

## MERLEAU-PONTY E A PSICOLOGIA: considerações sobre a Intersubjetividade

Neemyas Kerr Batalha dos Santos

**Resumo:** Este trabalho pretende investigar a concepção de subjetividade enquanto intersubjetividade a partir dos primeiros trabalhos do filósofo Maurice Merleau-Ponty a fim de encontrar elementos que nos possibilitem uma visão de homem e de mundo diferente da proposta por Descartes e grande parte da tradição moderna. É preciso, como ensina Merleau-ponty, ver além das duas únicas formas de existir exaltadas pelos empiristas e pelos intelectualistas, a saber, existir apenas como consciência ou como objeto. Em outras palavras, a proposta merleau-pontyana é a da possibilidade de existência como existência de possibilidades. Situamos a psicologia moderna como herdeira dessas duas tradições e as suas concepções de sujeito ou como consciência investigativa ou como objeto investigado. No que diz respeito à psicologia moderna, a questão que nos desperta é: Como o psicólogo pode tomar o outro como objeto de investigação em um movimento que necessariamente exige que ele não se veja mais como esse mesmo objeto, a saber, o ser e a subjetividade? Ou ainda: é possível ao psicólogo colocar-se fora do mundo para compreender as relações humanas e suas implicações subjetivas? As nossas discussões nos levam à visão de um mundo estético, ou seja, um mundo do sentir, um mundo aonde a subjetividade advém do primado da experiência perceptiva entre visíveis e videntes, enfim, uma experiência estruturada na reversibilidade. O psicólogo ao investigar a experiência da subjetividade precisa considerar a reversibilidade sustentada na intersubjetividade.

**Palavras-chave:** Subjetividade. Intersubjetividade. Corpo. Consciência. Reflexão. Psicologia.

**Abstract:** This work aims investigate the conception of subjectivity as intersubjectivity from the first works of Maurice Merleau-Ponty for the purpose to find elements which give us the possibility of a man and world different view from the Descartes proposition and largely of the modern tradition. As Merleau-Ponty says, it's necessary see beyond of the two unique ways of existence exalted by intellectualists and empiricists, namely, existing only as consciousness or object. In other words, the Merleau-Ponty proposition is about the possibility of existence as existence of possibilities. We situate the modern psychology as heiress from these two traditions and their subject conceptions as investigative consciousness or investigated object. Concerning the modern psychology the question that awakens us is: How can the psychologist take the others as object of investigating in a motion that requires necessarily that he doesn't look at himself as this same object, namely, the being and the subjectivity? Or, is it possible to the psychology put himself out of the world to understand the human relationships and their subjective implications? Our discussions take us to the view of a aesthetic world, in other words, a world of feeling, a world where the subjectivity comes from the primacy of the perceptive experience between the visible and the seer, ultimately, a structured experience on a reversibility. The psychologist, while investigates the experience of subjectivity needs to consider the reversibility sustained on the intersubjectivity.

**Keywords:** Subjectivity. Intersubjectivity. Body. Consciousness. Reflection. Psychology.

## 1 INTRODUÇÃO

Não raramente ouve-se que em geral a psicologia tem a subjetividade como objeto de estudo. Mas quando arguidos sobre o que trata a temática da subjetividade somos imediatamente remetidos a uma infinidade de referenciais epistemológicos que descrevem o funcionamento intrapsíquico de uma mente emancipada do corpo ou à impossibilidade de tratar das coisas do espírito, restando, portanto à psicologia fazer de sua investigação a investigação fisiológica do comportamento. A fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), nos convida à uma outra possibilidade de ver o homem no mundo, afinal não podemos nos habituar a considerar que só se existe apenas como objeto ou como consciência.

Antes de pôr em evidência qualquer e possível compreensão sobre a inter-subjetividade na perspectiva de Merleau-Ponty, é de imprescindível importância tomar como ponto de partida o aparecimento de sua obra a partir da tradição filosófica da qual fazia parte. Deste modo iniciamos este trabalho situando-o como participante da chamada geração existencialista que compreendeu especialmente os anos 50. Merleau-Ponty foi também herdeiro intelectual de Edmund Husserl (1859-1938) bem como a sua proposta de um novo fundamento para a filosofia, a saber, a fenomenologia como ciência de rigor. Husserl, por sua vez, era ainda herdeiro mais próximo da filosofia do cogito, embora, em toda a sua obra verifica-se a insistência na diluição da consciência solitária em uma consciência solidária às coisas e ao mundo. Este caráter que conduz a consciência a sempre estar para algo, essa necessidade “de existir como consciência de outra coisa que não ela mesma, Husserl a chama de “intencionalidade” (SARTRE, 2005, p. 57).

Não obstante às tentativas anteriores de solucionar as relações dicotômicas entre sujeito e objeto assim como as disputas entre empirismo científico e o intelectualismo filosófico, a concepção de fenômeno em Husserl talvez tenha sido uma das mais radicais no que diz respeito a uma nova maneira de pensar a possibilidade de conhecimento de um modo diferente daquelas que punham uma

distância abissal entre sujeito e objeto. Merleau-Ponty (1999, p. 18) torna-se testemunha desta contribuição quando reconhece que “A aquisição mais importante da fenomenologia foi sem dúvida ter unido o extremo subjetivismo ao extremo objetivismo em sua noção do mundo ou da racionalidade”.

O próprio Merleau-Ponty retoma o último Husserl a fim de radicalizar a crítica às antinomias filosóficas e científicas que acabavam por cindir o homem em pedaços epistemológicos independentes. Sua vasta e densa obra demonstram a insistência tanto na não fragmentação do homem em processos meramente psicofísicos, assim também como num posicionamento contrário à ideia de uma consciência substancial, presente a si mesma e suprema na doação de sentido. Enfim, ele propõe que “A verdade não “habita” apenas o “homem interior”, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 6).

A obra de Merleau-Ponty, embora possua um caráter um tanto assistemático no que diz respeito à linearidade de sua construção, ainda assim permanece coerente com o sentido do seu projeto, de modo que: apesar da sua fenomenologia nas obras iniciais radicalizar-se em uma ontologia no fim da vida, a auto-crítica do filósofo não implica no abandono da raiz fenomenológica. Prova disto encontra-se desde os primeiros textos como “*A Estrutura do Comportamento*” (1938) e “*Fenomenologia da Percepção*” (1945) cujas temáticas demonstram a influência e a referência a Husserl e que de mesmo modo ainda persiste em “*Signos*”<sup>i</sup> (1960). Entretanto, é também em “*Signos*” que o filósofo inicia um projeto de caráter mais ontológico concedendo simultaneamente à linguagem uma centralidade maior tendo em vista a sua aproximação com o estruturalismo<sup>ii</sup> (MERLEAU-PONTY, 1973). Em “*O Visível e o Invisível*” (1964), obra incompleta e póstuma, encontramos o ápice da ontologia merleau-pontyana. É também nela que Merleau-Ponty discute com profundidade, conceitos importantíssimos em sua obra como a “Carne” e o “Quiasma”.

Da mesma maneira que encontramos em Merleau-Ponty basicamente dois momentos em sua escrita, também encontramos duas noções básicas sobre o problema da subjetividade e da intersubjetividade. Embora nos utilizemos de um embasamento teórico que percorra pontos específicos ao longo da obra do autor, iremos dar ênfase à fase compreende o seu primeiro momento.

## 2 CONSCIÊNCIA E MUNDO

Contrariamente ao intelectualismo, Merleau-Ponty compreende que não é a minha consciência que faz o mundo ou outrem existir, aliás, se levarmos o princípio de soberania do Cogito ao seu extremo, talvez possamos concluir que a própria existência de um outro Ego se torna impossível<sup>iii</sup> à *res cogitans* absoluta, posto que outrem será sempre uma presença sem interior, um objeto. Em outras palavras, se eu enquanto consciência constituinte do mundo e das coisas, sou absoluto, logo, deduz-se ser impossível a existência de uma outra consciência constituinte, porque logo deveria haver outro mundo vazio, esperando para ser colorido.

É que para Merleau-Ponty, este mundo não é mais o mundo *a posteriori* - aquele que era consequência da reflexão do Ego cartesiano. Este mundo ao qual Merleau-Ponty (1999, p. 1) faz menção é o mundo que “já está sempre ‘ali’, antes da reflexão, como uma presença inalienável [...]”. Logo, este mundo que está aqui antes de nós, este mundo estético, cultural e social, aparecerá justamente como aquilo que une nossas perspectivas, nossas visões.

Alguém talvez poderia qualificar esta proposta como sendo ainda um realismo dogmático argumentando que toda subjetividade estaria assim limitada a ser uma mera reprodução objetiva do mundo. De fato esta argumentação seria verdadeira se ainda estivéssemos falando a partir do cogito de Descartes e neste ponto percebemos que o intelectualismo não é tão distinto do empirismo em suas posturas, exceto pelos seus pólos de ênfase, um platônico e o outro empirista. Ora, o sujeito cognoscente é praticamente onisciente devido o seu domínio infinito. Para ele o mundo é o que ele pensa do mundo e neste aspecto toda a *res extensa* é assimilada por ele e todo *Alter* não passa de objeto. Sob este ponto de vista, o mundo seria povoado por homens, que cada um em suas ilhas, estariam todos eles desconectados entre si. Compreender que o mundo existe antes de qualquer análise, que ele nos é intermundo e que ele conecta nossas visões é um passo muito importante no contraponto ao credo do poder absoluto do cogito, todavia questões como o solipsismo ainda permaneciam irresolutas, pois enquanto o Ego cartesiano permanecia em seu degrau, o Outro só poderia existir enquanto objeto<sup>iv</sup>.

Ciente disto, a nova rota adotada por Merleau-Ponty para se chegar à intersubjetividade foi a retomada do corpo, ou seja, a percepção do corpo de outrem. Talvez uma das maiores contribuições inscritas na “*Fenomenologia da Percepção*” diz respeito ao aparecimento do “Outro” tanto como ponto de chegada como ponto de partida<sup>v</sup>. Esta ambiguidade presente em toda a obra de Merleau-Ponty se dá pela reversibilidade presente no acontecimento da percepção, ou seja, só posso perceber sendo percebido e é especialmente este aspecto – a percepção - que Merleau-Ponty investe e *dá* corpo.

Enquanto que para Husserl a consciência intencional é doadora de sentido, em Merleau-Ponty a consciência é antes de qualquer coisa consciência perceptiva. Nas palavras do próprio autor, “No que diz respeito à consciência, precisamos concebê-la não mais como uma consciência constituinte e como um puro ser-para-si, mas como uma consciência perceptiva [...]” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 470). Para Merleau-Ponty (1999, p. 471), a percepção do “Outro” é “como o sujeito de um comportamento, como ser no mundo ou existência, pois é somente assim que [...] poderá aparecer no cume de seu corpo fenomenal e receber uma espécie de “localidade”.

Quando vemos outrem, não vemos uma consciência substancialmente idêntica à nossa, nós reconhecemos um outro corpo semelhante ao nosso, mas um corpo que tem outros modos. Os olhos se vêem e as visões de perspectivas distintas se entrecruzam não em uma sobreposição, mas em uma promiscuidade. Como as formas de ver, os pontos de vista e as visões de mundo são diferentes, a percepção do mundo e a percepção de si nunca são estáticas. A reflexão analítica do Ego que outrora era vista como primordial para o conhecimento do mundo, agora é antes como a reflexão perceptória do espelho diante de mim.

### **3 NO INFERNO NÃO HÁ ESPELHOS**

Sartre, em “*Huis Clos*” (1944), nos ilustra de modo radical a carência perceptiva da consciência frente ao mundo e frente a si mesma. Três personagens, Inês, Garcin e Estelle, morrem e são conduzidas ao inferno, entretanto, ao invés de passarem a eternidade queimando em um lago de fogo, ou sendo fustigados por demônios, elas são condenadas a ficarem trancafiadas em um quarto sem janelas. Neste mesmo quarto a luz nunca é apagada, e o sono não lhes é mais algo de

direito. A condenação a que Sartre se refere, portanto, é a condenação de estar sempre em contato com o outro, um contato que nem sem sequer preserva o descanso de um piscar de olhos. Entretanto, se existe algo inusitado e aterrador em “Entre quatro paredes” é a inexistência de espelhos no inferno. É possível perceber tal descontentamento quando Estella, se desespera frente à possibilidade de passar toda a eternidade sem poder ver a própria imagem em um espelho<sup>vi</sup>. Diante desta carência *narcísica*, prontamente Inês se coloca como reparo reflexivo: “Você quer que eu lhe sirva de espelho?”<sup>vii</sup>. A grande questão que nos aparece aqui diz respeito ao fato de a consistência do nosso eu ser carente do olhar do outro. Se possivelmente estivéssemos diante de um espelho e não víssemos a nossa própria imagem refletida nele, talvez automaticamente tateássemos nosso próprio corpo, a fim de encontrar nele existência. Em outros modos, poderíamos chegar à conclusão de que assim como a minha percepção do mundo e de mim mesmo passa pela percepção do outro sobre o mundo e sobre mim mesmo, assim também a subjetividade não pode constituir-se a si mesma de maneira assexuada. O inferno de Sartre nos propõe que toda auto-percepção é contaminada pelo olhar do outro, não existe uma subjetividade pura. Em um espelho convencional, aquele descrito na óptica, a imagem advém do objeto, ou seja, é o próprio objeto que constitui a imagem. Quando tomamos o olhar do outro como espelho<sup>viii</sup> e, por conseguinte, o outro toma o nosso olhar como espelho de si, não há como discernir um ponto inerte, uma única fonte de constituição de imagens. De modo similar, compreendemos que, a subjetividade não é apenas algo que foi irrevogavelmente constituído ou que é soberanamente constituinte. A consciência, como consciência perceptiva, embora tenha sempre algo a dizer, também sempre tem algo a ouvir. Não há um pólo subjetivo estacionado e acabado, pois a noção de inter-subjetividade sugere uma constante atualização de perspectivas fenomenológicas, enfim, espelhos feitos de homens, não são presos à paredes nem parafusados à madeira. A subjetividade, em termos Merleau-Pontyanos, precisa ser vista como reversibilidade vidente-visível, processo ao qual posteriormente o filósofo chama de *Quiasma*.

O espelho na peça teatral de Sartre surge como a metáfora dessa postura que a consciência adota ao posicionar diante de si mesmo por intermédio da reflexão de outrem (OLIVEIRA, 2008). Esta reflexão é regada a uma sujeição ,

acima de tudo, a um confiar como movimento inicial naquilo que o outro está a refletir tal como Estella sujeitou-se à Inês quando esta lhe garantiu que não haveria espelho mais fiel. Poderíamos inclusive aqui nos indagar se não é a própria fé perceptiva<sup>ix</sup> o enlace dessa confiança prévia com que vemos o mundo, os outros e nós mesmos.

Trata-se também de um voltar-se para si mesmo que necessariamente requisita do mundo e dos outros uma contrapartida perceptível do próprio visível. No decorrer deste movimento, a cada momento em que somos postos em contato direto com o outro, o encontro de nossas perspectivas, dos nossos olhares são potencialmente capazes de modular as realidades de ambos, como nos fala Merleau-Ponty (1999, p. 471): “quando meu olhar cruza com um outro olhar, eu re-efetuo a existência alheia em uma espécie de reflexão”, o que enfim significa dizer que “*l’homme est miroir pour l’homme*” - “homem é o espelho do homem” - (MERLEAU-PONTY, 2008, p. 34). Essencialmente, a visão do outro aparece como a contrapartida visível do meu corpo vidente. Neste circuito, a incompletude da minha percepção sobre o mundo encontra a incompletude da percepção de outrem. Nas palavras de Merleau-Ponty (1999, p. 472), “Entre minha consciência e meu corpo tal como eu o vivo, entre este corpo fenomenal e aquele de outrem tal como eu o vejo do exterior, existe uma relação interna que faz outrem aparecer como o acabamento do sistema [...]”.

#### 4 PSICOLOGIA E SUBJETIVIDADE

No que tange especialmente às relações entre alma e corpo, é possível notar a preocupação insistente de Merleau-Ponty, mesmo desde “*A Estrutura do Comportamento*”, com a redução do corpo a um mero objeto físico, e mais que isso, a um mero objeto científico. Para Merleau-Ponty (2006), não podemos pensar o corpo nem como um *em-si* físico-químico e nem como um *para-si* da alma como pretende o pensamento criticista. Nesta última visão o que se nota é a noção de um corpo instrumentalizado pela alma como um artesão utiliza a sua ferramenta. A crítica merleau-pontyana nos ensina que o espírito não se utiliza do corpo, o espírito se efetua no corpo e faz isso quando é transpassado por feixes de sentido que não se reduzem a uma dialética do estímulo físico. Seria preciso então falar em um corpo que comportar-se dentro de um mundo de significados incessantes, um corpo

que se move na dialética sócio-grupal desse indivíduo, um corpo que inaugura e retoma hábitos de um ser que se revela em seu cada-instante. A noção de *Gestalt* enquanto estrutura dessa consciência corporal é fundamental à compreensão de subjetividade adotada por Merleau-Ponty, pois ela diz respeito à experiência perceptiva e isso implica não apenas a experiência de uma consciência em relação a outra, mas a percepção que se dá em um mundo de *videntes*.

Dizíamos anteriormente que o “outro” aparece na obra merleau-pontyana tanto como ponto de chegada como ponto de partida. Aqui já podemos afirmar, que isso só se dá, obviamente, pelo resgate, pelo retorno, a retomada do *corpo próprio* (*Leib*), ou seja, o corpo vivido, o corpo inclusive por vezes impalpável.

Primariamente Merleau-Ponty (1999, p. 269) vê o corpo como ponto de chegada, pois este corpo não se restringe às razões fisiológicas, mas vê nesse corpo a capacidade ultrapassar seus próprios limites físicos. Portanto, “Quer se trate do corpo do outro ou de meu próprio corpo, não tenho *outro* meio de conhecer o corpo humano senão vivê-lo, quer dizer, retomar por minha conta o drama que o transpassa e confundir-me com ele”. Em outros termos, esse corpo dramático, que é comportar-se com um certo “Estilo” de ser, não exige e muito menos se alimenta da dicotomia alma (*psique/animalismo*) versus corpo (*physis/fisiologismo*), ponderando entretanto, como recorda Merleau-Ponty (1999, p. 131) que, essa “união entre a alma e o corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência. Foi a existência que encontramos no corpo”.

Por outro lado, o corpo é simultaneamente ponto de partida porque é ele mesmo quem abre caminhos à compreensão da intersubjetividade. Enquanto outrora a subjetividade derivava tanto no empirismo como no idealismo apenas da relação ego-mundo, agora a subjetividade tem também como condição prévia a intersubjetividade que se dá no compartilhamento da realidade com o outro. Este compartilhamento não é uma repartição, uma divisão em partes<sup>x</sup>, mas é usufruto comunal, acesso a, enfim, participação de incompletudes.

É preciso, portanto, ver o corpo não mais como sede de sensações operacionalizadas cada qual em seu local anatômico, mas vê-lo como enredo, não meramente fisiológico, mas dramático, drama de um corpo que é obra de arte, enfim, *Gestalt*, afinal o homem não está de fora do drama mundano.

Tomando como exemplo a simples construção de uma melodia musical, compreendemos que ela é composta pela sequência de notas tocadas em um determinado ritmo ou andamento. Quando destacamos uma nota de dentro de um determinado ditado melódico ou mesmo que seja uma nota que atue na formação de um acorde, entendemos que apesar de seu peculiar som ela só pode ganhar sentido dentro de uma sequência melódica, dentro de um espaçamento entre ela e as outras notas, de um arpejo, ou ainda de um acorde tocado por inteiro, a sua peculiaridade surge na diferença. Assim também a subjetividade só pode ter um sentido dentro de uma conjuntura corpórea-mundana que é simultaneidade de acontecimentos. O ser do comportamento, a sua palavra, sua subjetividade, sua atitude *em-si*, não tem sentido senão dentro dos jogos de linguagem como aponta Wittgenstein (1999) em seu segundo momento. Não apenas em termos silogísticos ou de uma lógica formal, mas como campo de sentidos e possibilidades de sentidos que sempre é aí abertura para o ser. Mas que implicações essa nova noção de subjetividade traz para a psicologia moderna?

A psicologia talvez seja uma das ciências que mais comporta dentro de si confusões epistemológicas herdadas tanto da filosofia quanto da ciência. Se por um lado ela se viu engajada em compreender a *psiqué* (alma) platônica, por outro ela se vê tentando satisfazer aos ideais e exigências positivistas. Dissonâncias como essas são obstáculos que se põe entre o psicólogo e o “outro” e, por conseguinte, entre ele e ele mesmo. Se a psicologia (o psicólogo) se orienta pelas metafísicas dogmáticas, ele se afasta do *homem-no-mundo* para se dedicar à sua *psique* infinita, totalmente abstrata e adiabática. Se ela segue as rotas do cientificismo, o corpo de outrem sempre será um autômato sem interior e sem vontade própria, um aglomerado de processos físico-químicos em terceira pessoa ou de leis de instâncias psíquicas. Portanto, a fenomenologia, na figura de Husserl aparece tanto na filosofia como para a psicologia como uma perspectiva que busca unificar tanto os rasgos epistemológicos, como os rasgos dos fazeres dentro da práxis na psicologia, sem, no entanto lançar mão de uma universalidade que tente homogeneizar as diferenças. Borba (2010) observa que esse movimento e esse projeto, elaborado especialmente por Husserl, torna possível o método e o olhar fenomenológico às várias áreas do conhecimento, ainda que diferentes entre si e ainda que apenas enquanto postura filosófica, ou ainda mesmo uma “ferramenta”. Nota-se então que a

fenomenologia se pretende enquanto um novo fundamento para a filosofia e a ciência.

Tanto Husserl, como Merleau-Ponty nos são especiais neste trabalho porque ambos se dedicaram ao tema da psicologia de um modo enfático. Husserl, por exemplo, criticava as concepções empiristas e psicológicas da lógica sempre se reportando e combatendo, mesmo nas obras seguintes, a proposta psicologista (CERBORNE, 2012). Tal como Husserl, Merleau-Ponty também se perguntava sobre os riscos de a psicologia adotar para si as fronteiras das ciências naturais. Também advertiu-nos sobre a herança do intelectualismo que tem como objeto de estudo um “homem interior” enquanto subjetividade autótropa e isolada. Por outro lado, o filósofo anunciava a emergência de uma psicologia cuja visão de homem era como a visão da natureza física que com Descartes e por fim com o positivismo consumou-se em uma concepção mecanicista que impregnou toda a possibilidade de ser. Em ambas as concepções o homem afasta-se do mundo e afunda ou dentro de um *para-si* substancial ou em uma rede de signos científicos que o reduzem e coisificam o homem em um simples *em-si*. Merleau-Ponty (1999) nos ensina que não se trata de assumirmos uma emancipação entre corpo e alma, *res extensa* e *res cogitans*, mas sim de pensarmos o modo fenomenológico da experiência intersubjetiva do corpo próprio.

Para ilustrar aquilo que Merleau-Ponty se refere como corpo próprio, será oportuno tomar o instante da última ceia de Jesus Cristo e os seus discípulos no evangelho de Mateus: “Jesus tomou o pão e, o partiu e o deu aos seus discípulos, dizendo: Tomai, comei; isto é o meu corpo”. Sem adentrar em questões doutrinárias ou eclesiásticas; é de uma percipicácia sutil e singular a destreza com que Martinho Lutero traduz esse trecho bíblico para a língua alemã. Temos pois: “*das ist mein Leib*”.

Segundo Barco (2012, p. 3), “*Leib* tem origem na palavra do alemão medieval *lîp*, cujo uso era primeiramente indiferenciável entre “corpo” e “vida” e só sucessivamente adquiriu o significado de corpo próprio e anímico [...]. Ou seja, a relação entre corpo e vida é de um parentesco quase indiscernível no recôndito da palavra *Leib*, de modo que poderíamos ler o trecho bíblico acima tanto como: “*Isto é o meu **corpo***”; bem como “*Isto é a **minha vida***”. Ora, de fato no fim das contas, Cristo foi crucificado e morreu fisiologicamente falando, ou seja, seu corpo biológico.

Mas então em que consiste a ceia dos cristãos? Não seria a possibilidade de *re-viver* a morte de Cristo, como uma tentativa de vitalizar o sentido daquela morte?

A língua alemã utiliza duas palavras para se referir ao corpo, a primeira é a própria palavra *Leib* e a segunda, *Körper*; a primeira se reportando ao corpo vivido e a segunda ao corpo biomédico. Foi essa diferenciação que proporcionou a Martinho Lutero a possibilidade de discernir entre a literalidade de um corpo simplesmente físico, e a abertura de um corpo que é vida, ou seja, um corpo próprio, corpo vivido, a experiência de viver. Assim a cerimônia da ceia entre os Cristãos não se esgota na mortificação de um corpo físico (*Körper*), mas na possibilidade de vida que reincide sempre que, mediante a sua crença, se propõem comer do pão (*Leib*: corpo/vida).

Acontece que quando a psicologia se elegeu como uma ciência moderna, quando se propôs estudar a *psique* a partir dos parâmetros da física e da fisiologia ela ignorou o corpo como *Leib* e se apegou tão somente aos mecanismos do corpo enquanto objeto físico, ou seja, *Körper*. A partir daí, tudo aquilo que fugia ao método e à linguagem científica da *physis*, foi posta de lado; toda a subjetividade, todo o espírito, todo comportamento e todo o sentido se tornou circunscrito ao local e ao circuito da sensação, à explicação física do corpo. A noção de corpo próprio não tem espaço na ciência da psicologia moderna porque o pressuposto de universalidade não abre possibilidade para as investigações que se direcionem ao encontro da diferença.

Faz-se necessário dizer que é impossível ao psicólogo o conhecimento da subjetividade enquanto um objeto de conhecimento se ele busca extrair do corpo uma consciência que se basta, enfim, um espírito meramente pragmático. Ademais, a psicologia na figura do psicólogo não poderá jamais compreender essa subjetividade enxergando o outro como um objeto de estudo enquanto vê a si como não-homem porque ele não pode tirar os pés do mundo, desenraizar-se do solo mundano e alçar voo para compreender do alto e de fora do laço comunitário a consciência e a subjetividade de outrem. O psicólogo ao falar da *psique* está inevitavelmente falando também de si, e ao falar de si ele utiliza a linguagem do ser; a linguagem do ser não se restringe aos signos matemáticos. Portanto, torna-se ingenuidade a psicologia como ciência acreditar que o fator/lugar *psique* tal como se

diz, uma subjetividade, se limite à aquilo que já fora eleito enquanto signo dentro de uma teoria que têm ânsia de universalizar sentidos.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O mundo do qual Merleau-Ponty nos fala é um mundo estético. Temos, pois os homens e as coisas; temos “Vênus, Cupido a loucura e o tempo”, temos a lembrança e o esquecimento, o drama existencial de cada *ser-aí* como que em uma obra de arte, tal qual a tela de Agnolo Bronzino<sup>xi</sup>. O psicólogo, pois está no meio desde mundo estético, misturado aos dramas, às forças, às paixões, às máscaras, às quimeras e ao trabalho. Em determinado momento e por razões alheias, o psicólogo se propõe conhecer o seu mundo olhando-o de fora, assim, sai da tela para ver o tempo, a memória, o trauma e a loucura, mas ao fazê-lo não se dá conta que a tela já não é mais a mesma, pois há um vazio que é o vazio de si. Olha para si mesmo e percebe-se desquarado, pois deixou parte de sua cor para trás e o próprio delineamento de seu corpo esvaziou-se de limites existenciais.

Merleau-Ponty notou que todo o esforço do psicólogo em se pôr à beira da existência para ter sobre o homem, sobre os fatos psíquicos e sociais uma “visão de sobrevôo” consistia e consiste simplesmente em tornar-se “cego”<sup>xii</sup> quanto ao outro e quanto a si mesmo conseqüentemente. Mesmo porque “essa experiência mágica que ele abordava com desapego era ele mesmo, ele a vivia ao mesmo tempo em que a pensava.” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 141). Merleau-Ponty (1999, p. 141) exemplifica ainda que “o físico não é o objeto do qual fala, nem o químico; ao contrário, o psicólogo era ele mesmo, por princípio, o fato do qual tratava.”. Portanto, o psicólogo não pode almejar o ideal de uma neutralidade, porque todo encontro com o outro é promovido não por estados de consciência apenas, mas por afetos e afetações como já anunciava Espinosa e posteriormente lembrado por Gilles Deleuze (2002). Este devir da experiência (*sair para...*) de sair de si ao encontro do outro é simultaneamente o encontro consigo. Além disso, antes de ser o devir de um psicólogo, é o devir do ser do psicólogo que inclusive sabe de antemão aquilo que o próprio psicólogo pesquisa cientificamente nos corpos alheios.

É preciso acautelar-se de não transferir, responsabilizar ou ainda terceirizar à qualquer instrumento, técnica, teoria ou tecnologia a capacidade de reconhecer-se enquanto homem mesmo porque esta é uma impossibilidade, ou no

mínimo um prejuízo. A técnica por si mesma não é capaz de realizar a *Einfühlung* [Empatia/Intropatia] em nós, entre nós, para o conhecimento do mundo, pois “este saber, como todos os outros, só se adquire por nossas relações com o outro” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 141). Todo o caminho neural não deve ser entendido como uma rota indiferente aos caminhos do mundo, ao itinerário de imprevistos do ser, aos seus encontros e desencontros. Observar outrem na expectativa de que mediante a repetição experimental os dados colhidos demonstrem sempre a fidedignidade ao ordinário ou a algum isomorfismo utópico é ingenuidade frente à diferença. Quando a pretensão da psicologia é a de encontrar o lugar fixo universal da *psique*, o preço a se pagar é a cauterização da alteridade. O outro é o acabamento do meu sistema, nele encontro a contrapartida perceptível de mim mesmo e ele encontra em mim o olhar de que necessita. Somos assim testemunhas e cúmplices uns dos outros na medida em que somos videntes e também visíveis (MERLEAU-PONTY, 2000).

Por fim, a psicologia não pode mais perpetuar o legado mecanicista do pesquisador que não se reconhece no mundo e no outro. Em “*O Olho e o Espírito*” (1965), Merleau-Ponty (2008) afirma que um cartesiano nunca vê a si mesmo quando está diante do espelho, antes ele vê um manequim, um reflexo resultante de processos mecânicos de tal maneira que ele prioriza o pensamento da imagem de si em detrimento dos olhos ali refletidos. Todavia, o olhar do outro aparece não como uma imagem pura de mim mesmo, como se eu pudesse ver no outro um Eu universalmente idêntico, totalmente análogo a mim, a certeza de um *Cogito* espelhado. O olhar do outro me é um espelho vivo. Embora exista em mim uma tarefa da ciência psicológica, o outro é para mim sempre uma nova possibilidade de visão, uma certeza e uma suspeita estética.

## REFERÊNCIAS

BARCO, Aron. A concepção Husserliana de corporeidade: a distinção fenomenológica entre corpo próprio e inanimados. **Synesis**, Petrópolis, v. 4, n. 2, p. 1-12, ago./dez. 2012. Disponível em: <<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=265&path%5B%5D=191>>. Acesso em: 3 mar. 2014.

BORBA, Jean Marlos Pinheiro. A fenomenologia em Husserl. **Rev. NUFEN**, São Paulo, v. 2, n. 2, 2010. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S217525912010000200007&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S217525912010000200007&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 3 mar. 2014.

CERBORNE, David R. **Fenomenologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

DELEUZE, G. **Espinosa**: filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental**: uma introdução à filosofia fenomenológica. Lisboa: Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa; Tipografia Abreu, Sousa & Braga, Lda., 2008.

MERLEAU-PONTY, M. **Consciousness and the acquisition of language**. Translated by Hugh J. Silverman. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia da percepção**. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. O olho e o espírito. In: \_\_\_\_\_. **Textos escolhidos**. Seleção e tradução de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

\_\_\_\_\_. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

OLIVEIRA, C. M. C. A psicanálise existencial de Jean-Paul Sartre na peça “Entre quatro paredes: o jogo de espelhos do encontro com o outro”. In: SIMPÓSIO DE PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL, 1., 2008, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: Fundação Guimarães Rosa, 2008. p. 22-39. Disponível em: <<http://www.existencialismo.uerj.br/pdf/CarolinaCampos.pdf>>. Acesso em: 3 mar. 2014.

SARTRE, Jean-Paul. **Huis Clos**. Paris: Éditions Gallimard, 1947.

\_\_\_\_\_. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. Tradução Cristina Prado. In: \_\_\_\_\_. **Situações I**: críticas literárias. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. [Tradução de José Carlos Bruni]. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

## NOTAS FINAIS

---

---

<sup>i</sup>Em “*Signos*”, Merleau-Ponty dedica um capítulo – “*O filósofo e sua sombra*” – para falar sobre questões referentes ao trajeto de Husserl.

<sup>ii</sup>“O que aprendemos em Saussure foi que os signos um a um nada significam, que cada um deles expressa menos um sentido do que marca um desvio de sentido entre si mesma e os outros.” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 39).

<sup>iii</sup>“A pluralidade das consciências é impossível se tenho consciência absolutamente de mim [...]. O contato de meu pensamento consigo mesmo, se ele é perfeito, me fecha em mim mesmo e proíbe-me de alguma vez me sentir ultrapassado, não há abertura ou “aspiração” a um Outro para este Eu...” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 499).

<sup>iv</sup>“A análise reflexiva ignora o problema do outro assim como o problema do mundo [...] porque sendo o outro também sem ecceidade, sem lugar e sem corpo, o Alter e o Ego são um só no mundo verdadeiro, elo dos espíritos.” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 8).

<sup>v</sup>A percepção do corpo de outrem é um aspecto já mencionado por Husserl (2008) em seu último momento, todavia aparecia ali como ponto de chegada, um trajeto que apontava para uma intersubjetividade (transcendental). Foi especialmente esse enigma que ocupou a atividade de Merleau-Ponty quando passa a tomar o corpo como ponto de partida.

<sup>vi</sup>“Je ne peux pourtant pas rester sans glace toute l'éternité”. (SARTRE, 1947, p. 45).

<sup>vii</sup>“Voulez-vous que je vous serve de miroir?” (SARTRE, 1947).

<sup>viii</sup>“O fantasma do espelho arrasta para fora minha carne, e, do mesmo passo, todo o invisível de meu corpo pode investir os outros corpos que vejo.” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 283).

<sup>ix</sup>Merleau-Ponty (2000, p. 15) inicia “*Le visible et L'invisible*” discorrendo sobre o tema da “Fé perceptiva”: “[...] essa fé tem isto de estranho: se procurarmos articulá-la numa tese ou num enunciado, se procurarmos o que é este *nós*, o que é este *ver* e o que é esta *coisa* ou este *mundo*, penetramos num labirinto de dificuldades e contradições”.

<sup>x</sup>Afinal, diz-se: “o todo não é apenas a soma das partes”.

<sup>xi</sup>“A alegoria do triunfo de Vênus” – Agnolo Bronzino, 1540-1550. National Gallery, Londres, Reino Unido.

<sup>xii</sup>“A contribuição das experiências alheias vinha apagar a estrutura da sua, e reciprocamente, tendo perdido contato consigo mesmo, ele se tornava cego ao comportamento do outro. Instalava-se assim em um pensamento universal que recalcava tanto sua experiência do outro como sua experiência de si mesmo.” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 141).