam sido apontados por Heidegger, em um sentido semelhante ao que está sendo tratado nesse momento, embora o filósofo não tenha desenvolvido melhor suas críticas à Binswanger. Conforme já acusava Heidegger nos *Seminários de Zollikon*, o problema da fenomenologia das psicoses de Binswanger está relacionado à restauração do subjetivismo, decorrente da confusão acerca do modo de compreender a relação entre o ôntico e o ontológico. Contudo, pretende-se avançar na análise sobre a raiz desse problema, que diz respeito à compreensão da gênese constitutiva do tempo.

3.1 A CRÍTICA DE HEIDEGGER E A RESTAURAÇÃO DO SUBJETIVISMO

Conforme se demonstrou no primeiro capítulo, a *Daseinsanalyse* psiquiátrica procurou relacionar as categorias transcendentais da fenomenologia com o universo empírico da psiquiatria, de modo a compreender as formações neuróticas e psicóticas por meio da experiência vivida do consulente em um campo prévio de essências. Desse modo, “a psico(pato)logia fenomenológica empírica teria por fundamento uma psico(pato)logia eidética pura” (TATOSSIAN, 2006, p. 26). Contudo, é preciso levar em consideração que o retorno a essa camada ou campo de essências, que condiciona a experiência objetiva, não é um recuo que se apoie em algum tipo de causalidade, como se o ôntico e o ontológico – para usar a linguagem heideggeriana – estivessem relacionados por condição de derivação.⁵³ Por isso, faz-se necessário afastar a ideia de que a fenomenologia psiquiátrica esteja

⁵³ Ainda que estejam sendo trabalhados de forma correlata os conceitos de ôntico e ontológico e os conceitos de empírico e transcendental para explicar a influência de Husserl e Heidegger na *Daseinsanalyse* psiquiátrica, faz-se necessário ressaltar a particularidade de cada conceito, evitando tomá-los por sinônimos.

fixada de antemão em uma teoria fenomenológica e que dela dependa para avançar enquanto ontologia regional.

O psiquiatra não deve depender da fenomenologia para ir adiante enquanto ciência, mas precisa atentar para as consequências do saber transcendental com relação aos limites da objetividade científica, a fim de repensar o modo como se compreende a psicopatologia. No que se refere à Binswanger e a aplicação da fenomenologia no campo da psiquiatria, o problema está na confusão entre experiência transcendental e experiência empírica, ou seja, entre o voltar-se para a particularidade de cada consultante e de cada situação, ao mesmo tempo em que pensa a sua condição de possibilidade, ou seja, as essências que fundamentam e dão sentido à maneira como o psicótico vive seu mundo. O problema é não apenas acabar utilizando a análise transcendental como parâmetro daquilo que se manifesta empiricamente, classificando os comportamentos psicóticos com base em um saber prévio, mas também comprometer o rigor filosófico da investigação transcendental pela projeção involuntária nela de representações teóricas decorrentes do cotidiano da relação médico-consultante, algo que ocorreu com a fenomenologia das psicoses de Binswanger.

De acordo com Heidegger (2009), o problema na fenomenologia psiquiátrica, nos moldes estruturados por Binswanger, é justamente este: o médico acabou cedendo ao impulso naturalista e à lógica da objetivação, estruturando o saber transcendental sobre os mundos psicóticos, sob a influência do empírico. Nos *Seminários de Zollikon*, o filósofo considera que a necessidade de Binswanger em fazer uma fenomenologia do amor e da amizade, conforme consta em *Formas fundamentais e conhecimento do Dasein* aponta um profundo equívoco, pois a noção de ser-no-mundo foi isolada de sua ontologia fundamental e pensada de forma ôntica. Embora Binswanger considere que tal equívoco possa ser considerado produtivo, visto que seus objetivos são diferentes daqueles de *Ser e tempo*, Heidegger nunca concordou com isso, como é possível perceber pela contundência de suas críticas.⁵⁴ Para

⁵⁴No prefácio de *Grundformen und Erkenntnis menschlichen daseins*, Binswanger (1993) reconhece o equívoco de ter transportado o conceito de ser-no-mundo do plano ontológico para tratar do amor enquanto uma questão antropológica, mas considera que seu objetivo é diferente daquele proposto em *Ser e tempo*, e, por isso, seu equívoco poderia ser até produtivo, o que Heidegger (2009, p. 154) contestará, visto que “o mal-entendido de Binswanger não consiste tanto em que ele quer completar o ‘cuidado’ com o amor, mas sim no fato de que ele não vê que o *cuidado* tem um sentido

o filósofo, Binswanger interpretou de forma equivocada o ser no mundo, transformando-o numa representação antropológica do *Dasein* isolada em si mesmo como sujeito, o que não pode ser considerado simplesmente um equívoco produtivo, pois acaba por restaurar o subjetivismo e o solipsismo da consciência. “Assim, facilmente passa-se a ver na interpretação ontológica fundamental do *Dasein* apenas uma caracterização ampliada e mais conveniente da subjetividade do sujeito” (HEIDEGGER, 2009, p. 227). Essa confusão elimina aquela que seria a proposta mais interessante acerca da noção de ser no mundo, a de tornar inválido o problema da representação do sujeito e do objeto, porém, em seu sentido mutilado pela *Daseinsanalyse* psiquiátrica, a dicotomia é insuficientemente superada.

Como o cuidado é visto meramente como constituição fundamental de um *Dasein* como sujeito isolado e é concebido como uma mera determinação antropológica do *Dasein*, ele se mostra, com boas razões, como uma interpretação unilateral do *Dasein*, sombria, que necessita de uma complementação através do ‘amor’ (HEIDEGGER, 2009, p. 227).

Se o cuidado fosse concebido numa perspectiva ontológica-fundamental, ele não se diferenciaria do amor, portanto, Binswanger teria distorcido a relação entre ontologia fundamental e ontologia regional. Na crítica de Heidegger, fica claro o núcleo da confusão, o qual consiste na retomada da perspectiva naturalista e do solipsismo em seu próprio esforço de ultrapassamento.

Se Binswanger pensa poder superar o ‘mal canceroso da psiquiatria’, como o chama, querendo falar na cisão sujeito-objeto, deixando ‘transcender’ uma subjetividade a partir de si em direção às coisas do mundo exterior, então, primeiro, ele não leu o meu trabalho *Sobre a essência do fundamento* ou compreendeu de modo completamente errado a ali apontada transcendência; e, em segundo lugar, ele não revela como um transcender no sentido citado

existencial, isto é, *ontológico* que a *analítica do Dasein* pergunta pela sua *constituição fundamental ontológica (existencial)* e não quer simplesmente descrever fenômenos ônticos do *Dasein*”.

poderia se dar, isto é, como uma subjetividade primária representada como imanência poderia obter a menor noção de um mundo exterior (HEIDEGGER, 2009, p. 266-267).

Como consequência, a *Daseinsanalyse* psiquiátrica estruturou sua abordagem e sua prática terapêutica com base em um problema que restou imperceptível à Binswanger. Em seu esforço para livrar a psiquiatria da dicotomia do sujeito e do objeto, a qual se revela sempre presente nas relações entre médico e consultante, uma vez que tal relação é pautada do início ao fim pela aplicação de um saber [sujeito] sobre o objeto [outro] – ainda que de um saber transcendental sobre um objeto intencional –, Binswanger restaura o prejuízo que pretendia superar.⁵⁵ Ao que tudo indica, os exageros do psiquiatra nas descrições e categorizações dos estados psicóticos se devem ao seu posicionamento ainda muito influenciado pelas filosofias da consciência de Kant e Husserl, que o levou a projetar o empírico sobre o transcendental, de maneira intelectualista.

No fundo, Heidegger considera que Binswanger foi um mal filósofo, no sentido de não se dar conta da radical diferença entre sua ontologia e a teoria da intencionalidade, e de não perceber “que a questão que se coloca em *Ser e tempo* não é colocada em Husserl nem em Kant, aliás, nunca foi colocada antes na filosofia” (HEIDEGGER, 2009, p. 155). O que se pretende demonstrar, na esteira de Heidegger, é que a limitação da teoria da temporalidade e da intersubjetividade husserliana é uma das razões do equívoco de Binswanger. O retorno aos conceitos de Husserl e à teoria do *ego* transcendental, bem como ao idealismo transcendental de Kant em suas últimas obras, deixa claro o nexos da crítica de Heidegger, porém, será a crítica de Merleau-Ponty quanto à questão da temporalidade e da intersubjetividade husserliana que favorecerá uma compreensão melhor desse equívoco denunciado nos *Seminários de Zollikon*.

⁵⁵Para Loparic (2002, p.12), com base nas críticas de Heidegger, ainda é possível ressaltar a falta de cientificidade no método de Binswanger, pois ele “nunca delinhou, de maneira razoavelmente clara, uma *matriz disciplinar* para a *daseinsanalyse*, ou seja, ele jamais explicitou os *problemas exemplares* dessa disciplina, nem o *conjunto de compromissos* teóricos, ontológicos, metodológicos e axiológicos minimamente uniforme e consistente para que se possa falar de uma disciplina psiquiátrica científica e de uma clínica científica do tipo binswangeriano”.

3.2 ESPACIALIDADE E PSICOPATOLOGIA

Tanto em Binswanger quanto em Merleau-Ponty, o espaço geométrico da ciência é somente uma forma especial da espacialidade do corpo próprio, que não se encontra nem no sujeito, nem no mundo, pois toda existência já é espacial (BINSWANGER, 1973). Para compreender o sentido dessa afirmação, é preciso voltar-se à orientação do ser no mundo, em que não se passa simplesmente de um lugar ao outro, já que o sistema de posição do campo visual é inerente ao movimento do corpo. Ainda que o corpo apareça como um objeto entre outros, o que permite afirmar que se encontra localizado espacialmente, não se pode ignorar que a própria percepção dos objetos e sua localização são possíveis somente a partir de um ponto de ancoragem, uma abertura espacial que é possível pela condição de ser um corpo e desse corpo estar no mundo. De acordo com Merleau-Ponty (1964), pensar a espacialidade do corpo coloca em questão a noção de um espaço exterior que abarcasse tudo, como em Descartes.

O espaço não é mais aquele de que fala a Dióptrica, rede de relações entre objetos, tal como o veria uma terceira testemunha da minha visão, ou um geômetra que a reconstrói e a sobrevoa; é um espaço contado a partir de mim como ponto ou grau zero da espacialidade. Eu não o vejo segundo o seu invólucro exterior, vivo-o por dentro, estou englobado nele. Afinal de contas, o mundo está em torno de mim, e não adiante de mim (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 24).

A questão do espaço, para Merleau-Ponty e Binswanger, remonta ao questionamento do espaço objetivo da ciência para dar lugar à noção de espacialidade de situação ou de um espaço orientado fundado na experiência da corporeidade. Segundo o psiquiatra, o espaço orientado significa “que ‘o eu’, por mediação de seu corpo, forma um centro absoluto de orientação, que é o absoluto em torno do qual se constitui ‘o mundo’ como meio ambiente” (BINSWANGER, 1973, p. 351). Assim, existem vários modos diferentes de vivenciar a espacialidade, desde que se renuncie a tentativa de fundar o espaço no sujeito ou no mundo e se volte para a própria espacialidade da existência enquanto ser no mundo.

Essa pluralidade das vivências espaciais foi particularmente interessante para Binswanger poder pensar as características dos mundos psicóticos, os quais eram normalmente negados como apenas erro e

ilusão frente ao sentido correto dos objetos espaciais e da experiência do corpo no espaço. É necessário, portanto, diferenciar o espaço orientado, no qual o humano se encontra como centro absoluto de orientação, do espaço homogêneo das ciências naturais, para compreender o sentido dos distúrbios espaciais. Em seu texto *O problema do espaço em psiquiatria*, Binswanger procurou realizar uma leitura da psicopatologia com base nessa distinção entre o espaço matemático incorpóreo e o espaço corporal orientado intuitivamente, que seria a condição de possibilidade da vivência de diferentes formas de espacialidade.

No caso Schneider, pesquisado por Gelb e Goldstein⁵⁶, evidencia-se que a psicopatologia classificada como cegueira psíquica está relacionada a um distúrbio da capacidade de pensar o espaço de forma abstrata e objetiva, o que revela justamente a realidade desse espaço orientado, a partir do qual o consulente realiza as tarefas normalmente. São os movimentos que dependem de uma concepção lógico-matemática do espaço que estão comprometidos. De acordo com Binswanger (1973, p. 361), o que se verifica é o comprometimento da possibilidade de movimentos na perspectiva de um espaço simbólico que se vivencia por representações e não de um espaço orientado.

Segundo Binswanger (1973), a psicopatologia precisa ser compreendida considerando essa situação antropológica fundante do espaço objetivo, pois é ela que esclarece aquilo que se evidencia pela investigação científica. Desse modo, a distinção entre espaço de percepção e espaço de percepção alucinada torna-se secundária, pois não é a comparação entre uma e outra que permite compreender as características da alucinação e da psicose. É nesse sentido que Merleau-Ponty (2009) reflete sobre o espaço do sonho, o espaço mítico ou o espaço do esquizofrênico enquanto vivências que extrapolam os limites do espaço geométrico e da consciência constituinte. A dificuldade em conferir autonomia a tais perspectivas espaciais estaria relacionada ao predomínio do pensamento objetivo e da perspectiva espacial científica, que ignoram o fenômeno da corporeidade e do espaço orientado.

Ele recusa o fato ou o real em nome do possível e da evidência. Mas ele não vê que a própria evidência está fundada em um fato. A análise reflexiva acredita saber aquilo que vivem o

⁵⁶Trata-se do mesmo caso que foi comentado por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção* e que já foi comentado no item 2.4, sobre a diferença entre o ato de pegar e de mostrar.

esquizofrênico e o sonhador melhor que o próprio sonhador ou o próprio esquizofrênico; mas; na reflexão, o filósofo acredita saber aquilo que percebe melhor do que o sabe na percepção. E é apenas sob essa condição que ele pode rejeitar os espaços antropológicos como aparências confusas do espaço verdadeiro, único e objetivo (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 342).

Ao defender o direito de cidadania dos espaços antropológicos, Merleau-Ponty afasta o prejuízo objetivista que procura reduzir a realidade apenas àquilo que é de alguma forma demonstrável empiricamente, como se não fosse possível encontrar nenhuma verdade na experiência de outrem no sonho, no mito e na loucura. Para o testemunho da consciência constituinte, tais espaços são reduzidos à mera aparência ou ilusão, já que sob o olhar objetivo há apenas um mundo possível: aquele em que as coisas aparecem de modo claro e distinto ao sujeito. Para dar crédito à análise reflexiva, seria necessário negar que alguma vez se sonhe ou se esteja louco; seria preciso uma distinção radical entre a aparência e o real, fundada em uma instância superior que possuísse a verdadeira substância do sonho, do mito e da loucura (MERLEAU-PONTY, 2009). Em outras palavras, seria necessário reduzir a existência à lógica do espaço geométrico da ciência objetiva.

Quando Binswanger e Merleau-Ponty analisam o relato esquizofrênico sobre um objeto que parece entrar em sua cabeça, fica claro o limite do pensamento objetivo que consideraria se tratar de uma experiência irreal e totalmente ilusória. Avaliando a condição de ser no mundo, é possível perceber que o esquizofrênico vive uma experiência de distorção da espacialidade da situação, em que o objeto e sua cabeça não existem como entidades isoladas. Nesse caso, de nada adiantaria tentar explicar ao doente que a percepção espacial geométrica do espaço invalida sua alucinação, pois ele não contesta o fato de que ela encontra-se alterada. A impressão do objeto como distante de si em seu estado 'normal' não interessa ao esquizofrênico, pois "não prova nada contra aquilo que sente" (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 343).

A alucinação corresponde ao estreitamento do espaço vivido, pelo qual sujeito e objeto já não se distinguem categoricamente, mas encontram-se entrelaçados, de modo a ignorar aquilo que é evidente ao pensamento objetivo. Para compreender a relação do esquizofrênico com o espaço, "não temos outro meio senão despertar em nós, em nossa

percepção atual, a relação entre o sujeito e seu mundo que a análise reflexiva faz desaparecer” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 344). As experiências expressivas, as quais se revelam presentes tanto no doente quanto no normal, somente se diferenciam por uma questão de estrutura, o que elimina a distância colocada pelo pensamento objetivo entre a experiência do absurdo e a da evidência, entre pensamento adequado e inadequado. As ilusões ou os erros da percepção convivem harmoniosamente com a evidência, visto que, constantemente, há enganos quanto às impressões sensoriais automaticamente corrigidas por um olhar mais atento; isso em função não da plena posse da consciência de si mesmo, mas do enraizamento da consciência ao mundo.

Para compreender a espacialidade psicótica, é preciso levar em consideração uma relação com o mundo que antecede os atos da consciência, uma vivência original e ambígua que faz com que a ilusão e o delírio não estejam separados da verdade. Eis o que foi demonstrado pelo estudo da noção de espaço e que se tornou tão importante para a psiquiatria. As experiências alucinatórias ou delirantes começaram a ser interpretadas de uma maneira menos distante com relação à norma e, por consequência, conduziram a compreensão dos diferentes espaços antropológicos de forma a permitir que a psiquiatria passasse a dar mais atenção para a intersubjetividade.

Conforme analisa Binswanger (2001), uma abordagem transcendental, e não apenas empírica, a qual exige mais contato com o consulente e melhor atenção ao seu discurso, bem como menos manipulação de instrumentos e de medicamentos, soa muito estranha para estudantes de medicina questionados sobre suas expectativas com relação à psicoterapia. A dificuldade dos estudantes e das abordagens clássicas da psiquiatria para compreender o espaço do esquizofrênico no sentido fenomenológico está baseada justamente na concepção espacial geométrica, que leva à distinção radical entre sanidade e loucura. Em geral, a psiquiatria, fortemente influenciada por uma abordagem naturalista, ignora aquilo que se tornou tão importante nos estudos de Binswanger, pela relação entre fenomenologia e psiquiatria, a saber, o campo intersubjetivo em que se encontram médico e consulente.

Em todas as formas de psicoterapia médica, dois humanos ficam face a face, dois humanos, de um modo ou de outro, ‘relacionam-se um com o outro em uma recíproca dependência’, dois homens, de um modo ou de outro, ‘explicam-se um ao outro’ (BINSWANGER, 2001, p. 144).

Ao ignorar a relevância da experiência intersubjetiva, a psicoterapia foi reduzida a uma prática de saberes pela qual o doente tornou-se apenas um objeto de investigação, destituído da capacidade de contribuir simbolicamente ao seu próprio tratamento. Tratava-se de uma relação com apenas uma via: a do médico em direção ao consultante, não no sentido de uma relação com o próximo, “mas como um serviço prestado a uma causa” (BINSWANGER, 2001, p. 144). Enquanto abstração científica, o psíquico não parece mais ser uma pessoa, mas apenas o objeto de atuação de um saber que deixa de lado a dimensão existencial e intersubjetiva, a qual deveria ser prioritária na compreensão da psicopatologia. Assim, para compreender a modalidade da existência esquizofrênica e sua vivência espacial, é preciso admitir que “a consciência mítica ou onírica, a loucura, a percepção, todas elas em sua diferença não estão fechadas em si mesmas, não são ilhotas de experiência sem comunicação e de onde não se poderia sair” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 345).

De acordo com Merleau-Ponty (2009), não se trata de deixar de investigar as semelhanças e diferenças entre as diferentes perspectivas espaciais, mas fundá-la de modo diferente do racionalismo clássico, renunciando a pressuposição do observador universal para fundar a unidade da experiência. O problema é que Merleau-Ponty, ao menos até a *Fenomenologia da percepção*, assim como Binswanger, procurou fundar tal unidade numa forma ainda solipsista da consciência. Contudo, enquanto Merleau-Ponty se deu conta desse problema e abriu sua filosofia para novos horizontes, além do que a fenomenologia de Husserl permitia ir, Binswanger permaneceu condicionado às armadilhas da atitude reflexiva e ao pensamento objetivo.

Os discursos de Binswanger e de Merleau-Ponty sobre a questão exigiam um desprendimento maior da ideia de consciência herdada de Husserl e um aprofundamento da noção de *Lebenswelt*, pois o mundo da vida husserliano seria ainda “um mundo de coisas, quer dizer, entidades definidas, determinadas, idênticas a elas mesmas, sendo de direito o objeto de um saber exaustivo, em suma, acessíveis segundo seu *ideos*” (BARBARAS, 1998, p. 67). Daí a necessidade de um recuo mais acentuado à carnalidade do mundo, a fim de procurar ultrapassar a idealidade da reflexão, tendo por base uma nova ontologia⁵⁷. Um dos

⁵⁷No entanto, será preciso avaliar com certo cuidado a discussão sob esse ponto de vista ontológico, a partir do qual as clivagens da consciência e da natureza, do sujeito e do objeto, do sentiente e do sentido estariam completamente

elementos importantes dessa nova ontologia é justamente a crítica de Merleau-Ponty à questão da temporalidade e da intersubjetividade em Husserl, algo que não foi acompanhado por Binswanger, comprometendo, assim, sua fenomenologia das psicoses.

3.3 GÊNESE CONSTITUTIVA DO TEMPO E SUBJETIVIDADE

Os vários casos analisados em *Melancholia e mania*, assim como em *Delírio*, que são as duas últimas obras de Binswanger, demonstram seu esforço em delimitar e diferenciar as formas existenciais do *Dasein* psicótico, que haviam sido trabalhadas em seus estudos anteriores sobre a esquizofrenia, pois a analítica heideggeriana do *Dasein* não permitia compreender as características e peculiaridades dos diferentes estados psicóticos. Passa a ser necessário realizar um retorno a teoria do *ego* transcendental de Husserl, a fim de permitir diagnósticos e abordagens terapêuticas mais precisas do ponto de vista das definições e conceitos, pela investigação das condições de possibilidade dos mundos psicóticos.

Considerando a constituição do *ego* puro como condição de possibilidade de um mundo próprio e da aparição do tempo à consciência, as classificações dos comportamentos psicóticos propostas por Binswanger em suas últimas obras são frutos da tentativa de descrição do campo transcendental, em sua relação com o empírico. Sua pretensão está relacionada à tentativa de detectar na experiência vivida pelo psicótico a forma como seu mundo se organiza temporalmente, não apenas em seu sentido antropológico como nos estudos da esquizofrenia, em que a influência de Heidegger se fazia mais presente, mas sobretudo pela fenomenologia genética de Husserl.

superadas. Assim, é necessário atentar para a questão levantada por Barbaras (2008) na passagem do conceito de corpo próprio para o conceito de carne do mundo, como um desvio equivocado de Merleau-Ponty, relacionado à passagem do ôntico para o ontológico, o que teria levado o filósofo a cair no mesmo problema das filosofias da consciência que pretendia superar. De qualquer forma, entende-se que o caminho apontado por Merleau-Ponty, em sua radicalização do *Lebenswelt* para a análise do problema do outro, pode ser interessante para a fenomenologia psiquiátrica, principalmente se forem levados em consideração as contribuições de Barbaras para levar adiante as investigações fenomenológicas sobre a questão do *a priori* da correlação e de sua condição de possibilidade. “Se interrogar sobre o sentido e a possibilidade da fenomenologia leva, portanto, a interrogar o sentido e a possibilidade desse *a priori*, a colocar em questão, por assim dizer, o *a priori* desse *a priori*” (BARBARAS, 2013, p. 07).

Em suas últimas obras, Binswanger não tratou apenas de descrever as características dos mundos psicóticos com base nas distorções das formas existenciais do *Dasein* humano, mas de compreender como esses mundos são possíveis, “em outros termos, de estudar os momentos estruturais (*Aufbaumoment*) constitutivos desses mundos e de derivar as diferenças constitutivas, determinantes para sua constituição” (BINSWANGER, 1987, p. 20). Por meio da investigação do *ego* transcendental, Binswanger pretendeu compreender os fundamentos da experiência do mundo psicótico, ou seja, qual seria a condição que torna possível a experiência temporal radicalmente diferente, e porque a intersubjetividade resta comprometida.

Nessa perspectiva, as psicoses são concebidas a partir da falha na constituição do *ego* e do *alter ego*, o que remete à desestruturação temporal da consciência. O problema está no modo como se realizam as sínteses retencionais, ou seja, ao modo como a consciência organiza a reapresentação do passado no presente e a projeção do futuro. A explicação para a possível existência dos mundos psicóticos foi buscada na investigação detalhada acerca dos processos intencionais da gênese temporal da consciência. O que se manifesta pelo comportamento no plano empírico da experiência vivida na psicose estaria relacionado ao modo como transcendentalmente se constitui o *ego* em sua temporalidade. A falha na gênese constitutiva temporal da consciência faria com que o *ego* transcendental não se auto constituísse de forma plena, comprometendo, por consequência, a constituição do *alter ego*, o que seria compensado com suplências na forma de alucinações e delírios, como que para forjar o *ego* transcendental. Conforme se pode perceber em *Melancholia e mania*, os processos psicóticos são explicados com base na falência da gênese constitutiva e na distorção da organização da experiência sensível e de outrem que daí decorrem.

Retomando as teses de Husserl nas *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*, Binswanger (1987) considera que as psicoses estariam relacionadas ao modo como opera a intencionalidade da consciência, no que diz respeito à constituição do tempo, de si e de outrem em seus estados alterados. Contudo, apenas do ponto de vista de alguma consciência prévia, que não fosse ela própria constituída paralelamente ao tempo é que se poderia fixar a norma diante da qual se realizaria uma fenomenologia das psicoses. Eis o que o idealismo husserliano e o predomínio da subjetividade constituinte possibilitaram à *Daseinsanalyse* psiquiátrica, mas que se revelará como algo problemático do ponto de vista do reconhecimento da alteridade.

Em Binswanger (1987), os comportamentos psicóticos são compreendidos como falências na gênese constitutiva do tempo, ou seja, a partir do fracasso no processo intencional pelo qual é possível a aparição da consciência para si mesma, de outrem e das coisas no tempo. São as sínteses temporais da consciência que se encontram distendidas ou não se oferecem para a consciência, gerando confusão na apresentação do mundo e do *alter ego*. O problema é que o psiquiatra distingue entre a melancolia e mania, tendo por base uma perspectiva serial do tempo e a inflação do tempo presente, justamente num sentido que foi criticado por Merleau-Ponty em Husserl. Sem a descrição dos horizontes temporais da consciência como pontos em uma linha, que se faz privilegiando de algum modo o presente atual, não é possível Binswanger classificar as psicoses.

Esta será a questão central para a avaliação dos limites da *Daseinsanalyse* psiquiátrica. Antes, porém, é necessário retomar alguns elementos importantes das teses de Husserl sobre o fenômeno da sucessão temporal e da percepção da duração nas *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*. Segundo Husserl (1983), no fluxo da consciência imanente constitutiva do tempo, realiza-se uma autoaparição, a partir da qual o próprio fluxo pode ser necessariamente captado em seu fluir. Dessa forma, a aparição do fluxo constitutivo do tempo para a consciência denota a preexistência de uma subjetividade absoluta, um *ego* puro, sem o qual a aparição seria impossível.

Mas certamente podemos e devemos dizer: uma certa continuidade de aparição, a saber, a que é fase do fluxo constitutivo do tempo, *pertence* a um agora, a saber, ao que ela *constitui*, e pertence a um antes, a saber, enquanto ela *é* (não podemos dizer: era) constitutiva para o antes. Mas não é o fluxo uma sucessão, não tem ele então um agora, uma fase actual [sic] e uma continuidade de passados agora conscientes das retenções? Não podemos dizer senão: este fluxo é qualquer coisa que nós nomeamos assim *a partir do constituído*, mas ele não é temporalmente 'objetivo'. É a *subjetividade absoluta* e tem as propriedades absolutas de algo que se designa *metaforicamente* como 'fluxo', que brota de um ponto de actualidade [sic], de um ponte-fonte primitivo, de uma 'agora', etc. Na vivência de actualidade [sic],

temos o ponte-fonte primitivo e uma continuidade de momentos de ressonância (HUSSERL, 1983, p. 101, grifo do autor).

O *ego* puro de Husserl remete a essa unidade fundamental do tempo, a partir da qual seria possível explicar a vivência intencional da duração da percepção. Sem essa unidade fundamental “as sensações desaparecem com os estímulos que as causam: teríamos então uma sucessão de sensações sem o pressentimento de um decurso temporal” (HUSSERL, 1983, p. 21). Ao escutar uma música, por exemplo, não seria possível captar sua unidade harmônica fundamental, pois a parte que foi escutada em um instante presente, ao tornar-se passado, perderia sua conexão com o momento atual, ou seja, não haveria o sentido da duração.

[...] nós não teríamos mais qualquer recordação do ser passado (*Gewesensein*) da anterior; nós teríamos, em cada momento, apenas consciência do agora mesmo produzida e nada mais. Mas também um perdurar das sensações já produzidas ainda não nos ajudaria a chegar à representação da sucessão. Se, no caso de uma sucessão de sons, os anteriores se conservassem tal como eram enquanto, ao mesmo tempo novos e novos soassem, teríamos então uma soma simultânea de sons, mas nenhuma sucessão de sons na nossa representação. Em face do caso de todos esses sons soarem ao mesmo tempo, nenhuma diferença subsistiria (HUSSERL, 1983, p. 21-22).

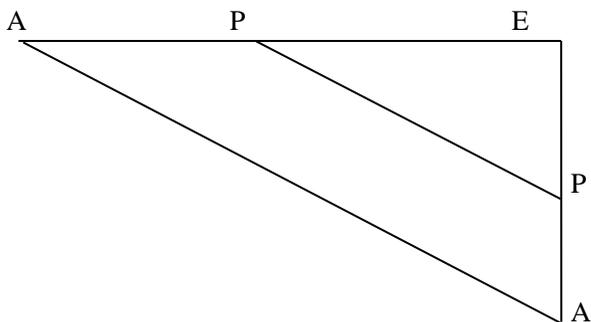
Embora Husserl reconheça o mérito de Brentano em desenvolver uma teoria sobre a intimidade entre o tempo e a consciência, na medida em que se supõe todos os momentos vividos como estando presentes simultaneamente na consciência, ele considera que o autor de *Psicologia do ponto de vista empírico* fracassa e coloca em questão o próprio sentido da duração. O equívoco de Brentano encontra-se na afirmação de uma identidade entre o tempo e a consciência, no sentido de que as vivências intencionais seriam imanentes à consciência no presente, pois desse modo não seria possível a percepção da duração.

Dessa forma, a teoria de Brentano não apenas negaria a percepção da duração, como também a própria duração da percepção, visto que “a consciência de objeto encerra em si, na instantaneidade, os

diferentes momentos temporais” (MOUTINHO, 2004, p. 31). Para que possa haver a representação do tempo sem que os instantes vividos se percam no passado ou se apresentem todos simultaneamente à consciência, é preciso que se retenha o passado de forma inatual, ou seja, os objetos intencionais precisam ser analisados como transcendententes em relação aos atos da consciência. Esses conteúdos inatuais servem, então, como mediação entre os conteúdos imanentes e os atos atuais, fazendo com que seja possível a percepção da duração, bem como a duração da percepção.

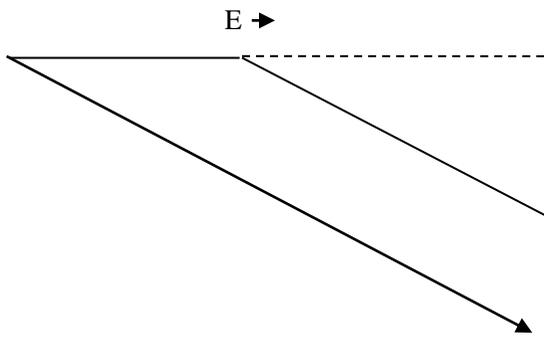
No fenômeno do decurso temporal da consciência, cada vivido atual encontra-se sempre conectado a vários outros instantes vividos que se escoaram em direção ao passado. Cada escoamento temporal não se perde no passado e nem está presente simultaneamente à consciência, como Husserl (1983) explica por meio de seus diagramas do tempo:

Figura 1 - Diagrama do tempo I



Fonte: HUSSERL (1983)

Figura 2 - Diagrama do tempo II



Fonte: HUSSERL (1983)

Sendo que:

- AE. Série dos instantes presentes;
- AA'. Escoamento;
- EA'. *Continuum* de fases (Instante presente com horizonte de passado);
- E→. Série dos agoras eventualmente preenchidos com outros objetos.

Os diagramas representam o fenômeno do decurso temporal, a série contínua das mutações constantes que se constitui como uma unidade inseparável. Não se trata, portanto, de pensar o decurso como uma série sucessiva de pontos lineares, como se cada momento que se tornasse passado perdesse o contato com o agora atual, pois, para cada agora atual, existe um agora passado que escoar de forma contínua sem que um ponto no tempo se confunda com o outro. Segundo Husserl (1983, p. 42), “cada fase posterior de escoamento é ela mesma uma continuidade, e uma continuidade em crescimento constante, uma continuidade de passados”. Para cada ponto da duração, estende-se, na forma do escoamento temporal, a série contínua dos horizontes passados que se aprofundam.

Afastando-se de Brentano e da ideia de que a sucessão temporal seja percebida em função da simultaneidade da consciência aos distintos momentos que a caracterizam, Husserl considera que a percepção da duração e dos objetos temporais se dá em função de uma continuidade

de fases, por meio da qual, para cada fase atual, ilustrada pela linha horizontal, exista um momento correlato inatual. As linhas transversais procuram representar os modos de escoamento dos vividos atuais que fluem a cada modificação evidenciada pela linha horizontal. Desse modo, “ao entrar em cena um agora sempre novo, muda-se o agora em passado e, com isso, toda a continuidade de decurso dos passados dos pontos precedentes se move para baixo, uniformemente para a profundidade do passado” (HUSSERL, 1983, p. 42). O gráfico, portanto, explica de que forma o passado pode continuar escoando e se doando como perfil ao que ele já havia sido enquanto instante atual. Cada instante se torna um ponto-fonte (*Quellpunkt*) que se reapresenta à consciência como *continuum* de retenções e retenções de retenções (MÜLLER-GRANZOTTO; MÜLLER-GRANZOTTO, 2012b). É o fenômeno da retenção que tornará possível para a consciência perceber a duração, visto que as sínteses intelectuais que caracterizam os modos de escoamento e retomada do passado se apresentam como virtualidades possíveis em face do instante atual.

Cada instante que se tornou antigo mantém um vínculo com a atualidade do tempo presente, no sentido de um escoamento que, por mais longínqua que seja sua ligação com a atualidade da situação, permanece de algum modo como presente. Isso significa que cada instante vivido não desaparece com a emergência do instante seguinte, mas se doa como perfil ao instante ulterior, constituindo uma ‘calda de cometa de retenções’. Conforme Husserl (1983), toda percepção se caracteriza por uma espécie de protoimpressão, a qual, por sua vez, se define como um *continuum* retencional, pois cada ponto posterior é retenção para o ponto anterior. Esses conteúdos retencionais não são de forma alguma objetos intencionais e não se encontram disponíveis na consciência, mas, justamente, se constituem como doações originárias ao agora atual, permitindo que os objetos possam ser percebidos no tempo. Contudo, é importante notar, conforme a segunda figura, que o fluxo temporal se projeta de forma contínua para além do último agora atual, constituindo um horizonte protensional, uma espécie de projeção imaginária do fundo de retenções que possibilita o sentido de futuro.

Pensando a continuidade da percepção do som de uma melodia, Husserl (1983, p. 51) explica que “a apreensão do agora que aparece, do som ‘quase que’ agora ouvido, funda-se a memória primária do som como que ouvido mesmo agora e a expectativa (protensão) do que está para vir”. O que Husserl descreve é o halo temporal que conecta as diferentes dimensões do tempo na unidade transcendental, a partir da qual o objeto intencional poderá ser constituído. Segundo Müller-

Granzotto e Müller-Granzotto (2012b, p. 65), “amparada no *continuum* de instantes retidos, a consciência pode, a cada instante, distinguir entre o que é atual, passado ou porvir”. Existe, portanto, uma doação originária do tempo, relacionada aos horizontes retencionais e protensionais, os quais se oferecem por perfis na modulação da experiência dos objetos no tempo agora.

Trata-se da copresença dos instantes vividos que se constituem como modo de visar, ou seja, como intencionalidade; entretanto, como é possível para a consciência dar-se conta da unidade do fluxo temporal? Para explicar isso Husserl (1983) distingue entre intencionalidade transversal (*Querintentionalität*) e intencionalidade longitudinal (*Längsiintentionalität*), demonstrando como a consciência é capaz de perceber a duração ao mesmo tempo em que faz parte dela. É preciso pensar num tipo especial de intencionalidade, que possa explicar não apenas o decurso temporal da consciência enquanto fluxo, mas também a apreensão do fluxo, de modo a não pressupor o presente como um ponto fixo, a partir do qual se constituiria a unidade temporal. No fluxo da consciência “se constitui, por exemplo, a unidade de uma duração de som, mas ele próprio constitui-se por sua vez como unidade da consciência da duração do som” (HUSSERL, 1983, p. 105).

Trata-se, portanto, de duas funções realizadas por duas intencionalidades distintas, mas que estão profundamente relacionadas. Por meio da intencionalidade transversal, “a consciência sustenta o fluxo das impressões iniciais porque passou, mantendo-o vivo, ainda que de maneira progressivamente modificada e, por essa razão, destinada ao esquecimento” (MÜLLER-GRANZOTTO; MÜLLER-GRANZOTTO, 2012b, p. 67). Embora tenha papel auxiliar, ela desempenha função bastante importante, para que o fluxo do tempo possa aparecer à consciência como unidade, uma vez que fornece os horizontes retidos e protendidos, a partir dos quais será possível para a intencionalidade longitudinal compartimentar as diferentes retenções.

A dupla direção intencional da retenção nos põe diante do nível último da constituição temporal, pois visa o constituído - o objeto temporal imanente - e o constituinte - o próprio fluxo da consciência. Com isto, as duas direções intencionais formam uma unidade: a primeira direção constitui o tempo imanente, a segunda direção se constitui como forma da consciência constitutiva do tempo. A unidade de constituinte e constituído mostra como necessário que o fluxo

absoluto de alguma forma apareça (THOMÉ, 2008, p. 27).

Quanto mais a intenção originária se escoia na profundidade do tempo e amplia a sua extensão, mais distantes do agora atual encontram-se as retenções que se sobrepueram umas às outras no decurso do tempo. Assim, de acordo com Husserl (1983, p. 111), “desponta a consciência do ‘paulatinamente alterado’, da distância crescente no fluxo da constante identificação”. E é justamente essa capacidade de reconhecer a alteração e a mudança que leva a pressupor a existência de uma unidade fundamental. Contudo, tal unidade não é a de um ponto encerrado em algum lugar do tempo, mas sim a do campo de presença (*Präsenz*), a partir do qual os diferentes fluxos intencionais encontram-se imbricados.

Trata-se de um tipo de sistema de articulação entre os vividos que não é realizado por um eu pensante e pela atitude categorial, mas se caracteriza pelo movimento passivo da consciência, tornado possível pelo que o filósofo chama de intencionalidade operante (*Fungierende Intentionalität*). Intencionalidade operante seria, então, esse processo marcado por uma passividade fundamental, em que não há o protagonismo do *ego* na constituição temporal, pois se refere à maneira como o mundo é doado para a consciência, no sentido de uma forma, ou essência, que se constituirá como um modo de visar as coisas. Algo como um fundo retido de inaturalidades que conecta os vividos que se tornaram passado com o vivido presente, doando-se à experiência atual como uma forma a ser preenchida por um ato intencional.

Para Husserl (1983), essa estrutura de funcionamento da consciência, caracterizada como intencionalidade operante, é o que permite, por exemplo, a recordação involuntária, pois, se o passado fosse apresentado ao presente por meio de uma representação, esta não poderia ocorrer. É preciso que o agora se una ao passado de modo instantâneo e simultâneo para tentar explicar o fenômeno de certos vividos antigos que simplesmente aparecem na consciência. Em outras palavras, “o passado não existe na consciência, mas para a consciência, que na direção dele pode se transcender” (MÜLLER-GRANZOTTO; MÜLLER-GRANZOTTO, 2007, p. 59). A constituição temporal da consciência e a constituição do objeto temporal, por meio da intencionalidade operante, tornam possível o ato significativo da consciência, ou seja, a vinculação do predicado ao sujeito de modo categorial. A intencionalidade de ato se caracteriza pela apercepção dos

vivididos intuitivos da consciência por ela mesma, de modo a poder diferenciá-los e relacioná-los através de uma atividade predicativa.

Assim, é preciso distinguir a dimensão que constitui a própria consciência como tempo e o objeto temporal que ela visa de forma passiva, da aparição do tempo como unidade e do objeto temporal como algo que pode ser predicado. De acordo com Husserl (1983, p. 157), às vezes a consciência está voltada “para o objeto que aparece; outras vezes, um olhar objetivante está dirigido para as cadeias dos próprios modos, posso percorrê-la repetidamente na recordação e esta cadeia tem como tal a sua unidade”. Isso não significa que os objetos categoriais sejam ocorrências distintas das vivências intuitivas, pois eles também dizem respeito aos modos de doação do mundo, porém, em suas relações de mútua remissão, no sentido de desdobramentos sobre seus próprios vivididos.

Como consta nas *Meditações metafísicas* de Husserl, a gênese constitutiva da consciência pode ser distinguida em passiva, conforme a descrição dos fluxos na intencionalidade operante, e ativa, para tratar daquela constituição na qual a atividade do ego se evidencia pela intervenção no fluxo, “como fator que engendra, cria e constitui com a ajuda de atos específicos dele” (HUSSERL, 2001, p. 95). De qualquer forma, é o tempo enquanto subjetividade absoluta que torna possível sua autoaparição para a consciência, por meio da intencionalidade. O que a distinção entre os aspectos passivos e ativos da gênese constitutiva da consciência coloca em evidência é a diferença entre as objetividades relativas à constituição do tempo e as objetividades que se constituem no tempo, entretanto, ambas dependem de uma unidade fundamental, ou seja, do ego puro. Nesse sentido, o interesse de Binswanger na gênese constitutiva da consciência e sua explicação para os sintomas delirantes e alucinatórios dos consulentes psiquiátricos encontram-se marcados pela perspectiva husserliana da intencionalidade operante, visto que é a falência nesse domínio que explica os estados alterados nas psicoses.

3.4 DASEINSANALYSE E TEMPORALIDADE

Para Husserl, diferentemente de Brentano, os objetos intencionais não são imanentes à consciência, uma vez que diferem dos atos. Eles são, portanto, transcendentem na medida em que não existem como realidades, mas apenas como idealidades apresentadas à consciência. Assim, a tarefa da fenomenologia consistiria em descrever os objetos intencionais transcendentem, ou seja, “os modos de doação do mundo [como domínio de inatualidades que se oferecem como essências] para a

consciência, e por cujo meio ela se liga a outras consciências e ao vindouro” (MÜLLER-GRANZOTTO; MÜLLER-GRANZOTTO, 2007, p. 73). Essa perspectiva despertou o interesse de Binswanger, visto que, para ele, a psicose se caracterizaria pela perda da relação intersubjetiva, justamente em função do comprometimento da gênese constitutiva do tempo e, por consequência, desses modos de doações originários.

Tratava-se de ir além dos dados objetivos que transparecem no campo da clínica pela fala do consultante, para compreender a constituição de seu mundo, enquanto condição de possibilidade de seus comportamentos e discursos desviantes. Com base na investigação transcendental os dados objetivos dos diferentes diagnósticos poderiam ser compreendidos, ou seja, por meio da comparação das estruturas existenciais do *ego* transcendental na consciência normal e na consciência mórbida. Considerando as análises precedentes sobre os discursos da *Daseinsanalyse* psiquiátrica de Binswanger, principalmente sua classificação das psicoses com base em distorções de temporalidade, evidencia-se uma compreensão comparativa com relação ao que é considerada uma gênese constitutiva ‘normal’ do fluxo da consciência.

Tendo em vista que a fenomenologia de Husserl é um método fundado no *ego* transcendental, e que a psiquiatria fenomenológica de Binswanger retém e utiliza-se desse conceito em sua fenomenologia das psicoses, a pergunta que se coloca é justamente a da validade dessa pretensão. Quanto à sua possibilidade, parece realmente não haver dúvidas, uma vez que a fenomenologia se oferece como método de investigação da gênese constitutiva do *ego*, do mundo e de outrem, a partir da estrutura temporal da consciência e de sua realidade ficcional, permitindo conceber os estados alterados da consciência para além de sua antinomia com a razão.

Binswanger considera que a fenomenologia oferece as condições para pensar o objeto percebido além da pura e simples objetividade, que ignora a maneira pela qual o sujeito, de forma particularmente subjetiva, percebe o objeto. Para o psiquiatra, enquanto saber sempre provisório, o papel da fenomenologia para a psiquiatria é evidenciar “o objeto de observação da maneira mais intuitiva (*Anschaulich*) possível, e de lhe conduzir, assim, tão próximo e claro quanto possível ao olhar espiritual (*Geistig*) do observador” (BINSWANGER, 1971, p. 79). Trata-se, portanto, de dirigir a atenção para um tipo de experiência do objeto que não corresponde necessariamente ao seu aparecer espacialmente localizado e fragmentado em inúmeras partes, mas que visa uma relação mais original e espiritual (*Geistig*) do objeto em questão.

Um exemplo seria a experiência da arte, por meio da qual o artista expressa algo com relação ao objeto, que passa despercebido ao olhar científico. Isso não significa “que a análise fenomenológica seja um tipo de intuição artística puramente subjetiva” (BINSWANGER, 1971, p. 79), mas apenas que é preciso reconhecer o conhecimento intuitivo como elemento fundamental para compreender como o objeto pode aparecer para o sujeito, ou ainda, como essa aparição pode ser constituída de modo alterado, como no caso das alucinações e delírios. Ao suspender o juízo pela *epoché* fenomenológica, evitando assim a obviedade do mundo presente na atitude natural e na abordagem científica, Husserl concede ao universo da ficção outra perspectiva além de simplesmente algo imaginário, irreal, ilusório, etc. A relação eu-outrem é pensada por Husserl de forma indireta, ou seja, intermediada por essa ficção, uma espécie de intenção sem objeto específico, que não faria sentido para o pensamento objetivo. Segundo Husserl (2006, p. 154), é possível dizer “que a ficção constitui o elemento vital na fenomenologia, bem como de todas as ciências eidéticas, que a ficção é a fonte da qual o conhecimento das ‘verdades eternas’ tira seu alimento”. Isso porque se trata de uma esfera nova e infinita da existência, em que para cada tipo de experiência real, sucedem-se e prolongam-se possibilidades infinitas.

A cada tipo de experiência real e aos modos gerais de sua especificação – percepção, retenção, lembrança e outros – corresponde também uma ficção pura, uma ‘quase experiência’, que possui modos de especificações paralelos (percepção, retenção, lembrança, fictícios). Assim sendo, estamos no direito de nos ater àquilo que existe também no domínio da possibilidade pura (representação pura ou imaginação), uma ciência especial de ordem apriorística cujos julgamentos baseiam-se não em realidades transcendentais, mas em possibilidade apriorísticas, e que assim sendo prescreve regras, a priori, a essas realidades (HUSSERL, 2001, p. 46).

Dessa forma, a fenomenologia poderia oferecer à psiquiatria a abordagem metodológica que a fundamentasse como ciência segura e verdadeira, pois favoreceria a compreensão dos fundamentos apriorísticos essenciais do mundo psicótico em sua relação com a evidência empírica das manifestações comportamentais

correspondentes. Habituada a refletir sobre uma realidade que está além dos domínios do *ego cogito*, no sentido daquilo próprio que o constitui enquanto gênese passiva por meio da intencionalidade operante, Husserl abre os horizontes da investigação científica naturalista da consciência para o fato de que o objeto intencional distingue-se do objeto da ciência. A noção de um objeto que exista em si, para uma consciência, compromete o estudo das realidades expressadas pelos consulentes psiquiátricos nas alucinações e delírios, visto que os condiciona simplesmente ao âmbito da desrazão, conforme se inviabiliza a correspondência entre a realidade objetiva do mundo e o que se passa na consciência psicótica.

Considerando a noção de intencionalidade e a constituição do objeto intencional de modo a enriquecer as possibilidades e variantes daquilo que seria um objeto para o sujeito, a fenomenologia foi de fato fundamental para que a ficção vivenciada nos estados psicóticos deixasse de ser considerada apenas um equívoco ou uma experiência falsa. Isso se explica pelo próprio espaço que a ficção ocupa em toda a estrutura de investigação do método fenomenológico quanto ao modo de existência do *ego* transcendental, tanto para a consciência em sua vivência normal quanto nos estados alterados. É nessa perspectiva que se insere a expressão de Tatossian (2006, p. 23), de que as psicoses “são por excelência o objeto da fenomenologia”, pois ela se dedica justamente a compreender o que, por meio do naturalismo ou do psicologismo, se revela como sendo impossível de explicar, ou seja, a condição de possibilidade das próprias análises causais e associacionistas.

Reforçando a argumentação com respeito à relevância da fenomenologia para a psiquiatria, Binswanger (1971) ressalta que tudo aquilo que se manifesta na dimensão empírica encontra um correspondente transcendental na forma de uma essência sem existência real. Assim, a fenomenologia poderia ajudar a entender a essência dos mundos psicóticos, ou seja, a realidade que fundamenta os distúrbios psiquiátricos, e auxiliar a psiquiatria no tratamento da psicose. Tratar-se-ia de tentar favorecer ao consulente a constituição de seu próprio *ego*, que se encontra falhada ou que não se apresenta, de modo a possibilitar a constituição autêntica do *alter ego* e o retorno às vivências do mundo compartilhado intersubjetivamente.

Ao escutar a expressão de uma pessoa em estado psicótico, que não faz nenhum sentido ao médico, o mesmo pode ser levado a emitir um juízo sobre o quadro clínico do consulente de maneira objetiva, por comparação entre o que seria um discurso coerente e um discurso

incoerente. O modo de linguagem bizarro, por exemplo, seria uma característica própria da esquizofrenia, o que eliminaria uma investigação menos objetiva e mais profunda. Segundo Binswanger (1971), agindo assim, o psiquiatra concluiria sobre o caso de maneira reducionista e subordinada ao atos de pensamento objetivos, acabando por excluir a alucinação e o delírio da participação no campo da verdade e da significação.

Estando completamente absorto nas possíveis significações lógicas sobre o discurso ilógico do discurso psicótico, o psiquiatra estabelece um claro distanciamento entre sujeito e objeto, por meio da qual a experiência intersubjetiva se torna cada vez mais comprometida, pois o psiquismo de outrem passa a ser apenas um objeto em si para a consciência enquanto para si. No texto de 1922, *A fenomenologia*, Binswanger (1971) exemplifica essa situação comentando uma abordagem intelectualista do comportamento autista, que busca explicações a partir de descrições objetivas dos sintomas, baseadas principalmente em seu isolamento do mundo compartilhado. Procedendo desse modo, ao tentar enumerar todas as propriedades do autismo com base no pressuposto de que o autista não quer ser tocado pelo mundo exterior, ou que ele reage de forma inadequada às demandas oriundas do exterior, o psiquiatra percebe diante de si um objeto de investigação. Em outras palavras, “nós não o vemos diante de nós” (BINSWANGER, 1971, p. 108).

É certo que uma característica fundamental da psicose é a perda da referência do mundo comum, porém, quando o psiquiatra se coloca na posição do observador distanciado, objetivando a narrativa alucinatoria ou delirante na perspectiva de uma teoria predeterminada qualquer, compromete-se ainda mais a intersubjetividade. Em Binswanger, ser psiquiatra está relacionado diretamente à questão do encontro com outrem, o que só é autenticamente possível se os transtornos psiquiátricos forem compreendidos de uma perspectiva antropológica mais abrangente, aberta a infinitas possibilidades de ser e agir, ou de alucinar e delirar. Em vez de reduzir a alteridade radical de outrem à formulação própria do saber psiquiátrico vigente, é preciso considerar que “encontro e compreensão mútua caracterizam o terreno e o fundamento para tudo isso que pode ser considerado como sintoma mórbido” (BINSWANGER, 1971, p. 47).

O interesse de Binswanger, portanto, está profundamente relacionado ao reconhecimento da alteridade de outrem na psicose e, nesse sentido, ao problema fenomenológico da gênese constitutiva. Diferentemente da visão intelectualista sobre o autismo, que descreve o

fenômeno comportamental de um ponto de vista próprio ao que seria considerado normal, a fenomenologia se aprofunda na vivência intuitiva interior e subjetiva da consciência. Ela procura suspender os conceitos utilizados pelo psiquiatra para descrever os sintomas autistas, fixando-se na essência daquilo que se manifesta em sua originalidade. Segundo Coulomb (2009, p. 19), Binswanger interroga-se sobre “a possibilidade de uma compreensão do outro, para o qual a experiência parece radicalmente diferente da minha. É o fenômeno ‘outrem’ que está aqui em questão. O que pode significar conhecer a loucura de outrem?”.

Partindo da investigação transcendental das condições de possibilidade do mundo objetivo, seria possível esclarecer as características do mundo vivido pelo consulente psicótico na medida em que se joga luz sobre os aspectos desviantes da gênese constitutiva do tempo, que o impedem de ter uma vivência autêntica de si mesmo e de outrem. Assim, o sentido mais profundo da psiquiatria fenomenológica de Binswanger, o qual permeou toda a sua obra, é o da constituição de outrem na psicose, tendo por base a doutrina husserliana transcendental do tempo. Em suas últimas obras, o psiquiatra dedica-se a compreender as possíveis falhas da constituição temporal do *ego* psicótico, as quais acarretariam, por consequência, problemas respectivos relacionados à constituição do *alter ego*. A questão que se impõe é sobre a validade teórica e ética das teses de Binswanger, referentes à análise transcendental dos vários quadros psicóticos e ao tipo de abordagem que ele propõe em termos de tratamento.

Trata-se de investigar a fidelidade do psiquiatra com relação ao que ele mesmo se propõe, a saber, uma fundamentação teórica e científica para a psiquiatria que não coloque em cheque a alteridade de outrem. De fato, “sua perspectiva é desde o princípio não solipsista e aberta ao outro, que é preciso compreender e cuidar” (COULOMB, 2009, p. 19); contudo, embora essa seja sua perspectiva, seria possível afirmar que a *Daseinsanalyse* psiquiátrica, preserva o cuidado necessário para com a alteridade que se procura compreender e tratar? Em outras palavras, sendo mais específico quanto ao que se pretende avaliar, seriam a estrutura temporal da consciência e a intencionalidade operante as chaves para uma fenomenologia das psicoses, nos moldes que desenvolveu Binswanger? De que forma a questão do tempo e a da alteridade em Merleau-Ponty respondem a essas perguntas?

3.5 TEMPORALIDADE E ALTERIDADE

Observando que a *Daseinsanalyse* psiquiátrica de Binswanger está diretamente relacionada à teoria do *ego* transcendental e da constituição do *alter ego* de Husserl, na medida em que visa analisar sua gênese temporal e os processos intencionais que caracterizam a psicose, interessa nesse momento verificar qual é o elemento problemático da abordagem. Tomando por base a maneira pela qual Merleau-Ponty reconstrói a concepção transcendental da gênese constitutiva do tempo de Husserl, será possível demonstrar os limites da teoria de Binswanger com relação a pretensão de descrever a operacionalidade transcendental da consciência psicótica.

O problema, que será o mesmo entre Husserl e Binswanger, consiste na compreensão da temporalidade e da consciência da temporalidade pressupondo a unidade fundamental do *ego* puro, não no sentido de uma unidade fixada em algum ponto no espaço e no tempo, mas a unidade do próprio fluxo e dos horizontes intencionais que o perpassa. De qualquer forma, sob o olhar de Merleau-Ponty, a compreensão da gênese constitutiva da temporalidade, da subjetividade e da intersubjetividade transcendental prescinde da noção husserliana de *ego* puro, pois o próprio fluxo constitui a si mesmo o sem que para isso seja necessário um ato da consciência. Nesse sentido, não há necessidade de pressupor uma operação da consciência que seja originária na percepção do tempo, de si mesmo e de outrem, visto que isso comprometeria a própria compreensão da consciência como fluxo temporal.

Em *Melancholia e mania*, a análise da gênese constitutiva do tempo nos estados alterados da consciência está centrada na questão da intersubjetividade, visando demonstrar de que forma a modificação ou falência do *ego* transcendental compromete a experiência autêntica do mundo compartilhado. Nesse sentido, a investigação acerca da gênese constitutiva do tempo deve conduzir diretamente “ao interior do problema da intersubjetividade e, desse modo, do mundo comum” (BINSWANGER, 1987, p. 71). O que se evidencia na dimensão empírica do comportamento dos consulentes, seja na melancolia, seja na mania, está relacionado diretamente a falências na estrutura intencional da consciência temporal, que precisam ser compensadas pelas alucinações e delírios, tornando problemática a percepção de outrem. De acordo com Binswanger (1987), o melancólico se volta para o próprio mundo, enquanto que o maníaco se volta para o mundo de outrem, em

função do modo como se realiza a gênese constitutiva do tempo, de qualquer forma, perde-se a vivência autêntica do mundo compartilhado.

Nos casos melancólicos, verifica-se não a perda completa da experiência de outrem, mas um tipo de vivência temporal particular e distorcida, que impede a realização da experiência de contato entre duas intencionalidades. Embora haja uma superfície de contato com outrem, ela caracteriza-se por permitir um encontro sem comunicação, visto que o *ego* encontra-se demasiadamente fechado em si mesmo. O maníaco, pelo contrário, tem a experiência do mundo particular comprometida, e seu comportamento é voltado para fora, para outrem, de tal modo que ele não consegue estabelecer limites razoáveis entre o *ego* e o *alter ego*. Em ambos os casos, trata-se de uma falha na gênese constitutiva temporal da consciência, ou seja, na constituição do *ego* transcendental. Para o psiquiatra, “os momentos faltantes na estrutura constitutiva do *alter ego*, somente podem ser compreendidos a partir da falha na estrutura constitutiva do ego” (BINSWANGER, 1971, p. 72).

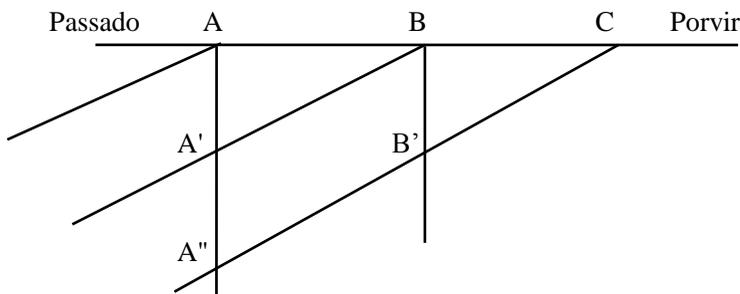
Nesse sentido, Binswanger tenta fazer uma fenomenologia das psicoses, não apenas pressupondo o *ego* puro enquanto condição de possibilidade da constituição do tempo, de si mesmo e de outrem, mas interpretando o *alter ego* psicótico a partir da compreensão sobre o que seria a dinâmica temporal em sua plenitude constitutiva. O que aproxima Merleau-Ponty (2009) da discussão pode ser encontrado já no prefácio da *Fenomenologia da percepção*, no qual o filósofo trata de uma espécie de racionalidade alargada que não se constitui como uma realidade prévia em relação ao mundo e que colocaria o problema do extremo subjetivismo ou do extremo objetivismo. A aquisição mais importante da fenomenologia é ter tornado obsoleto o problema da constituição do mundo pela consciência, uma vez que a racionalidade, em seu sentido alargado,

[...] é exatamente proporcional às experiências nas quais ela se revela. Existe racionalidade, quer dizer: as perspectivas se confrontam, as percepções se confirmam, um sentido aparece. O mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências, e na intersecção de minhas experiências com aquelas de outrem, pela engrenagem de umas nas outras; ela é portanto inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que forma sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em

minhas experiências presentes, da experiência de outrem na minha (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 20).

Em Merleau-Ponty, trata-se de radicalizar a investigação em direção a essa zona de indeterminação entre as experiências do *ego* e do *alter ego*. O ponto de partida dessa radicalização é a mudança proposta por Merleau-Ponty no terceiro diagrama do tempo apresentado por Husserl em *Lições sobre a fenomenologia da consciência interna do tempo*.

Figura 3 - Diagrama do tempo III



Fonte: HUSSERL (1983)

Partindo da investigação sobre a duração do som que se evidencia ao escutar uma melodia, Husserl pretende demonstrar como os três pontos formados pela sequência ABC podem ser apreendidos enquanto unidade de sentido e, ao mesmo tempo, serem diferenciados entre si. Segundo Husserl (1983, p. 177), “cada som não é apenas percebido no ponto agora, mas sim durante todo o tempo da percepção estendida”. Isso significa que a apreensão de A tem origem anterior ao instante que ele representa, da mesma forma que o instante B, e assim sucessivamente, visto que, ao se tornar passado, cada instante é presentificado na forma de agora modificado, ou seja, “todos os pontos são aí naturalmente simultâneos” (HUSSERL, 1983, p. 178).

Assim, o passado e o futuro nunca estão ausentes do momento atual, mas surgem como horizontes virtuais sempre disponíveis como inaturalidades que fundam a possibilidade da constituição do objeto temporal. Cada percepção atual deixa uma espécie de rastro por desagregação, que é apresentado pelos cortes verticais e transversais do

diagrama do tempo de Husserl, constituindo assim a unidade da percepção, no sentido de um contínuo de fases momentâneas, e tornando possível a autoaparição do fluxo da consciência na perspectiva de um ego. O que chama a atenção de Merleau-Ponty é essa espécie de trabalho da consciência que se apresenta como uma forma de passividade, pela qual não se evidencia a ação representacional do ego. Contudo, há uma diferença substancial entre Husserl e Merleau-Ponty com relação às sínteses passivas e ativas da intencionalidade. A primeira coisa que Merleau-Ponty, já na *Fenomenologia da percepção*, observa quanto ao digrama temporal ABC e seus respectivos horizontes retencionais é que “o tempo não é uma linha, mas uma rede de intencionalidades” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 478).

Questionando a necessidade de uma síntese intelectual por meio da intencionalidade de ato para identificar e diferenciar os diferentes momentos temporais, A, A', A'', Merleau-Ponty propõe uma autonomia maior da gênese passiva e da intencionalidade operante. A ideia é demonstrar que a intencionalidade operante, que opera qual síntese passiva, dá conta de explicar aquela atividade que Husserl, em seu diagrama, viria a completar pela intencionalidade de ato, nos moldes de uma atividade categorial da consciência. Segundo Merleau-Ponty (2009, p. 481), para perceber a duração “não precisamos reunir, por um ato intelectual, uma série de *Abschattungen*, estes têm como que uma unidade natural e primordial, e é o próprio passado ou o próprio futuro que se anunciam através deles”. Assim, a autoaparição do tempo e da consciência como um fluxo temporal não depende da síntese de identificação e diferenciação, visto que o tempo já é dado em sua totalidade nos moldes da intencionalidade operante.

O que está em questão é o fenômeno da retenção e da diferenciação entre as retenções, ou seja, do fluxo da consciência e da percepção da duração de modo a não pressupor atos da consciência nos termos das sínteses de identificação e diferenciação, ou seja, sem pressupor o *ego puro*. Merleau-Ponty pretende explorar de forma mais radical o que Husserl apresenta como intencionalidade operante, demonstrando que a intencionalidade de ato não é indispensável para a autoaparição do tempo e dos objetos intencionais. De acordo com Barbaras (2001, p. 254-255), o tempo só faz sentido se ele não proceder da subjetividade, se ele deixar de ser vislumbrado de forma especializada em sentido linear, como se a retenção fosse concebida por meio de um presente fixado no tempo. O problema, portanto, é o papel atribuído por Husserl a dimensão presente, a qual aparece exageradamente marcada em seu diagrama temporal, tornando inviável

sua tese da consciência como fluxo temporal, na medida em que esse presente é privilegiado e desconectado de seu decaimento como passado.

De acordo com Merleau-Ponty (2011), há um problema na perspectiva husserliana quanto à compreensão de que a unidade do campo de presença (*Präsensfeld*), na qual articulam-se o passado, o presente e o futuro, tenha por base uma imanência fundamental, isto é, um ego puro. Assim, a teoria da intencionalidade husserliana

[...] transforma-se no fio que liga, por exemplo, meu passado a meu presente em seu lugar temporal tal qual foi (e não tal qual o reconquistado por um ato de evocação) a possibilidade desse ato repousa sobre a estrutura primordial da retenção com encaixamento dos passados um no interior do outro, consciência desse encaixamento como lei (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 225).

Manter o caráter pontual do presente e supor ali um ato categorial da consciência, é tornar problemático o próprio fenômeno da retenção, em termos de presença do passado ausente, pois, concebendo o presente como positividade, de que forma ele poderia se tornar passado e manter-se presente à consciência? Quando o sentido do presente é pensado como positividade, ele se transfere para a perspectiva do presente que se tornou passado, caracterizando-o como negatividade pura e tornando problemática a relação temporal entre o passado retido e o presente atual. Assim, o passado só poderia ser representado no instante presente, e não vivido como uma presença original, isso em função da afirmação de um tempo presente pontual.

Ao atentarmos para a análise husserliana do tempo, vê-se claramente uma primazia do presente que aponta para a própria originariedade do tempo, pois, para que tenha início um decurso temporal, é necessário que algo comece a ser num agora. É a partir do ponto-fonte original que dá-se início a um obscurecimento (*Abschattung*) contínuo do objeto temporal em direção ao passado (THOMÉ, 2008, p. 51).

Desse modo, Husserl teria reintroduzido, em sua própria teoria sobre a retenção, a cisão entre matéria e forma, justamente o que a

noção de retenção visava superar (BARBARAS, 2001). O problema é que a análise intencional husserliana supõe a existência de uma posição temporal privilegiada do presente, a partir da qual os vividos podem ser distinguidos entre si em termos temporais, por meio de atos representacionais voluntários. Conforme analisa Merleau-Ponty (2011, p. 225) em nota de *O visível e o invisível*, o

[...] engano de Husserl é ter descrito o encaixamento a partir de um *Präsensfeld* considerado como se não tivesse espessura, como consciência imanente: é consciência transcendente, é ser a distância, é duplo fundo de minha vida de consciência, e é o que faz que possa ser *Stiftung* não somente de um instante mas de todo um sistema de índices temporais – o tempo (já como tempo do corpo, tempo taxímetro do esquema corporal) é o modelo dessas matrizes simbólicas que são abertura ao ser.

Merleau-Ponty modifica a concepção acerca do campo de presença (*Präsensfeld*), conforme desenvolvido por Husserl, no sentido de que a consciência não necessita pressupor um ato inaugural da percepção da duração. O ponto de partida não precisa mais ser o presente, pois isso anularia o próprio sentido do escoamento como passado presentificado. Cada *Präsensfeld* passa a ser compreendido como quiasma, ou *Gestalt*, em que os instantes retidos e protendidos relacionam-se com o agora atual de modo simultâneo. Isso significa que, em cada instante vivido, é o tempo como fluxo em sua totalidade indiferenciada que se apresenta, sendo o agora atual não a região privilegiada da constituição temporal, mas apenas o ponto de passagem de um momento a outro, ou seja, não se trata mais de um ponto-fonte.

Para cada momento da sucessão temporal, ABC, seguem-se os respectivos horizontes retidos e protendidos. A relação desses momentos temporais entre si não ocorre de forma pontual, como se fosse possível delimitar cada um deles, pois estão inseridos na perspectiva da totalidade não linear e indeterminada, ou seja, como estrutura indivisível marcada por cada instante no tempo, na perspectiva da figura sobre o fundo que o contém. “Em cada ponto, que é sempre único, estão expressos todos os outros, ou seja, em cada ponto os demais aparecem como o ‘fundo’ e, dessa maneira, como horizonte ambíguo, em parte copresente, em parte esquecido” (MÜLLER-GRANZOTTO; MÜLLER-GRANZOTTO, 2012a, p. 79). Nesse sentido, o que é chamado de

presente não é um ponto a partir do qual o fundo retido e o horizonte protendido têm sua condição de possibilidade para aparecerem e serem identificados como mais distantes ou mais próximos dele, por meio de uma síntese intelectual.

A inflação do tempo presente em Husserl exige uma explicação da gênese constitutiva do tempo, apoiada no papel ativo de uma síntese intelectual, que uniria os vários pontos, permitindo a consciência do tempo e a constituição do objeto intencional. Para Merleau-Ponty (2011), a atuação do *ego* transcendental husserliano na síntese constitutiva do tempo não apenas é dispensável, como sua afirmação coloca em questão o fenômeno da retenção como virtualidade possível, pela positivação de cada momento e o privilégio simbólico do tempo presente.

A descrição da retenção em Husserl (e a da subjetividade como tempo, do fluxo absoluto, da retenção pré-intencional) é um começo, deixando, porém, aberta a questão: de onde vem o 'enrugamento' da perspectiva temporal, a passagem ao horizonte das retenções afastadas, o esquecimento (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 245).

De acordo com Merleau-Ponty (2011), o tempo é uma *Gestalt*, uma totalidade sem síntese, ou ainda, um fundo de indivisão em que o próprio presente é concebido na relação figura e fundo. Assim, a coisa espacial e temporal não é correspondência a si, mas transcendência que se abre para um fundo indeterminado. A linearidade do diagrama temporal husserliano e sua descrição da retenção acabam ignorando esse fato e tornando inviável a explicação sobre a passagem ao horizonte das retenções afastadas, ou seja, sobre o esquecimento, pois necessita de um elemento pontual, fixado no tempo, para efetivar o processo de diferenciação entre os momentos passados mais antigos e os mais recentes. É preciso compreender os horizontes temporais e as possibilidades de permanência do passado como retenção, da mesma forma que o retorno desse passado como síntese passiva. Isso significa que os perfis retidos e apresentados na perspectiva de um fluxo temporal não podem ser oriundos da capacidade subjetiva de reuni-los, visto que a subjetividade se confunde com o próprio fluxo.

A coincidência entre temporalidade e subjetividade enquanto saberes de si não significa redução de um ao outro, como se o tempo só

existisse em função da consciência constituinte, conforme revela a análise sobre a questão do esquecimento, proposta em *O visível e o invisível*. Evitando a concepção serial do tempo, o filósofo coloca em evidência o caráter descontínuo do esquecimento, o qual faz com que instantes há muito tempo passados possam estar mais vivos à consciência do que instantes recentes. Como explicar essa descontinuidade se o esquecimento for concebido como contínuo acúmulo de experiências temporais passadas? Será preciso admitir que a temporalidade é autoconstituente, não sendo a subjetividade responsável por sua aparição. Segundo Merleau-Ponty (2011), o problema do esquecimento provém de sua descontinuidade temporal, sendo a percepção um modo de diferenciação entre os campos de presença, e o esquecimento um processo de ‘*desdiferenciação*’, por meio do qual os horizontes retidos não podem ser distinguidos um do outro.

Diferentemente do que o filósofo propunha na *Fenomenologia da percepção*⁵⁸, em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty convida a pensar o tempo com base na própria simultaneidade entre o passado e o presente, sem a necessidade de que todo o passado seja uma modificação de um presente já vivenciado, pois isso seria reduzir a temporalidade a uma linha contínua de desenvolvimento. Eis justamente o que a compreensão do tempo como *Gestalt* visa demonstrar como sendo inviável, e que a descontinuidade da dinâmica do esquecimento ilustra. Em última instância, a experiência do tempo e a subjetividade se caracterizam pela transcendência em termos de abertura ao mundo e a outrem. Nem o sujeito e nem qualquer dimensão do tempo podem ser concebidos fora da perspectiva gestáltica da figura sobre fundo. Isso significa que ter consciência não é coincidir com o objeto, pois, enquanto transcendência, o presente não é apenas uma abertura em direção ao passado, mas “uma presença a Si que é uma *ausência de si*, contato com *Sigo* pela distância em relação a Si – figura sobre fundo,

⁵⁸ Conforme a explicação de Sacrini (2008, p. 242), há uma diferença entre a *Fenomenologia da percepção* e os textos finais de Merleau-Ponty sobre a compreensão do tempo, que se constitui com uma inversão, no sentido de que “não é o tempo que se organiza em relação à subjetividade, mas o contrário, ou seja, a subjetividade se estrutura em relação ao fluir temporal. Essa tese implica inverter a perspectiva assumida pela *Fenomenologia da percepção*. Essa inversão se torna clara na tentativa de Merleau-Ponty de relativizar a concepção do passado como modificação do presente e, por conseguinte, de atribuir uma espessura própria aos eventos passados”.

‘*Etwas*’ o mais simples – a *Gestalt* tem a chave do espírito” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 243).

Essa afirmação indica a maneira como se dá a relação entre tempo e sujeito, além de caracterizar a relação entre subjetividade e objeto temporal, e, por consequência, a relação entre *ego* e *alter ego*. A teoria da gênese constitutiva do tempo e dos objetos intencionais está intimamente relacionada à questão da percepção de outrem, visto ser o papel da subjetividade constituinte o que está em questão, sendo também o ponto de discordância entre Husserl e Merleau-Ponty. Tal fato implicará diretamente no questionamento sobre o uso da análise husserliana do ego transcendental feito por Binswanger. O esforço de Merleau-Ponty em demonstrar que a percepção da temporalidade e da subjetividade não pressupõe uma gênese constitutiva com base no ego puro e na primazia do tempo presente trará consequências para a noção de que o comportamento psicótico pode ser compreendido a partir da falência na constituição do ego transcendental. Do mesmo modo que a percepção do tempo decorrido, enquanto apreensão do processo de decaimento das retenções e a possibilidade de distingui-las ou unificá-las, não depende do poder constituinte, a percepção de outrem também não.

Considerando o modo como Husserl descreve o processo genético de constituição da temporalidade e da subjetividade, acentuando o papel da dimensão presente na diferenciação ou identificação dos vividos antecedentes e consequentes, compreende-se sua dificuldade em relativizar o papel do *ego* transcendental e em admitir, conforme a expressão emblemática de Merleau-Ponty (2011, p. 241), que “o presente absoluto que sou é como se não fosse”, ou, “que a linguagem nos tem e não somos nós que temos a linguagem. Que é o ser que fala em nós e não nós que falamos do ser”. Embora sejam formas aparentemente mais poéticas de se referir à relação eu-mundo-outrem, tais expressões resguardam o sentido do fenômeno da transcendência, na perspectiva dessa indeterminação sobre onde um começa e outro termina, e da abertura de cada um deles a um fundo inesgotável de sentido que não é constituído de modo algum. A cada ato perceptivo ou a cada tentativa de fixar uma expressão no tempo, quer seja o *ego*, o mundo ou outrem, nunca se tem diante de si uma objetividade, algo ‘em si’, do qual a consciência seria o ‘para si’. Nesse sentido, a explicação da transcendência depende de uma concepção do ‘para si’ que o atesta como algo incontornável, mas que o engloba por um processo de diferenciação de caráter passivo, ou seja, sem a atividade da

consciência, pois a própria consciência é um desdobrar-se dessa passividade.

O próprio para-si como caráter incontestável, mas derivado: é a culminação da distância na diferenciação – Presença a si é presença ao mundo diferenciado – A distância perceptiva como fazendo a ‘visão’ tal como está implicada no reflexo, por ex. – e fechando ser para si pela linguagem como diferenciação. Ter consciência = ter uma figura sobre um fundo – não se pode recuar mais longe. A transcendência da coisa obriga-nos a dizer que somente é plenitude sendo inesgotável, isto é, não sendo inteiramente atual sob o olhar – mas promete essa atualidade total, já que está aí... (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 242).

Eis justamente o que Husserl não pôde admitir, dada sua fixação na presença de um si-mesmo indeclinável em suas explicações sobre a gênese constitutiva do tempo e da intersubjetividade, e que Merleau-Ponty visa superar em seus últimos textos, refletindo sobre o elemento passivo da gênese constitutiva. Essa passividade não é o contrário de uma atividade, mas a engloba enquanto possibilidade *gestáltica*. Segundo Lefort (2003), no prefácio dos cursos sobre a *Instituição e passividade*, a questão da passividade se apresenta como tentativa de descrever a dimensão em que o caráter ativo e passivo do *cogito* está integrado em uma experiência mais originária do mundo e de outrem.

Isso significa que a passividade não é um estado ou momento da percepção, mas uma modalidade da existência indissolúvel. As experiências do sono e do sonho, bem como da memória e do inconsciente, ilustram exatamente essa característica de vivência que parece ser o oposto de uma atividade, mas que, no fundo, é como o seu inverso, sem que em nenhum momento a subjetividade encontre-se totalmente diluída. De acordo com Merleau-Ponty (2003), a questão da passividade-atividade não pode ser resolvida pela absorção real de um dos termos no outro, e muito menos explicada por uma abordagem objetivista ou subjetivista. O sono ou o inconsciente não devem ser compreendidos como degradação da consciência pelo mecanismo do corpo, pois se trata, na realidade, de uma possibilidade interna à própria consciência, a qual, não sendo negatividade pura, não pode ter o sono ou inconsciente diante de si como objeto, ou diluir-se totalmente neles. Em resumo, a passividade trata da experiência simbólica em que não se

evidencia operação ativa da consciência, porém, isso não significa sua ausência como negatividade.

O caso do sono ou do sonho é interessante por caracterizar-se como um tipo de experiência que não é controlada pelo ego, afinal, não se decide efetivamente dormir ou acordar, ou mesmo o que sonhar. Trata-se de uma modalidade de existência da consciência que, sendo o reverso de uma atividade, antes que seu oposto, revela diferentes camadas da experiência que antecedem os atos constitutivos. Questionando a abordagem de Sartre sobre a relação entre o sonho e a vigília, Merleau-Ponty (2003) considera não ser possível supor uma diferença de caráter apenas perceptivo, como se faltasse no sonho o conteúdo material, mas a atividade da consciência fosse similar.

Na realidade, trata-se de duas experiências nas quais a consciência trabalha de forma distinta, não sendo possível admitir a sua responsabilidade pelo conteúdo do sonho. O que acontece durante o sono é uma espécie de relaxamento da atividade da consciência, que torna possível uma submersão no sonho que nunca é total, visto que, ao acordar, não se perde a consciência de sua própria localização espacial e temporal, porém, tal relaxamento caracteriza uma relação da consciência com outra modalidade de existência.

Sartre faz uma diferença de natureza sono-vigília, consciência imaginativa e consciência perceptiva. Mas ao mesmo tempo essa diferença os deixa funcionalmente homogêneos. Tanto dormir como acordar é ter consciência de alguma coisa, com uma simples diferença na estruturação hilética: adequação em um caso, inadequação no outro (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 195).

Enquanto para Sartre a consciência durante o sonho teria a mesma operacionalidade que na vigília, todavia com a imaginação cumprindo a função da percepção, para Merleau-Ponty o sonho revela a suspensão parcial dos domínios de atividade do *ego* e se caracteriza por outra forma de operação. Nunca há um desligamento total com o plano da experiência, que tornasse necessária uma atividade imaginativa para cumprir a função da percepção. O sonho seria justamente o sinal da conexão nunca rompida, mas apenas distendida entre o sono e a vigília. “Ora, o sonho não é o sono, ele é o compromisso do sono com a vigília” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 197), tornado possível quando a barreira

de uma personalidade oficial cede e deixa transparecer o campo de existência em que não há controle absoluto do *ego*.

Dessa forma, atividade e passividade não são operações de natureza distintas, mas dois aspectos do mesmo fenômeno. Sonhar é ter acesso a uma camada da existência em que o império ativo do *ego* perdeu força e deixou transparecer os elementos passivos, mas que não é um vazio, pura negatividade, e sim o simbólico do corpo em sua essência. Segundo Ferraz (2008, p. 90), “Merleau-Ponty concebe o simbolismo do sonho como a expressão de um nível existencial anterior à atividade subjetiva”, porém, essa anterioridade não é de caráter espacial ou temporal, mas trata-se apenas da face oculta de toda a experiência. Daí a relação da teoria da passividade e do simbolismo com a questão do inconsciente psicanalítico, na medida em que o conceito utilizado por Freud trata dessa possibilidade - impossibilidade de um saber, sem a necessidade de supor um sujeito do inconsciente.⁵⁹

O que se passa no inconsciente, assim como no sonho, precisa ser explicado pela própria modalidade da abertura perceptiva ao mundo, como demonstrará Merleau-Ponty ao retomar o caso Dora⁶⁰, pois não é

⁵⁹ Conforme o exemplo trabalhado por Ferraz (2008) da viúva solitária que, ao preparar a mesa, coloca duas xicaras à mesa e, posteriormente, se dá conta do engano e das características de seu próprio sofrimento, nota-se que a relação entre o consciente e o inconsciente é marcada por uma ambiguidade fundamental, sem que seja possível admitir uma subjetividade privilegiada do inconsciente. O que Merleau-Ponty propõe “dispensa a suposição de dois sujeitos na mesma pessoa. Para ele, as ambiguidades do inconsciente se tornam compreensíveis se remetidas à percepção. A atividade perceptiva não apenas apreende conteúdos positivos, mas também envolve a não percepção de diversos elementos que compõe o horizonte perceptivo (partes dos objetos e da paisagem que não são vistos, vários ruídos de fundo que não são registrados, etc.)” (FERRAZ, 2008, p. 90).

⁶⁰ Caso de uma consulente de Freud de apenas 18 anos atendida durante três meses pelo psicanalista. A jovem esteve envolvida numa trama de um suposto assédio sexual feito por um amigo da família e da traição de seu pai com a esposa desse mesmo amigo. Esse caso foi importante para que Freud prosseguisse seus estudos sobre a interpretação dos sonhos e percebesse a complexidade da estrutura neurótica, porém, uma dificuldade com o manejo da transferência levou o psicanalista a não ter sucesso no tratamento. Foi a partir desse caso que Freud reconheceu os limites do trabalho do analista, descobrindo que sua atuação poderia piorar um determinado quadro neurótico ou psicótico, devendo a psicanálise ser menos diretiva e orientar-se pelo próprio consulente, uma vez que o médico também é suscetível ao fenômeno da transferência. “Não consegui dominar a tempo a transferência e, graças à

possível compreender a dinâmica do inconsciente no sentido de algo que a pessoa nega a si mesma e que viria à superfície em dado momento revelar seu autoengano. O ponto de partida de Freud parece ser exatamente esse, isto é, a ideia de que no fundo possa haver um tipo de subjetividade inconsciente que acaba sendo surpreendida pelo discurso do médico, como quando o psicanalista tenta explicar à consulente a associação da ‘caixa de joias’ do sonho de Dora com o órgão genital feminino. Dora afirma saber que Freud falaria isso, ou seja, para o psicanalista, ela sabia disso (FREUD, 1996).

Outro exemplo seria quando o psicanalista a interroga sobre um desejo por seu pai na infância, e ela responde não se lembrar, mas, em seguida, fala da situação em que sua prima de sete anos cochichara em seu ouvido o quanto odiava a mãe e como gostaria de se casar com o pai. Freud percebe nisso justamente o sinal de que, no fundo, ela sabia que aquilo que tinha sido perguntado fazia sentido para ela. Como afirma Freud (1996, p. 36): “costumo ver nessas associações, que trazem à tona algo que concorda com o conteúdo de uma afirmação minha, uma confirmação vinda do inconsciente”. Contudo, isso não significa que Dora saiba que sente desejo por seu pai e não quer assumir para si mesma tal atração. Sentir não é exatamente saber. Sentir desejo por seu pai não é o mesmo que ter consciência disso, assim como intuir que Freud falaria sobre a ‘caixa de joias’ em sentido sexual não significava que Dora conhecia a relação metafórica entre tal objeto e o órgão genital feminino.

Enquanto Freud precisa explicar essa possibilidade recorrendo a um sujeito do inconsciente, Merleau-Ponty (2003) considera ser na própria ordem da percepção que o fenômeno deva ser explicado, uma vez que o contato primário da percepção com o mundo, que caracteriza a possibilidade de se falar em uma dimensão inconsciente, não é saber ou ignorar algo. O que se passa é simplesmente a dinâmica dialética da percepção, ou ainda, a duplicidade do percebido, no sentido de que perceber algo implica também a não percepção de algo, percepção de uma ausência, que é a condição de possibilidade do percebido. Isso significa que Dora pode efetivamente não ter conhecimento sobre seus desejos e impulsos sexuais reprimidos, quer sejam conscientes ou

solicitude que Dora punha à minha disposição no tratamento uma parte do material patogênico, esqueci a precaução de estar atento aos primeiros sinais da transferência que se preparava com outra parte do mesmo material, ainda ignorada por mim” (FREUD, 1996, p.113).

inconscientes, pois perceber é também deixar sempre aberto um outro campo de possibilidade.

Não sendo a percepção uma atividade categorial que supusesse explicação com base na significação ou na realidade exterior, necessitando assim de um elemento intermediador constituinte, não é possível considerar, conforme Freud, o inconsciente como saber da verdade e o consciente como sua falsificação. O que caracteriza a experiência do sonho com relação ao que a psicanálise denomina de inconsciente é o contato perceptivo com o mundo que ainda não se tornou saber. Assim, não faria sentido pensar a psicopatologia pela lógica de que o consulente conhece seu problema inconscientemente. Quando se fala em inconsciente, remete-se a essa zona de passividade evidente na experiência do sonho, mas também sempre presente na vigília, e que se caracteriza pela quase diluição do *ego* nas matrizes simbólicas do ser. Dito de outro modo, “o inconsciente é a eternidade existencial, a coesão de uma vida, a fecundidade do acontecimento” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 223), ou seja, a inserção do percebido na corporeidade do ser no mundo.

Falar em inconsciente é falar na dimensão que revela o sentido de uma experiência primordial do mundo, a qual não é constituída por nenhuma subjetividade, mas que remete à sua própria gênese, enquanto gênese constitutiva do tempo. Remete, portanto, à transcendência da dinâmica da consciência como fluxo temporal de horizontes retidos ou protendidos, porém, não no sentido da temporalidade como uma linha separada por vários momentos atuais e seus horizontes inatuais, mas como *Gestalt*. A maneira como Freud percebe a confusão das identificações amorosas de Dora, ora com o pai, ora com o Sr. K ou a Sra. K, revela que a experiência de outrem nunca é uma experiência face a face, compreensível pela lógica eu-outro, interior-exterior, mas é um tipo de experiência que remonta à perspectiva de um sistema em interação (MERLEAU-PONTY, 2003).

Nesse sentido, o caso Dora demonstra que a relação entre *ego* e *alter ego* não é entre dois absolutos, um em face do outro. É preciso considerar a experiência sempre presente de um terceiro, que não é apenas outra pessoa, no sentido da somatória de sujeitos, mas a vivência de uma dimensão diante da qual o *ego* e *alter ego* são passivos. Trata-se de uma generalidade em que está menos presente a lógica do encontro entre elementos isolados do que o entrelaçamento de uns nos outros, caracterizando-os como seres separados por uma pequena diferenciação. Essa modalidade da existência, que no sonho se revela de modo mais efetivo, como experiência na qual o *ego* se descentra. Assim, existe a

necessidade de um segundo ‘eu penso’ apenas quando se ignora a relação carnal do corpo no espaço, o corpo com o mediador do ser, ou seja, quando se supõe que é preciso uma operação sintética que ligue as significações presentes às memórias da infância (MERLEAU-PONTY, 2003).

Nesse sentido, não se deve explicar a memória como se houvesse lembranças individuais armazenadas em algum lugar da consciência cujo acesso dependesse de quão traumáticas fossem as experiências vivenciadas no passado. O inconsciente não pode ser o lugar onde estão guardadas as memórias, pois isso implicaria na necessidade do ‘eu penso’ para organizá-las. No que se refere ao caso Dora, a explicação teria por base uma via verdadeira, inconsciente, sobre uma via confusa, consciente, porém, não se trata disso. A memória é algo sempre em movimento e não uma região privilegiada na qual estariam contidas as lembranças e recordações.

A passividade, portanto, não existe por oposição à atividade, visto que ela dispensa o processo sintético do eu, assim como a dinâmica do inconsciente não carece de unidade subjetiva. O sono, o sonho, o inconsciente e a memória dizem respeito ao processo de sedimentação, por meio do qual pode haver mundo para a consciência. Esse processo não consiste em uma atividade da consciência, mas no movimento temporal que é a própria vida da consciência e sua autoaparição, conforme foi analisado anteriormente na ressignificação dada por Merleau-Ponty sobre o diagrama do tempo de Husserl. A temporalidade e, por consequência, a percepção de outrem decorrente da compreensão da dinâmica do tempo é o que afasta Merleau-Ponty da teoria do inconsciente psicanalítico e do transcendental husserliano, bem como é o que permite demonstrar a insuficiência da *Daseinsanalyse* psiquiátrica de Binswanger, no que diz respeito à sua concepção das psicoses.

Isso porque o psiquiatra compreende o tempo e, portanto, a constituição do *ego* e do *alter ego* fundado na teoria husserliana do *ego* transcendental, o que fará com que a tese sobre as psicoses dos últimos textos de Binswanger encontre sérios limites. O que se observa é que a raiz da questão está relacionada ao insuperável prejuízo solipsista presente em Husserl e herdado pelo psiquiatra, que comprometerá o reconhecimento de outrem em estado psicótico. Dessa forma, embora Binswanger tenha grande foco na relação intersubjetiva como base de toda a investigação diagnóstica da psicopatologia e do processo psicoterapêutico, a compreensão de Merleau-Ponty sobre a gênese constitutiva do tempo evidencia a fragilidade dessa investigação.

Para compreender o espaço ou a temporalidade esquizofrênica, bem como os sintomas alucinatórios decorrentes, deve-se voltar àquela relação primária do sujeito com o seu mundo, que acaba ficando ofuscada pela análise reflexiva. Binswanger tinha conhecimento disso e visava justamente compreender melhor a região do ser que antecede e possibilita a análise reflexiva, que é a fonte primeira da gênese dos objetos intencionais para a consciência, bem como dela própria para si mesma e de seu *alter ego* como *lhe* sendo estranho. Entretanto, o problema de sua tese sobre a alteridade psicótica está relacionado à mesma questão do solipsismo que marca a filosofia de Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*, contudo, a consciência do problema e o esforço permanente em aprofundar o sentido da experiência primordial de si mesmo, do mundo e de outrem fazem com que o filósofo se afaste do idealismo. Dessa forma, sua abordagem pode ser mais interessante para pensar uma fenomenologia das psicoses, uma vez que ela se caracteriza pelo olhar mais cuidadoso com relação à tendência da análise reflexiva na objetivação de outrem.

As consequências das categorizações utilizadas por Binswanger para descrever a mania e a melancolia, por exemplo, decorrem justamente de seu exagero ou falta de atenção quanto ao alcance da análise transcendental na descrição dos estados psicóticos. O processo de constituição do tempo e a percepção de outrem, na medida em que não supõe o privilégio da consciência de si, finda por invalidar a pretensão do saber psiquiátrico de enquadrar determinados distúrbios em definições transcendentais. O esforço de Binswanger, por mais preocupado com a questão da alteridade e a não redução de outrem a um objeto de investigação científica, foi traído pela persistência do solipsismo da consciência, o qual acarreta um uso excessivo da atitude categorial, por admitir papel predominante a subjetividade constituinte. Assim, uma fenomenologia das psicoses não pode ser pensada em sentido causal, como se a gênese transcendental pudesse explicar o que se manifesta empiricamente pelo sintoma.

Trata-se de colocar em questão até mesmo a possibilidade de assumir a gênese transcendental do tempo como caminho para explicar as psicoses, pois não é possível ter acesso as características transcendentais da consciência, de modo a derivar delas uma compressão dos diferentes estados psicóticos. Faltou a Binswanger um passo decisivo, a exemplo daquele efetuado por Merleau-Ponty: de uma fenomenologia genética pura para uma ontologia indireta do Ser selvagem, Ser bruto, a partir da qual não se admite privilégio à consciência como unidade constituinte. Faltou-lhe, assim como para

Husserl, compreender melhor o domínio da passividade, pela qual a percepção do tempo e de outrem não é explicada tendo por base a ação do *ego* constituinte. Não se constitui outrem e não se constitui a si mesmo, da mesma forma que a psicose não pode ser um erro na constituição de si e, por consequência, de outrem ou do mundo.

É preciso superar essa tentativa de compreender os fenômenos psicóticos pela lógica da atividade constituinte, a fim de voltar-se efetivamente ao mundo da vida (*Lebenswelt*), e entender a consciência a partir de seu enraizamento ao mundo, pois “é em torno do mundo que a loucura gravita” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 346). Binswanger precisaria perceber que “o contato absoluto de mim comigo, a identidade do ser e do parecer não podem ser postos, apenas vividos aquém de qualquer afirmação. Portanto, em ambas as partes é o mesmo silêncio e o mesmo vazio” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 348-349). Isso significa que a distinção entre o normal e o patológico, bem como a classificação dos estados psicóticos evidenciada pelo suposto saber acerca da percepção verdadeira ou ilusória, não se baseia em algo demonstrável pelo *cogito*, mas em uma modalidade da existência que não é analiticamente demonstrável. Nesse sentido, “a ilusão, assim como a imagem, não é observável, quer dizer, meu corpo não tem poder sobre ela e não posso desdobrá-la diante de mim por movimentos de exploração” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 350). Daí o porquê de se considerar problemática a intenção de Binswanger em fazer uma leitura das psicoses que suponha conhecer o que se pretende forjar empiricamente pela alucinação e pelo delírio em termos de operacionalidade transcendental.

Os limites da *Daseinsanalyse* psiquiátrica são os de sua própria concepção acerca da constituição do *ego* e do *alter ego*, pois, na medida em que o psiquiatra admite como verdadeira a tese do *ego* transcendental husserliano, a qual não abre mão de uma atividade da consciência para explicar a gênese constitutiva do tempo, de si mesmo e de outrem, a consequência será a busca infértil de uma fenomenologia das psicoses que se julga capaz de descrever o transcendental. Pela experiência do outro como outrem, isto é, não como objeto puro para uma consciência pura, mas como uma experiência sempre enviesada, perfilada por horizontes vividos inatuais e, portanto, transcendentais, conforme Merleau-Ponty desenvolveu em seus últimos textos, se estabelecem os limites ao conhecimento reflexivo sobre os estados psicóticos

Considerando que, para Merleau-Ponty, as gêneses constitutivas do *ego* e do *alter ego* não antecedem uma à outra, como se o *ego* fosse

constituído primeiro e o *alter ego* posteriormente a partir dele, mas ocorrem ao mesmo tempo e são marcadas fundamentalmente pela passividade, a lógica de Binswanger acerca das psicoses como falhas na constituição do *ego* transcendental se depara com um impasse. Afinal, *ego* e *alter ego* fazem parte do mesmo tecido do mundo e o reconhecimento de um pelo outro não se assemelha em nada a um processo constitutivo, mas se caracteriza por uma experiência primordial derivada da própria pertença ao mundo. Diante do olhar de outrem, o *ego cogito* recolhe-se em sua potência naturante e revela-se a si mesmo como passividade, como sendo um elemento do mundo.

A experiência de outrem descentra à consciência colocando-a em contato com “uma universalidade do sentir – e é sobre ela que repousa nossa identificação e generalização de meu corpo, a percepção de outrem” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 191). Essa universalidade do sentir está diretamente relacionada à ausência de limites claros e bem definidos entre eu, mundo e outrem. Uma vez que “minha relação a mim mesmo já é generalidade” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 192), a percepção de outrem precisa ser compreendida no mesmo sentido, ou seja, sem a necessidade de remeter ao processo primordial de constituição.

E disso vem que, como dizíamos começando, outrem se insere sempre na junção do mundo e de nós mesmos, que esteja sempre aquém das coisas, e mais do nosso lado do que nelas; é que ele é um eu generalizado, é que tem seu lugar não do espaço objetivo, que como Descartes disse bem, é sem espírito, mas nessa localidade antropológica, meio turvo onde a percepção irrefletida se põe à vontade, mas sempre a margem da reflexão, impossível de constituir, sempre já constituída: encontramos outrem como encontramos nosso corpo (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 192).

A *Daseinsanalyse* psiquiátrica e sua descrição fenomenológica das psicoses, por se fundamentarem na concepção husserliana da gênese constitutiva do tempo, do mundo e de outrem, acabaram restaurando o solipsismo da consciência e a dicotomia do sujeito do objeto no campo da psiquiatria. Por conseguinte, a perspectiva de Binswanger, em seus últimos trabalhos, com relação às psicoses encontra-se marcada por uma concepção sobre outrem ainda muito influenciada pela tendência objetivista, na medida em que se distancia do mundo vivido pelo louco a

fim de privilegiar a categorização temporal dos chamados maníacos ou melancólicos. Nesse sentido, o uso feito da fenomenologia pela psiquiatria não leva ao reconhecimento da alteridade psicótica, mas conduz a uma nova forma de estabelecer a primazia do médico em detrimento do consulente, conforme se supervaloriza a atuação do *ego* transcendental.

O psiquiatra não atentou mais radicalmente para aquilo que Merleau-Ponty considera como perspectiva aberta através da noção de intencionalidade, ou seja, o próprio sensível enquanto condição de possibilidade das emanções e idealizações da consciência. Enquanto Husserl ignorou essa perspectiva no que diz respeito ao seu diagrama do tempo, ao tentar mapear geometricamente a dinâmica temporal da gênese constitutiva da consciência, Binswanger procurou explicar os comportamentos psicóticos a partir desse esquematismo. Ambos acabaram por não atender para a impossibilidade de descrever analiticamente o transcendental, deixando de considerar a transcendência inesgotável desse tecido indiferenciável que é a carne do sensível.

A teoria da intencionalidade operante, conforme utilizada por Binswanger para tipificar as psicoses, uma vez que concebe as diferentes distorções temporais do tempo vivido para os maníacos e os melancólicos tendo por base a suposta unidade do tempo, derivada da constituição do *ego* transcendental, é uma maneira mais sutil, porém equivocada de perpetuar a redução de outrem à lógica do mesmo. De acordo com Merleau-Ponty (2011), o *ego* e o *alter ego* guardam uma transcendência diante da qual a atitude reflexiva encontra seu limite, pois há uma invisibilidade do próprio ego para si mesmo, “desse outro diferente de mim que é o eu refletido para mim mesmo que reflito” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 253). Trata-se de uma espécie de distância ou abertura que remete à condição pré-analítica desse tecido comum que o *ego* e o *alter ego* compartilham enquanto pertencentes à dinâmica transcendente do Ser selvagem. É algo como um “ambiente pré-espiritual sem o qual nada é pensável, nem mesmo o espírito, e pelo qual nos interpenetramos uns nos outros, e nós próprios em nós para possuímos o nosso tempo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 254).

As análises dos transtornos psiquiátricos por Binswanger, de uma forma ou de outra parte da classificação, o que é fruto de uma visão fundada no solipsismo e na dicotomia entre natureza e razão. A *Daseinsanalyse* psiquiátrica não atenta para o que Merleau-Ponty considera ser a experiência do estranho, de outrem em mim e diante de mim, ou seja, dessa transcendência/alteridade radical que é a própria

experiência do fluir temporal, a partir do qual, pelo fenômeno da retenção, uma consciência aparece para si mesmo, bem como outrem.

Reunimos aqui as questões clássicas da metafísica, mas por um caminho que lhes tira o caráter de problemas, isto é, de dificuldades que poderiam ser resolvidas sem grande esforço, mediante certas entidades metafísicas construídas segundo esse efeito. As noções de Natureza e de Razão, por exemplo, longe de explica-los, tornam incompreensíveis as metamorfoses que temos assistido desde a percepção até os modos complexos de relação humana, pois, remetendo essas metamorfoses a dois princípios separados, tais noções mascaram o momento, do qual temos a constante experiência, onde uma existência se reenvia sobre ela mesma, se apossa e exprime seu próprio sentido (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 47-48).

Não há nisso um ato originário da consciência, um há prévio, mas puro silêncio. Sendo assim, tomando como referência a releitura merleau-pontyana da teoria da intersubjetividade de Husserl, é possível demonstrar que tentar descrever o comportamento humano alterado, baseado na doutrina transcendental do tempo, acreditando que a falta de laço comunitário dos psicóticos se deve ao problema de um *ego* mal constituído ou ausente, não faz sentido. É preciso compreender que a questão da temporalidade e da consciência como fluxo não pode ser fixada em conceitos objetivos, momento a momento, muito menos fazer derivar daí uma abordagem psiquiátrica. No final das contas, conforme já denunciava Heidegger, Binswanger confunde a relação do empírico e do transcendental e restaura o dualismo e o subjetivismo que pretendia superar.

A incidência do psiquiatra nesse prejuízo intelectualista ocorre não apenas pela má compreensão de *Ser e tempo* e a confusão do ôntico com o ontológico, como anunciou Heidegger, mas também em função da forte influência da fenomenologia e da teoria da intersubjetividade de Husserl em suas descrições das produções psicóticas. O problema, nesse caso, estaria no uso das “noções pertencentes ao quadro da intencionalidade operativa (eminentemente temporal) como se elas pudessem fornecer a norma cujo desvio definiria o fenômeno psicótico” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012a, p. 81). Assim, o psiquiatra tratou as

produções psicóticas pela busca de sua gênese intencional, pois seria desse campo o problema que, na dimensão empírica, o sintoma procura simular.

As psicoses estariam relacionadas à ausência do *ego* transcendental, ou à sua divisão, no sentido de se apresentarem ora sem um fundo de referências ligado ao passado, ora sem um horizonte virtual de futuro, o que exigiria do consultante um ajustamento em sua experiência enquanto eu empírico. O problema é que, nessa concepção, o transcendental acaba se caracterizando como uma normatividade, ao passo que o suposto *ego* transcendental distorcido nos estados psicóticos é pensado por referência a um modelo ideal ou padrão da gênese constitutiva. Em outras palavras, “a normalidade transcendental atribuída à analítica husserliana da intencionalidade operativa asseguraria uma espécie de referência imaginária que o psiquiatra deveria observar” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012a, p. 81).

Dessa maneira, Binswanger deixa de atentar satisfatoriamente ao caráter intersubjetivo da psiquiatria, na medida em que lhe interessa mais compreender qual é o padrão cuja psicose é o desvio, a fim de procurar desenvolver uma psicoterapia que recoloca o consultante na orientação temporal correta, do que analisar concretamente o sentido do rompimento dos laços humanos que o acometeu. O enfoque de Binswanger na intersubjetividade, a tal ponto de produzir um tratado sobre a experiência do ‘nós’, *Wirheit*, ficou comprometido pela sua atitude intelectualista frente às produções psicóticas. Basear-se na intencionalidade operante para compreender as constituições falhadas do *ego* psicótico só é possível do ponto de vista de uma subjetividade constituinte previamente concebida. Inevitavelmente, instaura-se uma espécie de naturalismo renovado, diante do qual outrem na psicose continua sendo objeto diante de um saber, ignorando-se assim o papel que as relações intersubjetivas têm sobre os sintomas, inclusive na relação com o próprio médico no momento da clínica. Em sua tendência normatizadora, ainda que transcendental, Binswanger deixou de “pensar o lugar e a tarefa ética do psiquiatra na construção do diagnóstico, ou a importância das demandas sociais na gênese e no tratamento das formações psicóticas (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012a, p. 81).

Dessa maneira, ficaram comprometidos a contribuição da fenomenologia para a psiquiatria e o potencial de uma abordagem realmente ética, no sentido do reconhecimento da alteridade de outrem em estado de sofrimento psíquico. Ainda que a *Daseinsanalyse* psiquiátrica e sua maneira de conceber os fenômenos psicóticos tenham dado uma grande contribuição nessa direção, sendo, portanto,

alternativas para o domínio naturalista clássico que ainda pauta a atitude psiquiátrica, é preciso avançar mais em direção a esse estranho que a experiência de outrem desvela. Isso tornaria o médico mais consciente dos limites de suas análises reflexivas e consequentes categorizações dos comportamentos psicóticos, estabelecidos a partir de padrões transcendentais normativos. Mas qual poderia ser a solução para o impasse entre a necessidade de conhecimento sobre as psicoses e sua impossibilidade teórica? A análise da questão de outrem na criança é interessante para pensar as características de uma fenomenologia das psicoses possível, tendo por base a questão da alteridade em Merleau-Ponty.

3.6 OUTREM NA CRIANÇA E PSICOPATOLOGIA

A analogia entre a consciência psicótica e a consciência infantil é conveniente porque ambas revelam os limites do *ego* transcendental e de seu poder constitutivo, na medida em que explicitam a experiência de outrem como estranho. Diante de um comportamento psicótico no domínio do diagnóstico psiquiátrico, em que se manifestam delírios e alucinações, ou do comportamento infantil, no sentido da crença em um mundo imaginário que existe apenas para a criança, se evidenciam os limites dos poderes constituintes da racionalidade e do pensamento objetivo. Conforme interroga Merleau-Ponty (2011, p. 253), “temos o direito de compreender o tempo, a velocidade da criança como indiferenciação de nosso tempo, de nosso espaço, etc....?” Ao projetar sobre a criança, ou sobre o louco, enquanto *alter ego*, uma compreensão transcendental que tem por base o próprio *ego*, rebaixa-se o fenômeno outrem à lógica do mesmo.

Se a fenomenologia for exercida de modo a pressupor o *ego* transcendental, utilizando-o como parâmetro para diferenciar o normal do psicótico, ou o adulto da criança, evidencia-se um abuso daquilo que uma investigação fenomenológica pode oferecer. O comportamento infantil indica justamente uma vivência enraizada ao mundo, a partir da qual se evidencia uma dimensão de indiferenciação entre *ego* e *alter ego*, o que revela o fracasso da atitude reflexiva e do pensamento objetivo. Já nos cursos da Sorbonne sobre psicologia e pedagogia da criança, de 1949 a 1952, Merleau-Ponty se interessava em pensar o comportamento infantil e a psicopatologia a partir do universo de suas vivências pré-reflexivas, como uma forma de desconstruir as bases da ontologia do sujeito e do objeto, e apontar os limites da psicologia empirista e intelectualista.

Na psicologia, como na psicopatologia, na psicologia dos primitivos e na psicologia da mulher, o objeto a ser conhecido está numa situação diversa daquela do observador, que é difícil compreendê-lo tal como ele se apresenta. Quando nós observamos uma criança, é difícil subtrair de seu comportamento o que depende da nossa presença de adulto (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 465).

Pelo estudo dos casos de afasia, é possível perceber que o desaparecimento de certos conteúdos ou imagens verbais remetem não à perda de uma capacidade intelectual, que poderia ser investigada pela fisiologia, mas a mudanças na estrutura interna da linguagem. Os estudos de Goldstein apontam para os limites da fisiologia mecanicista ao demonstrar que os distúrbios que provocam déficits da linguagem escrita ou falada são alterações na estrutura da linguagem como um todo, e não apenas em determinadas partes. Exames com consulentes afásicos revelam que os distúrbios podem apresentar características distintas diante da mesma situação, o que indica a limitação de compreender o fenômeno com base na evidência empírica expressa pela linguagem. Em geral, a capacidade linguística é interrompida ou comprometida na afasia quando há necessidade de fazer uso da linguagem em sentido abstrato e categorial, no sentido da fala como ato de dominação do pensamento sobre a palavra. Na fala criativa e espontânea do cotidiano, a qual consiste principalmente no ir ao encontro de outrem pela comunicação, o consulente não encontra problemas. Em resumo, “a afasia consiste numa queda no nível da palavra, do nível categorial ao nível automático” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 453).

Com isso, Goldstein teria realizado o dismantelamento da atitude categorial, mostrando que os estudos das operações da linguagem realizados por classificações estão fundados em pressupostos do senso comum, os quais ignoram os limites da atitude categorial. Assim, o médico examina o consulente pressupondo o uso comum da linguagem e classificando o distúrbio com base nos elementos que estão faltantes na afasia. No fundo, “o médico não se deixa guiar pelos fatos, as provas são concebidas em função das ideias dominantes sobre a estrutura da linguagem” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 453). O mesmo problema ocorre quando se trata da psicologia da criança e da psicopatologia, visto

que “a diferença entre o observador e o observado é ainda maior” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 466).

A criança passa a ser concebida segundo a relação com o adulto e a partir de duas visões, fundadas em dois preconceitos diferentes. Ou a criança não é considerada essencial, visto que é apenas um projeto de adulto; ou ela é essencial e autônoma em demasia. Na primeira opção a criança padece sobre a dinâmica da inferiorização, pelo fato de estar sempre atrasada em seu desenvolvimento rumo a plenitude racional da vida adulta, enquanto que na segunda opção a criança terá que lidar com escolhas complexas demais, uma vez que se exagera na expectativa sobre suas capacidades. Nos dois modos não há vantagem para a criança, pois o autoritarismo da concepção não essencial não é exatamente superado pela excesso de liberdade da concepção essencial. A criança permanece subjugada, ainda que por uma atitude condescendente, na medida em que se espera mais maturidade do que ela seria capaz de demonstrar. De qualquer forma, a alteridade da criança encontra-se comprometida pela imposição da identidade do adulto sobre ela. Segundo Merleau-Ponty (2001), o problema é que essa é exatamente a atitude da psicologia de modo geral, pois “há sempre uma superestimação ou uma subestimação do objeto: viver uma relação de igualdade com outrem é o que há de mais raro na nossa experiência. Os outros nos parecem mais fortes ou mais fracos” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 467).

O problema é como elaborar um conhecimento científico sobre outrem, para além da simples objetivação dos fatos. A criança ou o louco precisam ser investigados não somente a partir do ato categorial desempenhado pela subjetividade constituinte, mas considerando a camada da existência que ainda não foi transformada em conceito. O problema é tentar descrever pela utilização da própria atitude categorial aquilo que é da ordem existencial, ou seja, projetar o modo de ser da racionalidade objetiva sobre o modo de ser transcendental, como o faz a *Daseinsanalyse* psiquiátrica. O universo infantil e o universo da loucura se correspondem, no sentido de explicitarem a relação do *ego* constituinte com a transcendência da carnalidade do mundo e de outrem, demonstrando como isso os limites da objetividade. Trata-se de uma transcendência que a análise reflexiva pretende suprimir ao manter a fixação no objeto e na capacidade constitutiva da consciência, ignorando que na percepção de si, do mundo e de outrem não há o privilégio constituinte do *ego*.

A criança percebe um sorriso, aprende o seu sentido e o reproduz numa espécie de imitação, muito antes de reconhecer-se como eu

individual. Assim, não é possível falar em identificação por analogia, como faz Husserl para explicar a percepção de outrem, pois isso já exigiria uma espécie de operação racional que não pertence à consciência infantil. Segundo Merleau-Ponty (2001), não se aprende o significado do sorriso de outrem a partir de seu próprio sorriso. A imitação é possível não porque ela se realiza por analogia, como se a criança reconhecesse a priori a imagem de si e do outro, mas justamente porque, em algum nível, os comportamentos não se distinguem, porém, não se trata do acoplamento ou emparelhamento (*Paarung*) entre *ego* e *alter ego*. Não é possível dizer que a criança responde ao sorriso porque ela percebe outrem e sente nele as mesmas intenções que animam seu próprio corpo, visto que ela habita um universo em que se ignora essa diferenciação.

A consciência infantil evidencia que “não se pode perceber outrem se se faz uma distinção entre ego e outro; ao contrário, isto se torna possível se a psicogênese começa por um estado em que a criança se ignora como diferente” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 311). O processo de diferenciação ocorre gradativamente conforme se torna possível fazer uma imagem de si mesmo enquanto *ego* individual, o que não significa que essa zona de indiferenciação tenha deixado de existir, pois ela reaparece em alguns momentos no adulto. No caso da relação amorosa, por exemplo, é muito difícil estabelecer um limite para a transitividade entre eu e outrem. Não há como deixar de exercer influência mútua entre os amantes, mesmo que se tente, pois “estar ligado com alguém é viver a sua vida, pelo menos na intenção. A experiência de outrem é necessariamente alienante para mim” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 327). Isso significa que é necessário admitir a transcendência de outrem não apenas como uma experiência indescritível do *ego* perante o *alter ego*, mas no sentido da transcendência do próprio *ego* para si mesmo.

Trata-se de uma transcendência pela qual a criança funde-se de tal modo à situação ou a outrem que nem mesmo os diferentes momentos do tempo podem ser percebidos. De acordo com o exemplo comentado por Merleau-Ponty (2001) em seu curso na Sorbonne, uma criança que coloca um copo na mesa e depois se assusta com o som de um vidro quebrando, como se ela tivesse alguma responsabilidade no caso, ilustra essa relação mimética da experiência infantil. Em outro exemplo, uma criança não reconhece o pai quando o percebe num ambiente que não é o seu habitual, pois a mudança espacial afeta sua capacidade de reconhecimento. Segundo Merleau-Ponty (2001), isso é possível na perspectiva de que a criança se funde de tal modo à situação

a ponto de não atentar para objetos delimitados diante de si e diferenciá-los. É uma modalidade da existência em que não apenas as relações de causalidade não encontram-se estabelecidas, mas nem mesmo o espaço e o tempo são pressupostos objetivamente.

Essa concepção muito especial da personalidade na criança supõe toda uma estrutura da consciência infantil: indistinção dos diferentes momentos do tempo (exemplo do copo quebrado); sincretismo do espaço, de um modo geral, inaptidão para conceber o tempo e o espaço como comportando perspectivas distintas umas das outras. A criança não distingue nem as coisas no tempo e no espaço, nem o símbolo e o que ele significa (fusão do signo e do significado; ausência de consciência simbólica) (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 324).

Nos casos psicopatológicos, é a mesma dimensão da experiência que transparece; é a mesma existência pré-objetiva que se impõe aos domínios do *cogito* e o descentra. Em certos casos de alucinação verbal, o próprio sujeito sabe realizar a distinção entre perceber e alucinar, o que significa que a alucinação é uma possibilidade da experiência da percepção, e não a sua versão falhada, no sentido de um ato perceptivo sem objeto. Quando alguém escuta vozes e as imagina fora de sua mente como sendo oriundas de outrem, o que deve chamar a atenção, de acordo com Merleau-Ponty (2001, p. 58), “não é o fato sensorial, mas a despersonalização”. Esse fenômeno que se radicaliza na alucinação, a confusão entre interior e exterior, entre eu e outrem, e que coloca em questão o lugar privilegiado da subjetividade constituinte demonstra que em algum nível não há diferença substancial entre *ego* e *alter ego*. É preciso considerar que “eu e outrem não somos duas substâncias distintas uma da outra, outrem é quem me revela a ambivalência: somos ele e eu duas variáveis de um mesmo sistema” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 58). Dessa forma, na forma da percepção alucinada, é possível projetar-se nas coisas e em outrem de modo a confundir-se com elas, pois o sistema eu-mundo-outrem permite esse transitivismo.

Na criança e nos casos psicopatológicos, evidencia-se o plano da experiência em que eu, mundo e outrem fazem parte da mesma carne. Trata-se da experiência do ser de indivisão – o Ser selvagem do qual falava Merleau-Ponty –, diante do qual o pensamento objetivo e a atitude categorial não se sustentam, uma vez que é a própria distinção do

sujeito e do objeto que se dissolve. Enquanto o ‘normal’ seria aquele que transita entre essa região anônima do ser e aquela existência que opera conforme os desígnios da ontologia do sujeito e do objeto, o ‘anormal’ seria aquele que perdeu a capacidade de lidar com a realidade de forma abstrata e dicotômica, ou seja, como se a sua existência e a de outrem se distinguíssem. Nessa perspectiva, a do ser de indivisão que se acusa no comportamento infantil e psicótico, não faz sentido pensar as vivências temporais do *ego* de forma seriada, visto que até mesmo os conceitos de passado, presente e futuro encontram-se distendidos. Daí o problema em admitir uma leitura das psicoses que considera de modo rígido a orientação temporal do *ego* ‘são’, para pensar o *ego* psicótico, pois é a própria operação categorial da consciência que está em questão. Entretanto, deveria ser abandonada a tentativa de fazer uma fenomenologia das psicoses e de compreender o universo infantil?

Para Merleau-Ponty, não se trata de fazer essa renúncia, mas sim de buscar um outro modo de realizar tal aprendizagem. Em vez de visar o *ego* constituinte para derivar dele o conhecimento objetivo, que necessariamente opera por fragmentação, seria preciso mergulhar mais fundo no contato com outrem, a fim de ter acesso a um tipo de saber que nasce da experiência da intercorporeidade. No lugar de classificar os comportamentos desviantes, tal como faz a *Daseinsanalyse* psiquiátrica, deve-se tentar vivenciar a experiência do descentramento, pela qual se realiza o encontro com outrem. Trata-se de uma experiência estranha à atividade da consciência, que não deve ser compreendida pressupondo fatos ou conceitos preestabelecidos, visto que se manifesta apenas na relação e no movimento de abertura que ela possibilita.

Solução: reaprender a criança, o alterego, o irrefletido em mim por uma participação lateral, pré-analítica, que é a percepção, por definição *ueberschreiten*, transgressão intencional. Quando percebo a criança, ela dá-se dentro de certa distância [*presentificação originária do im-presentável*] e assim também o meu vivido perceptivo para mim, e o meu alterego, e a coisa pré-analítica. Existe aí o tecido comum de que somos feitos. O ser selvagem (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 253, grifo do autor).

É na relação que se tem acesso a esse Ser selvagem que extrapola os limites da ontologia do sujeito e do objeto e faz com que possa existir não apenas identificação ou diferenciação entre *ego* e *alter ego*, mas

reversibilidade. Assim, é preciso conceber “a percepção de outrem como não-reflexão ou anti-cogito”.⁶¹ Uma fenomenologia das psicoses ou uma psicologia da criança, ao assimilar essa concepção da alteridade, deveria preocupar-se com a possibilidade de um saber oriundo da relação entre psicoterapeuta e consulente, que se dá justamente na perspectiva do entrelaçamento, no âmbito da confusão entre sujeito e objeto, entre o normal e o patológico. De acordo com Merleau-Ponty (2001, p. 473), o que o adulto nota objetivamente com relação ao comportamento da criança “são apenas traços de uma dinâmica do desenvolvimento que resulta da constelação familiar do ambiente social. O fato histórico não é nada, somente a significação é válida”. Daí a necessidade de deixar “de ver como *fatum* o que provem de nós mesmos” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 473). O conhecimento de outrem precisa ser buscado para além da diferenciação ou da identificação com o ego, pela exploração do solo dialético que lhes é comum.

A consciência mórbida não é nem fechada completamente em si mesma e nem transparente a outrem, mas deixa-se perceber na medida em que se realiza através da intercorporeidade e da experiência de reversibilidade entre o *ego* e o *alter ego*. A diferença entre o adulto e a criança, ou entre o normal e o patológico, não se encontra no domínio da consciência lógica ou pré-lógica, visto que ambas as dimensões da consciência coexistem enquanto relação de figura e fundo. O que ocorre é uma mudança na maneira de articular o pensamento objetivo e o pré-reflexivo. Nesse sentido, uma relação humana pode se estabelecer na relação com outrem, por mais estranho que esse outrem possa parecer, pois ele não habita um reino mágico do delírio e da alucinação que o isolaria da consciência normal. A diferença se dá no campo da configuração estrutural da experiência, que pode chegar a comprometer o reconhecimento de outrem pela atitude reflexiva, mas que não rompe a relação carnal pressuposta como o fundo falso do vivido. “Isso quer dizer que não há apenas rivalidade eu-outrem, mas co-funcionamento. Funcionamos como um único corpo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 264).

No entanto, essa unidade não é identificação plena, pois isso anularia a diferença. O *ego* e outrem são duas faces de um mesmo ser de indivisão. Trata-se de uma relação de identidade, mas de identidade na diferença, ou seja, transcendência. O *ego* e o *alter ego* podem

⁶¹MERLEAU-PONTY, M. **Inéditos**. Paris: [s.n.], 2013. Notas de trabalho consultadas nos arquivos da Biblioteca Nacional Francesa, v. 8 [Bobine 2: 9852].

identificar-se ou diferenciar-se à medida que essa identificação ou essa diferenciação não sejam entre uma substância e outra, mas entre duas possibilidades significativas da carnalidade do sensível. Ao pensar a identidade com outrem, a diferença se oculta; ao admitir a diferença, é a perspectiva da identidade que parece ter sido anulada, portanto, existe uma região silenciosa por meio da qual se torna possível a reversibilidade, o quiasma. “Na realidade, não existimos nem eu nem outrem como positivos, subjetividades positivas. São dois antros, duas aberturas, dois palcos onde algo vai acontecer” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 311). O que irá se realizar é justamente a experiência de outrem como estranho, mas essa estranheza não se caracteriza pelo conflito entre duas subjetividades constituintes, e sim pelo fenômeno da transcendência, “essa superfície fronteira a alguma distância diante de mim, onde se realiza a mudança eu outrem outrem eu” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 311).

É essa perspectiva sobre a questão da alteridade que faltou a Binswanger para que ele não extrapolasse os limites da teoria da intencionalidade de Husserl, a fim de realizar uma fenomenologia das psicoses, pois a tese de Merleau-Ponty impõe ao olhar do cientista o fenômeno da transcendência de outrem. Ao pensar a relação entre o *ego* e o *alter ego* com base no descentramento das subjetividades constituintes, Merleau-Ponty evita que outrem seja reduzido a um objeto de conhecimento. Não faria sentido, para a sua teoria a respeito do outrem, a elaboração de um conhecimento sobre os diferentes tipos de psicoses que considerasse de forma categorial o domínio transcendental como o faz Binswanger. Não é possível compreender o empírico a partir do transcendental ou derivar um do outro como se houvesse algum tipo de relação causal entre eles, pois essa dicotomia também é atravessada pela transcendência. Assim, é a própria distinção entre o transcendental e o empírico que precisa ser repensada. Segundo Merleau-Ponty (2011, p. 314), “não há nenhuma diferença absoluta entre a filosofia ou o transcendental e o empírico (ou melhor: o ontológico e o ôntico)”.

Daí a fragilidade da *Daseinsanalyse* psiquiátrica ao pensar outrem na psicose considerando o domínio transcendental da gênese constitutiva do tempo, conforme realiza uma leitura que parte do modo como o *ego* experimenta a relação com o passado, o presente e o futuro. De acordo com Merleau-Ponty (2011), o tempo também deve ser concebido como quiasma, pois “passado e presente são *ineinander* (um no outro), cada um envolvido – envolvente – e isso mesmo é a carne” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 315). Desse modo, é preciso admitir que, na perspectiva da carne – no sentido de uma relação de quiasma

com o tempo e com outrem –, o esforço inteligível do pensamento objetivo em tentar classifica-los é justamente o que lhes torna inteligível. Trata-se de reconhecer essa zona de experiência em que as diferentes dimensões do tempo, bem como o *ego* e o *alter ego*, não se distinguem, ou melhor, essa camada da existência a partir da qual não faz sentido pensar a realidade nem pela diferenciação e nem pela identificação, que é portanto, transcendência. Daí a necessidade de se “criar um novo tipo de inteligibilidade (inteligibilidade através do mundo e do Ser tal e qual, – ‘vertical’ e não horizontal” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 316).

Eis o que seria importante para Binswanger e que segue inexplorado pela psiquiatria fenomenológica, para repensar o diagnóstico e o processo clínico das psicoses, na medida em que não se consegue fugir da análise reflexiva e do pensamento objetivo. Deve-se assumir a perspectiva desse Ser selvagem, diante do qual os atos da consciência encontram seu sentido, porém, sem nunca conseguir reduzi-lo a forma de objeto de saber. É isso que se manifesta na criança e na pessoa em estado psicótico: o contato vital com a carnalidade da experiência, a qual só pode ser compreendida pela partilha da intercorporeidade, que se expressa como “fala silenciosa, sem significação expressa e, no entanto, rica de sentido” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 316).

Foi de tal realidade que a fenomenologia das psicoses de Binswanger se afastou, uma vez que procurou estabelecer critérios objetivos entre os diferentes estados psicóticos a partir das sínteses temporais operadas pela subjetividade constituinte. Por consequência, outrem em estado psicótico voltou a ser reduzido à lógica do objeto diante de um saber pré-constituído, o qual não admite ambiguidade e transcendência, o que acabou por comprometer o alcance da *Daseinsanalyse* psiquiátrica. Nesse sentido, o pensamento de Merleau-Ponty sobre a questão da alteridade tem um apelo ético importante, pois estabelece limites ao saber objetivo da ciência psiquiátrica, impedindo que o *ego* constituinte determine seus critérios positivos de diferenciação entre a sanidade e a insanidade, bem como a classificação rigorosa dos diferentes estados psicóticos. Essa perspectiva coloca Merleau-Ponty no campo das grandes discussões éticas da contemporaneidade, conforme estabelecidas pelos herdeiros de Husserl, porém, a teoria da intercorporeidade se apresenta como algo mais interessante do que a versão fenomenológica da empatia de Scheler e da alteridade radical de Lévinas.

3.7 ÉTICA DA ALTERIDADE E FENOMENOLOGIA DAS PSICOSES

A forma como a questão da alteridade é trabalhada por Merleau-Ponty em suas últimas obras oferece uma alternativa ao modo como Emmanuel Lévinas e Max Scheler repensaram a noção de *paarung* herdada de Husserl. Scheler pensa a alteridade a partir de uma identificação com o *ego*, explorando e colocando em evidência aquilo que lhes é comum. Renunciando a consciência de si e o solipsismo da consciência para explicar o fenômeno outrem, bem como a inferência analógica de Husserl,⁶² o filósofo parte da existência expressiva da corporeidade pela qual se vivencia uma experiência primitiva de unidade, de identificação entre o *ego* e o *alter ego*. Segundo Scheler (1950, p. 366-367), “uma experiência psíquica é percebida somente na medida em que ela se traduz em intenções motoras ou, pelo menos, em tendências à expressão”. Nesse caso, a consciência de si e a de outrem se confundem uma vez que possuem as mesmas intenções expressivas quanto ao valor ético do sensível. O que conecta o *ego* e o *alter ego* é justamente o caráter valorativo da experiência sensível, que ambos são capazes de aprender, porém, não de forma objetiva, mas apenas por meio do sentir. Esse caráter valorativo se revela na experiência da simpatia, por meio da qual se vivencia a transitividade entre o *ego* e o *alter ego*, nas palavras de Scheler, um tipo de unificação afetiva, cujo esforço de compreensão objetiva destitui sua potencialidade ética.

A simpatia em Scheler é concebida na perspectiva de um sentimento de proximidade com outrem, que seria fruto da percepção no *alter ego* de algo que o *ego* julgava pertencer apenas a si próprio. Esse algo que os conecta é o sentimento sobre o valor derivado do contato do sujeito com o mundo e com outrem. Simpatizar é perceber a si próprio em outrem, não como contágio afetivo, mas pelo reconhecimento mútuo de sentimentos negativos ou positivos que os conecta pelo sentir. “O

⁶²“O erro capital das teorias que pretendem deduzir o conhecimento de meu exterior por ‘julgamentos analógicos’ ou por processos de ‘intuição afetiva’ consiste em sua inclinação a subestimar as dificuldades inerentes à percepção interna de si mesmo e a exagerar ao mesmo tempo aquelas inerentes à percepção do outro. Elas ignoram que o ‘conhecimento de si mesmo’ foi sempre considerado como ‘o mais difícil’ e que Nietzsche, por exemplo, disse de modo profundo: ‘cada um é para si mesmo o ser mais distante’ (eu acrescentaria: do ponto de vista do conhecimento, e isso precisamente porque do ponto de vista prático ele é para si mesmo o ser ‘mais próximo’” (SCHELER, 1950, p. 366, grifo do autor).

sentido, a intenção do sentimento (o que constitui o essencial deste) é semelhante para as duas consciências; há *isolamento* do sentido, mas não isolamento das consciências” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 42). Os sentimentos compartilhados revelam que o *ego* e o *alter ego* não se encontram isolados, não são duas entidades substanciais separadas e, por isso, não pode haver reconhecimento por analogia entre eles.

Para além da experiência solipsista do *ego* constituinte, existe um saber pré-objetivo dado universalmente sobre a essência dos valores. O enfoque de Scheler está na experiência de unificação afetiva entre *ego* e *alter ego*, fazendo prevalecer a intersubjetividade. A simpatia fornece essencialmente a experiência de outrem, antes de ser intermediada pelo *cogito* reflexivo e transformada em imagem fictícia e distanciada. De acordo com Scheler (2004, p. 128), “a plena superação do egocentrismo, do solipsismo real e do egoísmo se realiza precisamente no ato do simpatizar”, visto que ele poderia conduzir a humanidade para sua realização emocional no amor. Porém, essa perspectiva leva ao comprometimento da diferença, uma vez que o significante *ego* e outrem deixam de ser concebidos isoladamente. Conforme explica Merleau-Ponty (2001, p. 43), “para Max Scheler, a consciência é inseparável de sua expressão (...) e não há diferença radical entre consciência de si e consciência de outrem”. Admitindo isso, ele apenas coloca de outra forma o problema da intersubjetividade, sem o resolver. “Ao minimizar a consciência de si, Scheler compromete igualmente a consciência de outrem” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 44).

Se Husserl precisa explicar na quinta meditação como se tem acesso ao *alter ego* a partir do próprio *ego*, sem cair na perspectiva solipsista, Scheler tem que explicar o modo como a consciência de si e a de outrem podem submergir dessa região silenciosa de indistinção rumo à superfície da clarividência constituinte. Abrindo mão do raciocínio analógico, o filósofo considera que se reconhece outrem por suas intenções expressivas, sem que para isso seja necessário pressupor uma consciência pura com plena posse de si. Segundo Merleau-Ponty (2001), para fugir da afirmação do *cogito* como condição de possibilidade da experiência intersubjetiva, Scheler o rejeita em nome de uma consciência opaca que está sempre investida expressivamente e nunca percebida como individualidade. Contudo, “deste modo ele não torna impossível a tomada de consciência de si e também de outrem como *alter ego*? Ele não nivela a consciência de si e a de outrem em um psiquismo neutro que não é nem um nem outro?” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 44).

Trata-se de uma espécie de pampsiquismo que não permite compreender a individuação das consciências, pois as concebe como não existindo em algum nível. O problema na concepção de Scheler é o mesmo de Husserl: tomar o acoplamento/emparelhamento (*paarung*) do *ego* e do *alter ego* como um encontro cuja compressão apenas se realiza no tempo “presente (uma espécie de lugar geométrico do eu e de outrem), e numa realidade assimilável” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 45). O que Husserl e Scheler negam ao mesmo tempo é o fenômeno da transcendência de outrem, pois enquanto o primeiro supõe a empatia para explicá-la, o segundo a concebe enquanto experiência de identificação. Em ambos os casos não há verdadeira experiência de outrem, pois apenas se admite tal experiência a partir do próprio *ego* transcendental, seja pelo raciocínio por analogia, seja pelo raciocínio por identificação. Seria o caso, portanto, de abandonar a lógica da identificação, a fim de pensar o fenômeno outrem como transcendência radical no sentido de Emmanuel Lévinas?

Priorizando a transcendência de outrem, Lévinas critica a subjetividade constituinte como condição de possibilidade da intersubjetividade. Diferentemente de Scheler, não se trata de pensar outrem por meio do que seria uma existência comum, pois isso continuaria sendo uma espécie de projeção do *ego* sobre o *alter ego*, ou seja, sua negação enquanto alteridade. Assim, Lévinas estabelece a distância entre *ego* e *alter ego* como condição para a ação ética. Trata-se de um movimento em direção ao que há de completamente estranho na experiência de outrem, como se toda identidade e familiaridade fosse a marca de uma ilusão solipsista. De acordo com Lévinas (1997), é preciso admitir outrem como não sendo correspondente ao domínio do mesmo, mas como transcendência radical. Admitir a constituição do *alter ego* pelo *ego* é não reconhecer a alteridade, visto que a lógica da constituição “não o invoca, apenas o nomeia. E, assim, comete a seu respeito uma violência e uma negação” (LÉVINAS, 1997, p. 31). A tradição ocidental das filosofias da consciência é criticada pelo filósofo como sendo uma das grandes contribuidoras para a formação da mentalidade que anula a diferença e encobre o fenômeno outrem.

Segundo Lévinas (1972, p. 40), “o itinerário da filosofia continua sendo o de Ulisses, cuja aventura no mundo não passou de um retorno à sua terra natal – uma complacência no Mesmo, um desconhecimento do Outro”. Daí a necessidade de abandonar a perspectiva da identificação e da familiaridade entre *ego* e *alter ego*, pois não seria desse domínio a derivação da ação ética, mas sim do reconhecimento da diferença. O princípio pelo qual o *ego* busca reconhecer o *alter ego* a partir do que

descobre em si próprio se constitui como violência e negação da diferença, e, portanto, negação da alteridade. A maneira que Lévinas encontra para dar prosseguimento ao que foi aberto pela quinta meditação de Husserl com a noção de *Paarung* contrapõe-se a Scheler na medida em que o acoplamento/emparelhamento abre-se para uma experiência do infinitamente outro. Assim, *ego* e *alter ego* não se reconhecem por identificação entre si, quer seja por empatia ou simpatia, mas justamente pela distância entre eles, uma vez que cada qual é transcendente um para o outro. “O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro” (LÉVINAS, 1988, p. 36).

A ideia de infinito será o meio encontrado por Lévinas para pensar a alteridade de um modo que escape a redução de outrem à lógica do mesmo, pois somente assim seria possível a ação ética, visto que o infinito não poderia ser definido de modo a ser claramente compreendido. A relação entre o *ego* e o *alter ego* não é ação constituinte de um sobre o outro, pois ambos são perpassados pela experiência do completamente outro. Isso faz com que a intersubjetividade possa ser pensada sem que duas subjetividades se integrem, como em Scheler, mas que mantenham cada uma sua unidade inconfundível. Trata-se de romper com a perspectiva de totalidade que dominou a cultura ocidental, revelando, assim, as fissuras na pretensão constituinte do *ego* transcendental. Segundo Lévinas (1988, p. 66), “se a totalidade não pode constituir-se é porque o infinito não se deixa integrar. Não é a insuficiência do Eu que impede a totalização, mas o infinito de Outrem”. Não é, portanto, a partir do *ego* que se constitui a experiência da alteridade, mas sim em função do que se abre para o *ego* enquanto experiência do infinito.

No que se refere ao saber psiquiátrico, a crítica de Lévinas faz todo sentido, uma vez que a institucionalização da loucura e a lógica nefasta do internamento manicomial que predominou no ocidente têm relação direta com o modo pelo qual o *ego* psiquiátrico definiu o *alter ego* psicótico. Tratava-se justamente da redução de outrem à lógica do mesmo, pois a definição do que seria o *ego* saudável servia de parâmetro para explicar o *alter ego* patológico, porém, a proposta levinasiana será insuficiente, visto que pensar outrem como transcendência radical acrescenta um novo problema. Como compreender outrem sem pressupor nenhuma identificação com o eu? Em se tratando de uma fenomenologia das psicoses, são limitadas tanto a perspectiva da familiaridade e da identidade entre o *ego* e outrem, como em Scheler, quanto a lógica da radical diferença de Lévinas, pois nenhum dos dois

modos permite explicar como é possível que a experiência de outrem seja ao mesmo tempo de identidade e de diferença. No primeiro caso, não seria possível compreender a distinção entre o normal e o anormal, e no segundo, seria impossível saber o que há de comum entre eles, daí o papel de destaque da teoria da alteridade de Merleau-Ponty. Na compreensão de Merleau-Ponty, é preciso assumir ao mesmo tempo a experiência de encontro e de desencontro com outrem, sem nunca reduzi-lo à esfera do mesmo ou do diferente.

Para que o outrem seja verdadeiramente outrem 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, 2011, p. 112-113, grifo do autor).

Enquanto Lévinas acredita no infinito como transcendência radical que estabelece a ruptura entre eu, outrem e mundo, Scheler pensa a transcendência como fenômeno de unidade entre eles. A grande diferença entre a ética da alteridade de Scheler e Lévinas dessa que se vislumbra pela noção de intercorporeidade de Merleau-Ponty diz respeito à interpretação do fenômeno da transcendência. Pensado na perspectiva do sujeito corporal, o transcendente está relacionado à própria imanência do corpo, mas isso não significa que o corpo se reduza ao plano imanente, pois “ele é constituído, no mundo, por uma experiência de estranheza ou de transcendência” (ZIELINSK, 2002, p. 47). Diferentemente de Lévinas, para o qual a experiência transcendente do estranho remete ao grande outro que é Deus, Merleau-Ponty a descreve a partir do próprio mundo enquanto carne. De acordo com Zielinsk (2002), trata-se de distinguir entre transcendência no sentido de infinito, como em Lévinas, e no sentido de indeterminação, conforme

concebe Merleau-Ponty, pelo qual “só pode haver transcendência na imanência do mundo” (ZIELINSK, 2002, p. 294).

A ambiguidade da experiência perceptiva e a impossibilidade de uma síntese última permitem que haja infinitas perspectivas sobre algo, mas não pela existência de um infinito que se pudesse imaginar como absolutamente transcendente, na figura de um ente divino, feito de algum elemento que não seja a própria carne do mundo. Tanto para Merleau-Ponty quanto para Lévinas há transcendência na imanência, mas enquanto para o segundo a imanência aponta para o ser transcendente, exterior ao sujeito, o primeiro concebe o transcendente a partir da experiência do sujeito como não coincidência a si mesmo, uma vez que sua existência remete ao mundo enquanto fundo inesgotável de sentido.

Em Merleau-Ponty, não há privilégio no que diz respeito ao fenômeno da correlação, nem ao sujeito, nem ao mundo, e nem mesmo pode-se atribuir papel de destaque ao Outro transcendente como o deus de Lévinas, pois a experiência da carne é marcada de tal modo pelo entrelaçamento, que não é possível desvendar definitivamente a origem do fenômeno da expressão. Nesse sentido, o pensamento de Merleau-Ponty se afasta do inflacionamento da questão da identidade, como em Scheler, e do centramento na questão da diferença, como em Lévinas. É preciso admitir que é próprio da transcendência manter o silêncio quanto à origem do fenômeno da expressão, pois não há fundamentos últimos, e sim quiasma, reversibilidade da carne. Mas de que forma a perspectiva de Merleau-Ponty sobre outrem como transcendência imanente se relaciona com a psiquiatria fenomenológica e a fenomenologia das psicoses?

No que se refere ao esforço da *Daseinsanalyse* psiquiátrica em descrever os diferentes comportamentos psicóticos a partir da interpretação da teoria transcendental do tempo de Husserl, torna-se evidente a consequência, pois o fenômeno da expressão passa a não poder ser explicado com base nas sínteses temporais. Isso significa que “as categorias do espaço e do tempo não são previamente necessárias para a definição do mundo. Tempo e espaço são os sinais da pertença das coisas ao mundo” (ZIELINSK, 2002, p. 301). A transcendência, portanto, é uma alternativa à apreensão do mundo como objeto, ainda que de um objeto intencional. A síntese constitutiva da sucessão temporal encontra seu limite no fenômeno da transcendência, desse modo, é a própria descrição dos estados psicóticos como decorrentes da falência do *ego* transcendental que se desestrutura.

Outrem, em Merleau-Ponty, na medida em que remete não apenas ao outro transcendental, mas à experiência de si mesmo como estranho, impede que se privilegie um dos polos no fenômeno da correlação. Dessa forma, não se pode fazer predominar a identidade sobre a diferença ou vice-versa, mas é preciso admitir o paradoxo nas relações entre a consciência e o mundo, bem como entre o *ego* e o *alter ego*, no sentido de que se trata de realidades idênticas e ao mesmo tempo distintas.

Não temos que escolher entre uma filosofia que se instala no mundo mesmo ou em outrem e uma filosofia que se instala ‘em nós’, entre uma filosofia que toma a experiência ‘de dentro’ e uma filosofia que, se possível for, a julgue do exterior, por exemplo em nome de critérios lógicos: estas alternativas não se impõem, pois que talvez o si e o não-si sejam como o avesso e o direito, e a nossa experiência é então essa reviravolta que nos instala bem longe de *nós*, em outrem, nas coisas. Nós nos colocamos tal como o homem natural, em nós e nas coisas, em nós e em outrem, no ponto onde, por uma espécie de quiasma, tornamo-nos os outros e tornamo-nos mundo (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 209-210).

É isso que torna tão relevante a questão da intercorporeidade em Merleau-Ponty para a psiquiatria fenomenológica, não apenas no que diz respeito aos limites que ela estabelece à *Daseinsanalyse* de Binswanger, conforme se procurou demonstrar neste trabalho, mas também com relação às perspectivas éticas por ela abertas.⁶³ A psicose já não poderá

⁶³Nesse aspecto, discorda-se da perspectiva psicológica de Virginia Moreira (2009) sobre uma intervenção fenomenológica em psicoterapia com base na filosofia de Merleau-Ponty. Isso porque a autora não atenta para o que há de mais relevante nas teses do filósofo para o campo da psiquiatria e da psicologia, que diz respeito aos próprios limites da análise reflexiva e do pensamento objetivo, colocados pela questão da alteridade. O que ela propõe em termos de aplicação psicológica ilustra uma subestimação do alcance da fenomenologia de Merleau-Ponty, na medida em que se projeta de forma reducionista uma investigação transcendental sobre o campo empírico da psicoterapia, conforme é possível perceber no trecho a seguir: “Para Merleau-Ponty (1945), a fenomenologia tem como objetivo fundamental a descrição do homem no mundo, não sua análise ou explicação. O processo psicoterapêutico

ser simplesmente concebida a partir do que distingue o *ego* médico do *ego* psicótico e nem a partir do que os identifica, pois em ambos os casos outrem está reduzido ao estatuto de coisa, objeto para um pensamento. Seria o caso de abandonar o conhecimento sobre a psicose, admitindo sua transcendência radical? Não se trata disso, mas sim de despertar a psiquiatria e a psicologia para um tipo de saber sobre outrem, que apenas se estabelece pela experiência da intercorporeidade, enquanto relação que está para além da antinomia da identidade e da diferença.

Trata-se de uma exploração mais radical desta zona de intersecção em que as categorias impostas pela consciência encontram seu limite, pois apesar de ser a região da absoluta transcendência, ainda é possível ter acesso ao momento originário a partir do qual a atitude categorial encontra seu sentido, uma vez que se refere a uma transcendência na imanência concebida como silêncio.

O filósofo fala, isto, porém, é nele uma fraqueza e uma fraqueza inexplicável: devia calar-se, coincidir em silêncio e encontrar no Ser uma filosofia já feita. Tudo se passa, ao contrário, como se quisesse colocar em palavras certo silêncio que escuta nele. A sua obra inteira consiste neste esforço absurdo. Escrevia para dizer seu contato com o ser; não disse e nem saberia dizê-lo, pois que é silêncio (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 164).

Isso que Merleau-Ponty analisa sobre o filósofo estende-se ao psiquiatra. É preciso voltar-se ao mundo intercorporal para compreender a psicose e pensar uma prática psicoterapêutica que se fundamente nessa vivência silenciosa de outrem como estranho. O mundo psicótico em nenhum momento encontra-se completamente separado do que se define como sendo o mundo do normal, do mesmo modo que esses dois mundos não se confundem entre si. A identidade ou a diferença entre

que adote essa mesma base metodológica desenvolver-se-á sempre partindo da descrição, embora a análise, ou a explicação, possa aparecer como consequência da descrição. Solicitar-se-á ao paciente que conte como vive a experiência, os sentimentos, os fatos de sua existência. A descrição deverá ser repetitiva, até exaustiva. Voltando ao mesmo tema, a descrição irá adquirindo matizes e cores diversas que permitirão, tanto ao cliente, quanto ao terapeuta, aceder ao sentidos diversos da experiência” (MOREIRA, 2009, p. 67).

eles acentua-se quanto mais se transforma em linguagem objetiva a experiência primeira do corpo e da intercorporeidade. Faz-se necessário que o psiquiatra atente para esse estranho domínio pelo qual o *ego* e o *alter ego* estão um para o outro numa relação de quiasma, de reversibilidade, sem que seja possível afirmar o que exatamente se identifica ou se diferencia, posto que é transcendência. Trata-se de não fazer de outrem uma imagem de si mesmo e nem de seu oposto, mas de admitir o limite da apreensão intelectual face ao estranho, pois somente assim há reconhecimento da alteridade. “Porquanto recobrimento e fissão, identidade e diferença, essa aderência faz brotar um raio de luz natural que ilumina toda a carne, não apenas a minha” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 185).

A contribuição de Merleau-Ponty para a psiquiatria fenomenológica não é novidade, basta observar a ênfase que Hesnard⁶⁴ deu para a obra do fenomenólogo na França, já na metade do século XX. De acordo com Hesnard (1959, p. 79), trata-se de uma teoria essencialmente humanista à qual a psiquiatria e as ciências do homem não poderiam ficar indiferentes. O psiquiatra já reconhecia o valor da fenomenologia merleau-pontyana para pensar a psicose a partir das relações intersubjetivas, considerando que a psicoterapia, além de uma prática individual, precisa ser concebida também em seu sentido coletivo. Assim, a relação do consulente com outrem passa a ser colocada em primeiro plano, uma vez que a fenomenologia “nos inclina, desse modo, a uma ação compreensiva em profundidade do paciente e de seu debate com o seu meio” (HESNARD, 1959, p. 78). Isso porque, embora não se tenha acesso pleno ao mundo de outrem, ao modo como cada um percebe uma cor ou vivencia um sentimento, é possível ter uma experiência compartilhada em algum nível.

A visão da cor verde em uma pradaria por dois observadores distintos, cada um com sua configuração própria da experiência, torna-se compartilhável pela linguagem justamente porque há algo na

⁶⁴ Ângelo Louis Marie Hesnard foi um psiquiatra e psicanalista francês que procurou apontar a importância do pensamento de Merleau-Ponty para a psiquiatria, principalmente no que diz respeito à relação intersubjetiva. “Merleau-Ponty escreveu sobre o problema do conhecimento de outrem as páginas que não podem deixar de atingir os psicólogos. É indispensável quando se quer empreender um estudo da ligação humana, mesmo utilizando os ensinamentos da psicanálise e da sociologia, de lembrar, ainda que de uma maneira muito sucinta, a aplicação que ele deu a esse problema do método fenomenológico” (HESNARD, 1957, p. 25).

paisagem que é intercambiável. Permanecem duas visões diferentes, mas ambas transpassadas por um sentiente em geral que impede que cada visão se admita enquanto fonte exclusiva da significação verde. Segundo Merleau-Ponty (2011, p. 185), “não se coloca aqui o problema do *alter ego* porquanto não sou eu que vejo, nem é ele que vê, ambos somos habitados por uma visibilidade anônima”. Ora, é preciso aceitar que o mundo psicótico que o consulente comunica não é totalmente transcendente ao mundo que o médico habita, assim como não é totalmente assimilável por ele, pois ambos os mundos estão entrelaçados enquanto fazem parte da mesma carne.

É possível observar que o comportamento psicótico se distingue do que a forma padrão costumou identificar como normal, porém isso não significa que esses dois comportamentos tenham perdido a comunicação entre si. O problema é que quando se transpõe essa relação em linguagem e se procura determinar a zona de identificação ou de diferenciação entre a consciência normal e a consciência mórbida, passa-se ao domínio do pensamento objetivo e da análise reflexiva. O psiquiatra se coloca na posição do observador externo ao sistema, como se fosse possível ter acesso de forma objetiva ao fundamento da identidade e da diferença, o que nega o fenômeno da transcendência. É a necessidade de equilibrar essa tendência que faz do pensamento de Merleau-Ponty algo tão importante para a psiquiatria. Ao embaralhar as fronteiras da normalidade e da loucura, o filósofo contribui para uma ética psiquiátrica que impede a redução de outrem à lógica do mesmo, quer seja por identificação ou diferenciação. Trata-se da suspensão do saber positivo em proveito da experiência vivida, a qual se estabelece pela relação intercorporal entre o médico e o consulente, e não pela atividade do *ego* constituinte.

O diálogo da psiquiatria fenomenológica com a fenomenologia de Merleau-Ponty pode ser considerado mais profícuo do que aquele que estabeleceu Binswanger com Husserl e Heidegger, isso porque a questão da redução fenomenológica em Merleau-Ponty não supõe apenas “o retorno do mundo em direção à nossa consciência do mundo, mas também ela recusa a reduzir essa consciência à armadura de um saber transcendental” (CABESTAN; LANDAZZURRI, 2011, p. 130). Nesse sentido, o pensamento de Merleau-Ponty orienta para uma compreensão das psicoses que se institui a partir da relação com outrem, enquanto experiência vivida, o que evita a redução do estranho à lógica objetiva da nosologia psiquiátrica.

De acordo com Cabestan e Landazzurri (2011), a fenomenologia das psicoses que se vislumbra a partir de Merleau-Ponty possui três

pontos importantes. O primeiro diz respeito à questão da definição da psicopatologia, a qual, desde *A estrutura do comportamento*, é inspirada pela *gestaltpsychologie*, deixando de pensar isoladamente e de modo hierárquico as três ordens da existência, a saber, matéria, vida e espírito. Nessa perspectiva, a psicose deve ser explicada enquanto possibilidade primitiva da existência, a qual não tem o sentido de desrazão, na medida em que está presente também no normal como horizonte pré-reflexivo. O segundo ponto, relacionado diretamente ao primeiro, remete à tese antropológica de Merleau-Ponty, “que faz do corpo humano o motor de uma divagação constitutiva, a possibilidade permanente de não coincidir com o que se pensa, diz ou faz” (CABESTAN; LANDAZZURRI, 2011, p. 131). O terceiro ponto, que abala ainda mais as fronteiras entre normalidade e loucura, está presente principalmente em *O visível e o invisível*, e refere-se ao “núcleo comum à alucinação e à percepção normal – uma textura verdadeiramente onírica do sensível” (CABESTAN; LANDAZZURRI, 2011, p. 131).

Partindo da compreensão da psicopatologia a partir da alteração na estrutura do comportamento, como se tivesse havido uma espécie de regressão a uma maneira primitiva de organizar a conduta, Merleau-Ponty a define como uma possibilidade sempre presente no coração da normalidade, afastando-se desta não pelo que lhe falta, mas pelo que se diferencia em termos de estruturas mais simples ou mais complexas do comportamento. Isso não significa que o estado normal implica uma conduta adaptada por meio de sínteses psicológicas complexas, enquanto que a desadaptada é aquela em que o psiquismo declina em processos simplificados, pelos quais a consciência perde seu sentido objetivante e confunde-se com as coisas em um funcionamento mecânico, primitivo. A distância entre o normal e o patológico é repensada por Merleau-Ponty a partir da noção de estrutura, de modo a ir além da perspectiva evolucionista do simples e do complexo. Porém, segundo Cabestan e Landazzurri (2011), em *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty ainda mantém uma relação de oposição entre a consciência liberada de seus condicionantes naturais no normal, e aquela arrebataada pela existência natural na psicopatologia.

Já na *Fenomenologia da percepção* a relação entre a ordem natural e a ordem humana do comportamento, ou entre o psíquico e o fisiológico procura não privilegiar um em detrimento do outro, o que trará uma outra forma de conceber a psicopatologia. Em vez de preocupar-se com as características da distinção entre o normal e o patológico, o filósofo se interessa pela investigação da camada da existência que lhes é comum. Do mesmo modo que o sonho e a vigília

fazem parte de uma mesma existência, a psicopatologia é uma possibilidade no seio da existência, tal qual o sono ou o sonho, no sentido de uma alteração na modalidade do existir, diante da qual o sujeito não tem pleno controle. Não se trata mais de uma passagem da consciência simbólica para seu estado arcaico ou primitivo, uma vez que a condição de ser no mundo impede essa diferenciação e a noção de passagem de uma dimensão a outra por causalidade.

Trata-se de resgatar a experiência primeira do ser no mundo, a fim de compreender a psicose a partir da ruptura com o estado ambíguo da existência, na qual se transita entre a vida anônima e impessoal e a vida pessoal dos atos de consciência. O que se perde na psicose é essa capacidade de transitar entre a existência caracterizada pela função simbólica e aquela outra existência que subjaz a ela enquanto fundamento. A existência esquizofrênica, conforme os casos citados na *Fenomenologia da Percepção* remete a um tipo de descentramento da vida, como se os limites entre o psíquico e o fisiológico estivessem sido rompidos e a existência fosse tragada por um modo de existir e de perceber confusos, em que a espacialidade e a temporalidade encontram-se alteradas. Um esquizofrênico, diante da paisagem de uma montanha relata o exato momento em que a perspectiva espacial, a partir do qual a realidade exterior e interior encontram-se bem delimitadas, cede, como que arrebatada por uma força estranha, à outra estrutura espacial.

Esse segundo espaço através do espaço visível é aquele que nossa maneira própria de projetar o mundo compõe a cada momento, e o distúrbio do esquizofrênico consiste apenas no fato de que este projeto perpétuo se dissocia do mundo objetivo tal como ele ainda é apresentado pela percepção e, por assim dizer, reflui para si mesmo. O esquizofrênico não vive mais no mundo comum, mas em um mundo privado, ele não vai mais até o espaço geográfico: ele permanece no 'espaço de paisagem' e esta própria paisagem, uma vez cortada do mundo comum, está consideravelmente empobrecida (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 340).

A alteração espacial, portanto, está relacionada à perda de contato com o mundo comum e intersubjetivo, em função do predomínio do modo próprio de vivenciar a espacialidade, tal como no sonho, no mito ou na loucura. O normal nunca está completamente separado dessas três

dimensões da existência, mas transita com uma certa facilidade entre elas. Já a pessoa em estado psicótico encontra-se fixada ou presa numa modalidade específica da existência, o que a faz perder parte de sua comunicação com o mundo compartilhado. A fenomenologia das psicoses de Merleau-Ponty permite concluir que o mundo louco e o mundo normal nunca estão completamente separados um do outro, assim como não se confundem plenamente entre si, mas ambos se abrem para outrem como o terceiro da relação, que não é o infinito transcendente de Lévinas, mas a transcendência da carne e do tempo.

O louco e o normal estão um para o outro numa relação carnal de identidade e diferença. Interpretando o fenômeno outrem conforme apresentado em nota⁶⁵ de *O visível e o invisível*, é possível afirmar que o normal existe como uma posição e o louco como sua negação, mas há também a negação da negação. De um lado, a normalidade, e, do outro, a anormalidade como seu outro, porém ainda há o outro lado deste outro. Isso significa que a identidade entre o louco e o normal não se dá apenas pelo que lhes é comum, mas sim pelo que neles se constitui como diferença da diferença. Sendo assim, o pensamento de Merleau-Ponty tem uma perspectiva sobre as psicoses que aponta para a carnalidade do mundo, de si mesmo e de outrem. É diante de tal transcendência que a lógica da linguagem encontra seu limite, e que a análise reflexiva faz desaparecer. De acordo com Cabestan e Landazzurri (2011), uma vez que Merleau-Ponty desintelectualiza a definição habitual e frequentemente operatória da loucura, ele contribui para renovar o potencial crítico em relação ao *modus operandi* da psiquiatria oficial.

É nesse sentido que se pode falar numa ética da alteridade em Merleau-Ponty, visto que o fenômeno outrem evidencia o limite das explicações da psiquiatria sobre a psicose, mesmo tratando-se de psiquiatria fenomenológica. De certa forma, a fenomenologia das psicoses que deriva do pensamento de Merleau-Ponty, na medida em que obscurece a suposta clarividência da racionalidade constituinte sobre o normal e o patológico, aproxima-se daquilo que Machado de Assis procurou expressar em *O alienista*. O psiquiatra local, que outrora

⁶⁵Nota de 16 de novembro de 1960, já citada na página 118, em que Merleau-Ponty procura explicar o fenômeno outrem com base nos conceitos de quiasma e reversibilidade. “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” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 312).

havia colocado praticamente toda a população da vila de Itaguaí no hospício, termina por reformular tantas vezes suas teses sobre a loucura que, ao final, resolve soltar todos os internos para internar a si mesmo, novamente com a convicção de que desta vez estava certo. “Fechada a porta da Casa Verde, entregou-se ao estudo e à cura de si mesmo” (ASSIS, 2011, p. 87). No caso de Simão Bacamarte, trata-se de uma espécie de loucura da própria razão em sua busca da verdade clara e distinta. De acordo com Merleau-Ponty (2009, p. 47), “a reflexão é um sistema de pensamentos tão fechado quanto a loucura, com a diferença de que ela se compreende a si mesma e ao louco, enquanto o louco não a compreende”.

O problema é que em um sistema fechado, a partir do qual outrem na psicose é compreendido por identidade ou diferença em relação ao que seria o padrão de normalidade de saúde mental, não se está admitindo a alteridade. Dessa forma, quando predomina o solipsismo da consciência e a conseqüente tendência à objetivação, a psiquiatria permanece comprometida eticamente, já que acaba por fazer de outrem o objeto de uma investigação analítica, distanciada do mundo cultural e humano. Binswanger estava ciente de tudo isso, mas como não pensou radicalmente o problema do solipsismo e da constituição do *ego* e do *alter ego*, fez da *Daseinsanalyse* psiquiátrica uma espécie de normatização transcendental, ignorando o caráter preponderante das relações intersubjetivas nas manifestações psicóticas. Teria faltado para a psiquiatria fenomenológica de Binswanger a atitude ética, no sentido daquela postura cínica destacada por Müller-Granzotto e Müller-Granzotto (2012), em *Psicose e sofrimento*, para a qual a concepção de Merleau-Ponty sobre outrem poderia contribuir.

O cínico a que nos referimos é aquele que, por conta da inconsistência, ou da crueldade do outro social, tem a coragem de suspender, ainda que por um instante, sua própria fantasia (política), ou sua condição social (antropológica), para assim doar ao outro a acolhida (ética) que, por conta própria, este jamais lograria. O cínico é aquele que tem a coragem de operar com o outro por fora dos valores, pensamento e instituições que lhe valeriam identidade, por fora da curiosidade desejante que lhe valeira poder, para assim acolher o inusitado, o arriscado, como se, desse modo, essa alteridade pudesse, doravante, senão se autorizar a desejar, ao menos participar de uma

identificação social, compartilhada que lhe valesse certo prazer. Ou ainda, o cínico é aquele que sabe autorizar em si e no outro, de maneira gratuita, a práxis da *parresia*, que é a prática do dizer verdadeiro. (MÜLLER-GRANZOTTO; MÜLLER-GRANZOTTO, 2012a, p. 335-336).

O conceito de *parresía*⁶⁶ diz respeito à coragem de dizer a verdade. Foi retomado por Foucault para tratar das relações morais do cuidado de si. Nas palavras de Foucault (2008, p. 43), “a *parresía* é uma virtude, dever e técnica que devemos encontrar naquele que dirige a consciência dos outros e os ajuda a constituir sua relação consigo”. Em vez de projetar sobre o outro as regras e convenções estipuladas pela dominação soberana, que faz da psiquiatria e da psicologia ferramentas de exercício disciplinar, seria importante que, na relação intersubjetiva no espaço clínico, o terapeuta assegurasse o direito ao outro de dizer a verdade.⁶⁷

Trata-se ao mesmo tempo de uma atitude de acolhida de outrem e uma forma de resistência ao controle biopolítico, na medida em que permite dar vazão àquilo que se encontra de alguma forma negado, cerceado ou reprimido, e que se manifesta como estranho, portanto, outrem. Segundo Müller-Granzotto e Müller-Granzotto (2012, p. 337),

⁶⁶“Na *parresía*, o que está fundamentalmente em questão é o que assim poderíamos chamar, de uma maneira um pouco impressionista: a franqueza, a liberdade, a abertura, que fazem com que se diga o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer. O termo *parresía* está tão ligado à escolha, à decisão, à atitude de quem fala, que os latinos justamente traduziram *parresía* pela palavra *libertas*. O tudo-dizer da *parresía* tomou-se *libertas*: a liberdade de quem fala” (FOUCAULT, 2001, p. 356).

⁶⁷Sobre o conceito de *Parresía* aplicado ao campo psiquiátrico ver Mansanera (2015), em seu trabalho sobre *Parresía e loucura no exemplo de Estamira*. Estamira foi uma senhora diagnosticada com esquizofrenia, cuja história virou um documentário bastante premiado, inclusive internacionalmente. Ela tornou-se famosa pelo seu discurso existencial profundo, em que se misturava extrema lucidez e loucura, tendo como cenário a vida a partir do lixo, na qual viveu por 22 anos. A *parresía* cínica pode ser identificada no discurso de Estamira, na medida em que ela “faz de sua forma de existência uma prática redutora de liberdade para dizer-a-verdade a si mesma e ao outro, não se preocupando em seguir parâmetros de convenções tradicionais ou de métodos científicos tradicionais se essa verdade é falsa” (MANSANERA, 2015, p. 173).

“se os auspícios da exceção soberana são para nós ameaçadores, podemos suspender as ambições políticas, inclusive as democráticas, em favor da ética solidária”. Tal ética⁶⁸ vislumbra-se a partir da concepção de Merleau-Ponty sobre outrem, conforme o filósofo destitui o lugar central do forma do descentramento, concedendo, assim, direito de cidadania à experiência do estranho que o totalitarismo biopolítico visa anular. Nesse sentido, seria fundamental para uma fenomenologia das psicoses a orientação ética, por meio da qual o clamor de alguém em estado de sofrimento, na medida em que não é intelectualizado a priori, “desperta em nós o que em nós mesmos é outrem, mobilizando a possibilidade da gratuidade em favor do crescimento dessa alteridade que se inscreve à margem do propriamente político – o que enfim, do ponto de vista político, inaugura uma espaço cínico” (MÜLLER-GRANZOTTO; MÜLLER-GRANZOTTO, 2012a, p. 350). Este é um dos legados possíveis da tese de Merleau-Ponty sobre outrem ao campo da psiquiatria fenomenológica, e que Binswanger não poderia ter encontrado em Husserl, dada a sua permanência na perspectiva do *ego* constituinte, como se o eu puro não pudesse ser relativizado em hipótese alguma.

O problema é que a manutenção do eu puro como condição da possibilidade da própria vivência do tempo e do espaço, da constituição do *ego* e do *alter ego* traz consequências para a assimilação dessa compreensão pelo discurso psiquiátrico. No caso da *Daseinsanalyse* psiquiátrica isso fica claro quando se pretende descrever estados psicóticos com base na interpretação das modificações na estrutura transcendental do tempo, que poderiam explicar as manifestações empíricas dos comportamentos alucinatorios e delirantes. Binswanger é conduzido pela fenomenologia de Husserl, como que por uma espécie de encantamento transcendental, que permanecerá depositando uma fé excessiva na capacidade do discurso racional e científico sobre as psicoses de outrem. De acordo com Merleau-Ponty (2002, p. 33), “querer o conceito mais claro, quando a própria coisa é ambígua, é a forma mais insidiosa de romantismo, é preferir a palavra razão ao exercício da razão”. Em última instância, trata-se de uma fé no *ego*

⁶⁸ Com relação ao alcance ético da filosofia merleau-pontyana, cabe destacar as análises do filósofo africano Félicien Mpuku Laku sobre corporeidade, intercorporeidade e solidariedade. De acordo com Laku (2013, p. 248), “a inter-corporeidade é promotora de uma ‘pertença participativa’ sólida e de um ‘viver-juntos’, para além das diferenças e clivagens. Ela pode conduzir a instauração de um mundo renovado”.

enquanto unidade absoluta e em seus poderes constituintes, pois se pretende estipular a norma a partir da qual poderiam ser estabelecidos os limites entre a racionalidade e a loucura.

O que outrem em Merleau-Ponty leva a concluir é que o fundamento da normatividade não se sustenta, uma vez que se assume o fenômeno da transcendência como a experiência de outrem como estranho, aquilo que não pode ser classificado, pois descentra à consciência. Trata-se justamente de uma força estranha que pode levar ao arrebatamento do eu constituinte. Quer seja pela experiência de queda relacionada a dor de uma perda, ou pelo êxtase místico, os poderes constituintes são temporariamente anulados, e já não haverá palavras para explicar o sentido da dor e do sofrimento, ou do prazer e da realização. São essas consequências da concepção de outrem em Merleau-Ponty, que precisam ser assumidas ao se propor realizar uma fenomenologia das psicoses e orientar uma psicoterapia. Não apenas pela compreensão do fenômeno da transcendência no que se refere aos limites dos discursos sobre a loucura, mas também no sentido da reflexão sobre como colocar em evidência a experiência da intercorporeidade e do estranho no processo clínico das psicoses.⁶⁹ É preciso investigar como operar com o silêncio e a experiência do descentramento na elaboração de diagnósticos e na intervenção psiquiátrica. Trata-se de uma questão que precisa ser melhor averiguada pela psiquiatria e a psicologia, considerando sempre o limite da análise reflexiva e do pensamento objetivo no que se refere as intenções significativas sobre outrem, a fim de que a psicoterapia não se constitua apenas como prática de conformação dos comportamentos desviantes à norma psiquiátrica vigente.

⁶⁹No que se refere à psiquiatria fenomenológica, a tese de Bin Kimura aproxima-se dessa concepção de Merleau-Ponty. Nesse sentido, pode-se dizer que o autor japonês desenvolve uma fenomenologia das psicoses que vai além de Binswanger, pela compreensão de que a relação entre o *ego* e o *alter ego*, bem com a perda do mundo comum na esquizofrenia, deviam ser pensados na perspectiva do ‘desconhecido do absolutamente outro’, ao que ele denomina de *aida* (entre) intra-subjetivo, a partir do qual a consciência de si e de outrem são possíveis. “Patologia da relação, patologia do *aida*, a esquizofrenia deve, antes de tudo, ser compreendida como sendo devida à insuficiência do exercício do absolutamente outro que é o lugar da constituição de si. Esse absolutamente outro, que aparece então sob a forma de um outro assustador, revelando sua alteridade absoluta, é o desconhecido ameaçando a subjetividade e seu fundamento” (KIMURA, 2000, p. 130).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo dessa pesquisa foi analisar a fenomenologia das psicoses de Ludwig Binswanger, sob a ótica da teoria da alteridade de Merleau-Ponty, a fim de avaliar a possibilidade de compreender os estados psicóticos tendo por base à gênese transcendental do tempo, da subjetividade e da intersubjetividade. A investigação teve início no primeiro capítulo considerando as diferentes fases de estruturação da *Daseinsanalyse* psiquiátrica. O psiquiatra concebeu a relação entre o transcendental e o empírico, primeiramente apoiando-se na fenomenologia descritiva de Husserl, pois ela possibilitaria realizar a intuição das essências dos mundos psicóticos. Em seguida, tratou-se de buscar os fundamentos das ocorrências delirantes e alucinatórias na analítica do *dasein* de Heidegger, visto que ela permitiria compreender a falência da estrutura temporal na psicopatologia. Por fim, o interesse de Binswanger foi marcado pela investigação sobre a gênese constitutiva do tempo, da subjetividade e da intersubjetividade, conforme a fenomenologia genética de Husserl.

Em função do que se pretendia demonstrar na pesquisa, interessou de forma mais acentuada justamente esse último momento da fenomenologia das psicoses de Binswanger, em que os transtornos temporais correspondem à ausência do mundo comum, no qual se dão as relações com outrem, pela falência da constituição do ego transcendental. Nos comportamentos melancólicos, a falência estaria relacionada à confusão entre retenções e protensões, acarretando a retrospecção ou a prospecção na vivência do tempo, como se o delírio ativesse a existência no passado ou no futuro. Nos comportamentos maníacos não haveriam nem mesmo a realização das sínteses de retenções temporais e a constituição do ego transcendental, fazendo com que a existência se fixe no tempo presente, por consequência, o contato com outrem no mundo compartilhado estaria ainda mais comprometido. Assim, no primeiro capítulo o interesse foi acompanhar o percurso filosófico de Binswanger, no que diz respeito à passagem da antropologia fenomenológica ao outro transcendental, enquanto subsídios teóricos para a compreensão das psicoses, a fim de evidenciar a leitura transcendental feita pelo psiquiatra das condições de possibilidade dos transtornos delirantes e alucinatórios.

No segundo capítulo, tratou-se de analisar o desenvolvimento da questão da alteridade na filosofia de Merleau-Ponty, procurando evidenciar o esforço do filósofo em superar o solipsismo da consciência para explicar a percepção de outrem, visto que esse seria o elemento

central para confrontar a *Daseinsanalyse* psiquiátrica no último capítulo. Demonstrou-se que outrem em Merleau-Ponty deriva da teoria da intersubjetividade transcendental de Husserl e da noção de *paarung*, a qual visa explicar como as mônodas, em sua pluralidade, encontram-se emparelhadas ou acopladas umas nas outras. Porém, na teoria husserliana, essa realidade só pode ser percebida por meio de um ato fundante da consciência, como se em algum nível ela estivesse fora do tecido da temporalidade. Daí a influência de Husserl na noção de *cogito* tácito elaborada por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*, para tentar explicar a experiência irreflexiva de outrem como saber prévio que antecede sua representação intelectual. Tratava-se, portanto, de dar conta desse *Paarung* como condição de possibilidade da experiência intersubjetiva, no sentido da percepção de um estranho que a consciência não pode constituir, por ser algo originário da comunidade de mônodas da qual ela faz parte. Contudo, no desdobramento da filosofia da alteridade de Merleau-Ponty foi possível perceber uma transformação de seus primeiros textos quanto à maneira de compreender o fenômeno da correlação eu-mundo-outrem originária.

Ciente de que a possibilidade do *cogito* tácito incide num intelectualismo renovado, numa espécie de solipsismo da consciência, Merleau-Ponty transforma o problema da intersubjetividade demonstrando que o fenômeno da coexistência é fundante no processo. Assim, o que a coexistência revela não são duas subjetividades em face uma da outra, duas mônodas, mas uma cumplicidade na passividade diante do estranho, desse terceiro que é outrem. Essa forma de conceber a alteridade tem uma implicação na fenomenologia das psicoses de Binswanger, uma vez que o psiquiatra se apoia, principalmente em seus últimos textos, na intersubjetividade transcendental husserliana, objetivando descrever as produções psicóticas como falências do eu transcendental em constituir a si mesmo e, por consequência, outrem.

No que se refere ao terceiro capítulo, além de destacar o papel da experiência de outrem na recusa da ideia de constituição do *alter ego*, que faz com que o filósofo caminhe para a ontologia radical do sensível, tratou-se realçar a diferença entre Husserl e Merleau-Ponty no que diz respeito à questão da temporalidade e da constituição do *ego* e do *alter ego*. Esse ponto foi significativo para, posteriormente, apontar a impossibilidade de realizar uma fenomenologia das psicoses com base na teoria da gênese constitutiva e na interpretação das funções da intencionalidade operante. Considerando que para Merleau-Ponty o tempo é uma *Gestalt*, unidade sem síntese em que a dimensão presente e a consciência não têm papel constitutivo privilegiado, o problema eu-

outro tornou-se obsoleto. Na perspectiva da carne, o tempo, o mundo, assim como o *ego* e o *alter ego* são doações originárias, sem que seja possível pensar a primazia constitutiva da consciência de si. Desse modo, diante da crítica de Merleau-Ponty à filosofia da consciência e à proposta de que a intersubjetividade se funda na passividade frente ao estranho antes que na atividade constituinte, não faria sentido conceber as psicoses como um problema da gênese constitutiva da consciência e de outrem.

O objetivo, portanto, foi demonstrar que o psiquiatra se manteve numa perspectiva intelectualista, fundada na gênese constitutiva do tempo das *Lições para a consciência íntima do tempo*, e na questão da intersubjetividade da quinta meditação metafísica de Husserl, o que comprometeu a compreensão das manifestações psicóticas. Explorando o alcance da questão da alteridade em Merleau-Ponty, foi possível afirmar que 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. Contra a atitude natural do saber psiquiátrico e de sua fixação em uma normatividade, a filosofia de Merleau-Ponty favorece o desenvolvimento da fenomenologia das psicoses em outra direção. Ao pensar o outro como alteridade radical, como outrem, não apenas na perspectiva de um *ego* em face de um *alter ego*, mas de ambos em vista de uma experiência do estranho que os transcende, o filósofo estabelece limites aos poderes constituintes do *ego* e possibilita o reconhecimento da diferença psicótica.

No que se espera ter sido possível demonstrar, não fará mais sentido conceber as psicoses a partir de distúrbios na constituição do ego transcendental, que carece ser suprido por meio de alucinações e delírios, como que para forjar essa espécie de unidade qual *cogito* tácito. Assim como se caracterizará como um contrassenso supor que a psiquiatria possa restaurar os limites e a fluidez temporal do ego transcendental, para que a constituição de si e de outrem ocorra de forma normal. Desse modo, a teoria da alteridade de Merleau-Ponty revelou os limites da *Daseinsanalyse* psiquiátrica, os quais estão profundamente relacionados ao resquício da atitude naturalista e da necessidade da objetividade científica, ambas calcadas no solipsismo da consciência e na consequente negação de outrem.

De acordo com o que se pretendeu evidenciar nessa pesquisa, outrem em Merleau-Ponty não apenas desconstrói as pretensões intelectualistas com relação ao saber psiquiátrico a respeito das psicoses, como favorece o seu desenvolvimento enquanto uma ciência ética. Seja no sentido do que o médico e a psiquiatria possuem enquanto

conhecimento prévio da loucura, seja na perspectiva dos consulentes e suas alucinações e delírios, é o comprometimento das relações com outrem que está em jogo. No caso da pessoa em estado psicótico, pode ser uma alucinação ou um delírio que a faz sentir-se ameaçada ou perseguida, levando-a ao completo fechamento em si mesma. Nessa condição, outrem já não é mais considerado uma possibilidade intersubjetiva, pois se tornou o outro, ou seja, apenas o objeto para uma consciência delirante enquanto subjetividade constituinte. O mesmo ocorre na perspectiva do saber psiquiátrico que julga compreender o que se passa com outrem na psicose, pois o que se tem diante de si é apenas o outro, reduzido em sua transcendência a um sistema de intencionalidades distorcidas ou falhadas. Se, para o louco, é o sintoma que compromete a experiência de outrem, para a psiquiatria, é o ideal de um saber verdadeiro que atrapalha o reconhecimento da alteridade e a experiência do encontro autêntico no espaço clínico.

Na perspectiva de uma fenomenologia das psicoses inspirada pela filosofia da alteridade de Merleau-Ponty, existe uma transcendência indeclinável que precisa ser considerada para que o saber psiquiátrico possa definitivamente reconhecer a alteridade de outrem na psicose e se constituir como uma prática realmente ética, sem se basear apenas em aplicações de saberes sobre outrem, a partir da relação de dominação-submissão. Trata-se de um ideal ético em que “a relação entre o analista e o analisado e tantas outras relações possíveis deveriam adaptar-se ao modelo de cooperação e reciprocidade entre iguais” (SZASZ, 1979, p. 227). Para que essa realidade se concretize no espaço clínico, é fundamental que a psiquiatria possa contar com pressupostos teóricos que permitam compreender outrem em sua transcendência, de modo a não reduzi-lo a objeto de investigação, como se algum saber definitivo fosse possível sobre as psicoses.

De acordo com a filosofia da alteridade de Merleau-Ponty, outrem é essa impossibilidade de acabamento revelada pela experiência da intercorporeidade, na medida em que cada corpo guarda uma invisibilidade para si que é visível para outrem. Nesse sentido, há algo de si mesmo que não se tem acesso, pois é acessível apenas a um outro olhar, como se houvesse um pouco do eu em outrem e de outrem no eu. Intercorporeidade seria essa experiência pela qual se faz possível perceber que é “em mim que outrem se completa e nele eu me completo” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 102). No momento em que dois olhares se cruzam por pouco mais que apenas um instante, constitui-se a experiência de estranhamento caracterizada pela ausência

de limites bem definidos entre *ego* e *alter ego*, como se existisse algo de si como outrem.

Existe, portanto, uma conexão profunda nessa relação, visto que “uma parte de mim está nele” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 103); contudo, isso não significa justaposição ou identidade plena, pois o que há em outrem é justamente uma visão sobre mim que me falta. “Assim, não se é só, nem dois, mas si mesmo em outrem e outrem em si” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 103). Quando dois olhares se fixam, a dicotomia eu-outro torna-se problemática, pois evidencia-se o entrelaçamento qual quiasma que impede a distinção plena entre eles, no sentido de duas subjetividades constituintes. Nessa perspectiva, não é possível falar em constituição do *alter ego* pelo ego, visto que a “consciência de outrem é tão imediata quanto a de si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 104).

No que foi possível concluir pela investigação proposta nesta pesquisa, a concepção de outrem em Binswanger é insuficiente para realizar uma fenomenologia das psicoses, pois ela não considera a experiência do estranho trabalhada por Merleau-Ponty, a qual opera pelo descentramento da subjetividade constituinte. Conforme Merleau-Ponty (2013, p. 104), tratando-se de outrem “não há dele conhecimento, saber”. De certo modo, “tanto o outro é louco e eu sábio, quanto o inverso” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 104). Com base na filosofia da alteridade de Merleau-Ponty, o desafio que se impõe à psiquiatria passa a ser menos de conhecimento sobre a loucura e mais de acolhimento da diferença, menos de saber sobre a errância de outrem com base na ciência do normal e do verdadeiro e mais sobre hospitalidade e afeto, a fim de que, pela experiência do encontro nas relações intersubjetivas, seja possível vivenciar isso que para cada qual é outrem.

REFERÊNCIAS

ALVES, P. M. S. **Intersubjetividade e comunicação**: uma abordagem fenomenológica. Lisboa: Braga, 2009.

ASSIS, M. **O alienista**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2011.

ASSOCIAÇÃO AMERICANA DE PSIQUIATRIA. **Manual diagnóstico e estatísticos de transtornos mentais – DSM-5**. Tradução Maria I. C. Nascimento et al. Porto Alegre: Artmed, 2014.

BARBARAS, R. **De l' être du phénomène**: sur l'ontologie de Merleau-Ponty. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2001.

_____. **Dynamique de la manifestation**. Paris: J. Vrin, 2013.

_____. **Le désir et la distance**: introduction à une phénoménologie de la perception. Paris: J. Vrin, 1999.

_____. **Le Tournant de l'Expérience**: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty. Paris: J. Vrin, 1998.

_____. Les trois sens de la chair. Sur une impasse de l'ontologie de Merleau-Ponty'. **Chiasmi International**, n. 10, p. 19-34, 2008.

_____. **Merleau-Ponty**. Paris: Ellipses, 1997.

BERGSON, H. A lembrança do presente e o falso reconhecimento. **Revista Trans/Form/Ação**, v.29, n.1, p. 95-121, 2006. Disponível em:<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010131732006000100007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 01 nov. 2009.

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

BINSWANGER, L. **Délire**. trad. J.-M. Azorin et Y. Totoyan: Grenoble, Jérôme Millon, 1993.

_____. El problema del espacio en psiquiatria. In: BINSWANGER, L. **Artículos y conferencias escogidas**. Versión española Mariano Marin Casero. Madrid: Editorial Gredos, 1973.

_____. **Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins**. Hamburgo: Asanger, 1993.

_____. **Introduction a l'analyse existentielle**. Traduction par Jaqueline Verdeaux et Roland Kuhn. Paris: Les editions de minuit, 1971.

_____. **Les cas Suzanne Urban**: étude sur la schizophrénie. Traduit par Jacqueline Verdeaux. Paris: Desclée de brouwer, 1957.

_____. **Mélancolie e Manie**: études phénoménologique. Traduction de l'allemand par Jean-Michel Azorin et Yves Totoyan. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

_____. O caso Suzanne Urban. **Revista Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea**, v. 1, n. 1, p. 198-344, 2012.

_____. **Três formas da existência malograda**: extravagância, excentricidade amaneiramento. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

_____. Sobre a psicoterapia. **Revista Latino americana de Psicopatologia Fundamental**, v. IV, n. 1, p. 143-166, 2001.

BINSWANGER, L.; FREUD, S. **Correspondance 1908-1938**. Traduit par Ruth Menahem et Marianne Strauss. Paris: Calmman-Lévi, 1995.

BITENCOURT, A. C. **Olhar e passividade na pintura segundo Merleau-Ponty**. 2015. 276 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

BONAN, R. **Le Problème de L'intersubjectivité dans la Philosophie de Merleau-Ponty**: la dimension commune. Paris: L' Harmattan, 2001. v. 1.

BONOMI, A. **Fenomenologia e Estruturalismo**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BRENTANO, F. **Deskriptive Psychologie**. Hamburg: Feliz Meiner, 1982.

_____. **Psychologie vom empirisch standpunkt**: Erster Band. Hamburg: Feliz Meiner, 1973.

CABESTAN, P; DASTUR, F. **Daseinsanalyse**. Paris: J. Vrin, 2011.

CARDIM, L. A ebulição na massa d'água ou a linguagem segundo Merleau-Ponty. **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, v.9, n.1, p.35-69, 2012.

_____. **A ambiguidade na Fenomenologia da Percepção de Maurice Merleau-Ponty**. 2007. 199 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2007.

CHAMOND, J. Fenomenologia e psicopatologia do espaço vivido segundo Ludwig Binswanger: uma introdução. **Rev. Abordagem Gestalt.**, Goiânia, v. 17, n. 1, jun. 2011. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S180968672011000100002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 04 fev. 2015.

CHARRAK, C. S. **Merleau-Ponty: le corps et le sens**. Paris: PUF, 2005.

CHAUÍ, M. **Experiência do Pensamento**: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

COELHO JUNIOR, N. E. Da intersubjetividade à intercorporeidade: contribuições da filosofia fenomenológica ao estudo psicológico da alteridade. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 185-209, jan. 2003. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/42396/46067>>. Acesso em: 26 jul. 2015.

COULOMB, M. Phénoménologie du Nous et psychopathologie de l'isolement. La nostrité selon Binswanger. **Le Cercle Herméneutique**, Paris, n. 11-12, 2009.

DESCARTES, R. Méditations. In: **Oeuvres philosophiques et morales**. Vienne: Aubin, 1948.

DERRIDA, J. Cogito e História da Loucura. In: FERRAZ, Maria C.F. (Org.). **Três tempos sobre a história da loucura**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 09-67.

DUPOND, P. A razão encarnada: pensamento e sensibilidade em Merleau-Ponty. Tradução Monclair Valverde. In: VALVERDE, M. (Org.). **Merleau-Ponty em Salvador**. Salvador: Arcádia, 2008a. p. 82-106

_____. **Le vocabulaire de Merleau-Ponty**. Rio Preto: Ellipses, 2008b.

FALABRETTI, É. S. A presença do Outro: intersubjetividade no pensamento de Descartes e de Merleau-Ponty. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 22, n. 31, p. 515-541, jul./dez, 2010.

_____. Estrutura e ontologia em Merleau-Ponty. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 305-341, jul./dez. 2013

_____. O sentido e o uso da noção de estrutura. **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, v. 5, n.1, p.153-192, 2008.

FERRAZ, M. S. A. **Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty**. 2008. 271 f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

_____. **O transcendental e o existente em Merleau-Ponty**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas e Fapesp, 2006.

FONTANA, V. F. **Presentificação de fantasia na Fenomenologia de Husserl**. 2013. 208 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013

FOUCAULT, M. **Dits et écrits (1954-1975)**. Paris: Gallimard, 2005.

_____. **Herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)**. Paris: Galimard, 2001.

_____. **Histoire de la folie à l'âge classique**. Mesnil-sur-l'estrée: Gallimard, 2003.

_____. **Le pouvoir psychiatrique**: cours au Collège de France (1973-1974). Normandie: Seuil/Gallimard, 2003b. (Hautes études).

_____. **Le gouvernement de soi et des autres**: cours au Collège de France (1982-1983). Paris: Gallimard, 2008. (Hautes études).

_____. **Maladie mentale et psychologie**. Paris: PUF, 2002.

FREUD, S. A perda da realidade na neurose e na psicose (1924). In: **Obras completas**. Tradução Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011. v. 16.

_____. Neurose e psicose (1924). In: **Obras completas**. Tradução Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011. v. 16.

_____. Um Caso de Histeria (1905). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 7.

FREUD, S.; PAVLOV, I. P. **Cinco lições de psicanálise; a história do movimento psicanalítico; esboço de psicanálise**. São Paulo: Abril Cultural, 1970.

FURLAN, R. A noção de "comportamento" na Filosofia de Merleau-Ponty. **Estudos de psicologia**. Natal, v. 5, n. 2, p. 383-400, jul/dez, 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-294X2000000200005>. Acesso em: 15 dez. 2015.

_____. Estrutura e subjetividade no último Merleau-Ponty. **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, v. 5, n. 1, p. 193-206, 2008. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/doisPontos/article/view/9914>>. Acesso em: 15 nov. 2015.

GUILLAUME, G. **Temps et verbe suivi de L'architectonique du temps dans les langues classiques: théorie des aspects, des modes et des temps**. Paris: H. Champion, 1993.

GOUHIER, H. **Essais sur Descartes**. Paris: J. Vrin, 1949.

HESNARD, A. Apport de la phénoménologie à la psychiatrie contemporaine. In: **Rapport de psychiatrie présenté au Congrès de psychiatrie e de neurologie de langue française**. LVII Session, tours 8 – 13. France: Masson et Cie Editeurs, 1959.

_____. **Psycanalyse du lien interhumain**. Paris: PUF, 1957.

HUMBOLDT, W. **Introduction à l'oeuvre sur le kavi et autres essais**. Traduction de Pierre Caussat. Paris: Éditions du Seuil, 1974.

HEIDEGGER, M. **Seminários de Zollikon**. Tradução de Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes, 2009. (Coleção Pensamento Humano).

_____. **Sein und Zeit**. Tübingen: M. Niemeyer, 1993.

_____. **Ser e tempo**. Tradução: Marcia S. C. Schuback. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

HUSSERL, E. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. Tradução: Diogo. F. Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. Tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Coleção Filosofia ; 41)

_____. **A ideia da fenomenologia**. Tradução Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **Cartesianische Meditationen: eine Einleitung in die Phänomenologie**. 3. durchges. Aufl. Hamburg: Meiner, 1995.

_____. **Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia**. Tradução Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

_____. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

_____. **Investigações lógicas**. Lisboa: Centro de filosofia, Universitas Olisiponensis, 2008.

_____. **Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps.** Traduit par Henri Dussort. France: Presses Universitaires de France, 1983.

_____. **Sur l'intersubjectivité.** Traduction par Natalie Depraz. Paris: Universitaires de France, 2001. v. 1.

JASPERS, K. **Psicopatologia geral.** Rio de Janeiro: Atheneu, 1987.

JOHNSON, G. A; SMITH, M. B. (Eds.). **Ontology and alterity in Merleau-Ponty.** Illinois: Northwestern University, 1990.

KANT, I. **Crítica da razão pura.** Tradução Lucimar A. C. Anselmi e Fulvio Lubisco. São Paulo: Martin Claret, 2009. (Coleção a obra prima de cada autor).

KIMURA, B. **L'entre: une approche phénoménologique de la schizophrénie.** Traduit par Claire Vincent. Grenoble: Jérôme Millon, 2000. (Krisis)

LAKU, F. M. **Merleau-Ponty face aux défis du monde contemporain.** Paris: L'harmattan, 2013.

LAGUEUX, M. Merleau-Ponty et la linguistique de Saussure. In: **Dialogue.** v. 4, n. 3. p. 351-364, 1965.

LEFEUVRE, M. **Merleau-Ponty au-delà de la phénoménologie: du corps, de l'être et du langage.** Paris: Presses du Palais-Royal, 1976.

LEFORT C. (Prefácio). In: MERLEAU-PONTY, M. **Oeuvres.** Paris: Gallimard, 2010. p. 1423-1544.

LÉVINAS, E. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade.** Petrópolis: Vozes, 1997. (Ética e intersubjetividade).

_____. **Humanisme de l'autre homme.** Montpellier: Fata Morgana, 1972.

_____. **Totalidade e infinito.** Tradução José Pinto Ribeiro, Lisboa: Edições 70, 1988.

LOPARIC, Z. Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo? **Natureza humana**. São Paulo, v. 4, n. 2, dez. 2002. Disponível em:

<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151724302002000200006&lng=pt&rm=iso>. Acesso em: 09 abr. 2015.

MALDINEY, H. **Penser l'homme e la folie**. 3. ed. Grenoble: Jérôme Millon, 2007. (Krisis).

MANSANERA, A. R. **Parrhesía e loucura no exemplo de Estamira**. 2015. 240 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

MANTOVANI, H. J. Uma fenomenologia do patológico em Merleau-Ponty. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 21, n. 28, p. 193-212, jan-jun. 2009.

MOREIRA, V. **Clínica humanista-fenomenológica: estudos em psicoterapia e psicopatologia crítica**. São Paulo: Annablume, 2009.

MOURA, C. A. **Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

MOUTINHO, L. D. S. **Razão e Experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty**. Rio de Janeiro: Editora UNESP, 2006.

_____. Tempo e sujeito - O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty. **DoisPontos**, [S.l.], v. 1, n. 1, dez. 2005. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doispontos/article/view/1919/1604>>. Acesso em: 03 fev. 2011.

_____. O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade. **Kriterion**, v.45, n.110, p. 264-293, 2004.

MERLEAU-PONTY, M. **A Estrutura do Comportamento**. Tradução de: Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Causeries 1948**. Paris: Seuil, 2002.

_____. **Éloge de la philosophie.** Saint-Amand: Gallimard, 1996a.
(Folio/Essais).

_____. **Le monde sensible et le monde de l'expression:** note de Cours au Collège de France (1953). Genève: Métis, 2011b.

_____. **La nature ou le monde du silence.** Paris: Hermann, 2008.

_____. **La prose du monde.** [s.n.]:Mesnil-sur-l'Estrée, 2012.

_____. La prose du monde. In: MERLEAU-PONTY, M. **Oeuvres.** Paris: Gallimard, 2010. p. 1423-1544.

_____. **La structure du comportement.** 7. ed. Paris: Universitaires de France, 1972.

_____. **Le visible et l'invisible.** Mesnil-sur-l'Estrée: Gallimard, 2011a.
(Collection Tel)

_____. **L'institution e La Passivité:** note de Cours au Collège de France (1954-1955). France: Belin, 2003.

_____. **L'oil et l'esprit.** Paris: Gallimard, 1964.

_____. **Manuscrits inédits.** Paris: Bibliothèque Nationale de France, [19--].

_____. **Notes de cours au collège de france (1959-1961).** Paris: Gallimard, 1996b.

_____. **Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl (1959-1960).** Paris: PUF, 1998.

_____. **Oeuvres.** Paris: Gallimard, 2010.

_____. **O primado da percepção e suas consequências filosóficas.** Tradução Constança M. Cesar. Campinas: Papyrus, 1990.

_____. **Phénoménologie de la perception.** Paris: Gallimard, 2009.

_____. **Parcours – 1935-1951.** Lagrasse: Éditions Verdier, 1997.

_____. **Parcours deux – 1951-1961**. Lagrasse: Éditions Verdier, 2000.

_____. **Psychologie et pédagogie de l'enfant**: cours de Sorbonne(1949-1952). Lagrasse: Verdier, 2001.

_____. **Recherches sur l'usage littéraire du langage**: cours au Collège de France. Notes. 1953. Genève: MetisPresses, 2013.

_____. **Résumés de cours**. Collège de France (1952-1960). Paris: Gallimard, 1968.

_____. **Signes**. Saint-Amand: Gallimard, 2014. (Folio/Essais)

MÜLLER-GRANZOTTO, M. J.; MÜLLER-GRANZOTTO, R. L. **Clínicas gestálticas**: sentido ético, político e antropológico do self. São Paulo: Summus, 2012b.

_____. **Fenomenologia e Gestalt-Terapia**. São Paulo: Summus, 2007.

_____. **Psicose e Sofrimento**. São Paulo: Summus, 2012a.

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

_____. Merleau-Ponty e a leitura gestáltica da teoria husserliana da temporalidade. **Veritas**. Porto Alegre, v. 58, n. 3, p. 499-527, 2013.

_____. Outrem em Husserl e em Merleau-Ponty. In: BATTISTI, Cézair Augusto (Org.). **As voltas com a questão do sujeito**: posições e perspectivas. Cascavel: Unijuí; Edunioeste, 2010. (Coleção filosofia ; 34)

NAUDIN, J. **Phénoménologie et psychiatrie**: les voix e la chose. Toulouse: Presses universitaires du Mirail, 1997.

ORLANDI, E. P. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. Campinas: Unicamp, 1995.

PIAGET, J. **O pensamento e a linguagem na criança**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PERIUS, C. O trabalho do negativo: linguagem e ontologia em Saussure e Merleau-Ponty. **Revista Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, p. 69-108, 2013.

RICHIR, M. **Phantasia, imagination, affectivité**. Grenoble : Million, 2004. (Collection Krisis).

RODRIGUES, A. C. T. Karl Jaspers e a abordagem fenomenológica em psicopatologia. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 8, n. 4, p. 754-768, 2005.

SAUSSURE, F. **Cours de linguistique générale**. Paris: Payot, 1995.

SILVA, C. A. F.; MÜLLER-GRANZOTTO, M. (Orgs). **Gestalt como filosofia da Carne e os três registros da experiência**: imaginário, simbólico e real. In: Merleau-Ponty em Florianópolis. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

SILVA, C. A. **A carnalidade da reflexão**: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty. 2007. 288 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2007.

SCHOTTE, J. Le dialogue Freud-Binswanger e la constitution actuelle d'une psychiatrie scientifique. In: FÉDIDA, P.; FÉDIDA W. (Orgs). **Le Cercle Herméneutique**. Paris: Corlet, 2009. p. 61-84.

SCHELER, M. **Nature et formes de la sympathie**. Traduit par M. Lefebure. Paris: Payot, 1950.

_____. **Esencia y formas de la simpatía**. Buenos Aires: Editorial Losada, 2004.

SZASZ, T. S. **Ideologia e doença mental: ensaios sobre a desumanização psiquiátrica do homem**. Tradução José Sanz. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

_____. **O mito da doença mental: fundamentos de uma teoria da conduta social**. Tradução Irley Franco e Carlos. R. Oliveira. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SZILAZI, W. **Introducción a la fenomenología de Husserl.**

Traducción : Ricardo Maliandi. Buenos Aires : Amorrortu, 1973.

TATOSSIAN, A. **A fenomenologia das psicoses.** Tradução de Célio

Freire. São Paulo: Escuta, 2006.

THIERRY, Y. **Du corps parlant:** le langage chez Merleau-Ponty.

Grèce: K. Mihalas, 1987.

THOMÉ, S. C. **Subjetividade e tempo na fenomenologia husserliana.**

2008. 132 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008.

WAELEHNS, A (Prefácio). In: MERLEAU-PONTY, M.. **A Estrutura**

do comportamento. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ZUBEN, N. A. A Fenomenologia como retorno à ontologia em Martin

Heidegger. Revista Trans/Form/Ação, Marília, v. 34, n. 2, 2011.

Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010131732011000200006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 30 mar. 2015.

WERLE, M. A. A angústia, o nada e a morte em Heidegger.

Trans/Form/Ação, Marília , v. 26, n. 1, p. 97-113, 2003. Disponível

em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732003000100004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 02 Nov. 2016.

ZIELINSK, A. **Lecture de Merleau-Ponty e Lévinas:** le corp, le

monde, l'autre. Vendôme: Presses Universitaires de France, 2002.