

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

LITIARA KOHL DORS

**MERLEAU-PONTY E WINNICOTT:
INTERSUBJETIVIDADE E PSICANÁLISE INFANTIL**

TOLEDO
2015

LITIARA KOHL DORS

MERLEAU-PONTY E WINNICOTT:
INTERSUBJETIVIDADE E PSICANÁLISE INFANTIL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

TOLEDO
2015

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.

Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

D717m Dors, Litiara Kohl
Merleau-Ponty e Winnicott : intersubjetividade e psicanálise
infantil / Litiara Kohl Dors . -- Toledo, PR : [s. n.], 2015.
127 f.

Orientador: Prof. Dr. Claudinei A. de Freitas da Silva
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual
do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências
Humanas e Sociais.

1. Filosofia francesa 2. Merleau-Ponty, Maurice, 1908-1961
3. Winnicott, D. W. (Donald Woods), 1896-1971 4. Psicologia
infantil 5. Crianças - Desenvolvimento 6. Fenomenologia I. Silva,
Claudinei Aparecido de Freitas, orient.. II. T.

CDD 20. ed. 194
155.4

LITIARA KOHL DORS

MERLEAU-PONTY E WINNICOTT: INTERSUBJETIVIDADE
E PSICANÁLISE INFANTIL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em __/__/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
UNIOESTE

Prof. Dr. Reinaldo Furlan
USP

Prof. Dr. Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens
UNIOESTE

À Josefina Dors, minha amada avó, *in memoriam*.

AGRADECIMENTOS

Àqueles que participam de minha construção – meus “outros” – os quais não me permitem esquecer de que nenhum fazer é solitário...

Ao professor Claudinei Aparecido de Freitas da Silva pela orientação, incentivo e por guiar, pacientemente, este meu início no percurso da Filosofia.

Aos professores Roberto Kahlmeyer-Mertens e Eder Soares Santos pela contribuição valiosa na banca de qualificação e ao professor Reinaldo Furlan pela contribuição e participação na banca final.

Ao professor Zeljko Loparic, que, além do conhecimento proporcionado por suas obras sobre o pensamento winnicottiano, me concedeu a alegria de poder dividir com ele este meu escrito, disponibilizando-se à leitura e a futuros apontamentos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE, por proporcionar as condições materiais, financeiras e intelectuais para a realização da pesquisa; e à Maria Damke, pelo apoio e zelo em nossa Secretaria.

Aos colegas de Mestrado, pela felicidade dos bons momentos e pelas angústias divididas; em especial, ao Neomar Mignoni pela leitura e discussão do projeto no início do curso e pelo auxílio na formatação do texto final.

À Elenir, pelo café quentinho e recepção calorosa, sem os quais o conhecimento não teria o mesmo sabor.

À Tânia Perin e ao Ricardo Perin, pela disponibilidade, carinho e amizade.

Às grandes amigas Raquel Feiten, Márcia Viscardi, Janaína Barbiero e Tatiane Setti, pela presença constante.

Aos meus pais, Maximino e Rita, pelo amor incondicional; e à Tamiane, minha irmã, pelas memórias infantis e pela partilha eterna da vida.

... meus sinceros agradecimentos.

"O que mais me emociona é que o que não vejo contudo existe. Porque então tenho aos meus pés todo um mundo desconhecido que existe pleno e cheio de rica saliva. A verdade está em alguma parte: mas inútil pensar. Não a descobrirei e no entanto vivo dela".

(Clarice Lispector)

DORS, Litiara Kohl. *Merleau-Ponty e Winnicott: intersubjetividade e psicanálise infantil*. 2015. 127 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2015.

RESUMO

A nova ontologia, ou a chamada “ontologia da carne”, formulada por Merleau-Ponty, acena, em grande medida, para o importante contributo do pensamento psicanalítico no horizonte da fenomenologia. Merleau-Ponty, desde cedo, mostrou-se um grande simpatizante das ideias de psicanalistas ortodoxos como Freud, Lacan e Melanie Klein, sobretudo porque esse movimento procurou devolver ao corpo o seu sentido mais amplo, originário, afastando-se dos ideais puramente mecanicistas vigentes na tradição filosófica e nas ciências médicas, de orientação cartesiana. Quanto a Winnicott, por sua vez, trata-se de um eminente psicanalista, que, embora tendo mantido estreitos laços com seus precursores ortodoxos, acabou por desenvolver um pensamento muito próprio, original e propositivo. Malgrado o fato de que mantiveram interlocutores em comum, não há qualquer evidência mais concreta de que Merleau-Ponty e Winnicott tenham se conhecido e menos ainda pela leitura das obras um do outro; porém, não deixa de chamar atenção a proximidade e a complementaridade entre as ideias desenvolvidas por ambos. Neste trabalho pretendemos investigar a teoria winnicottiana acerca do desenvolvimento infantil, bem como a importância da relação entre a criança e outrem (particularmente, o adulto) no tocante ao surgimento de uma consciência capaz de relacionar-se com o mundo de maneira saudável. Entendemos que esse tema, abordado pela psicanálise infantil, encontra plena ressonância no interior do debate fenomenológico acerca da intersubjetividade, tendo como referência singular a figura de Merleau-Ponty.

Palavras-chave: Winnicott; Merleau-Ponty; Alteridade; Criança.

DORS, Litiara Kohl. *Merleau-Ponty and Winnicott: intersubjectivity and child psychoanalysis*. 2015. 127 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2015.

ABSTRACT

The new ontology or the "ontology of the flesh" as it is called, formulated by Merleau-Ponty, points largely to the important contribution of the psychoanalytic thought on the horizon of the phenomenology. Merleau-Ponty early on proved to be a big supporter of ideas of the orthodox psychoanalysts as Freud, Lacan and Melanie Klein, mainly because that movement sought to return the body its broadest sense, originating, moving away from purely mechanistic ideals prevailing over the philosophical tradition and in medical science, of Cartesian orientation. Regarding Winnicott, in turn, an eminent psychoanalyst, while having maintained close ties to his Orthodox precursors, went on to develop a very own and unique thinking. Despite the fact that they kept interlocutors in common, there is no more concrete evidence that Merleau-Ponty and Winnicott had known each other and even less had read each other's works; however, it does not cease to call attention the proximity and complementarity between the ideas developed by both. In this paper we investigate Winnicott's theory about child development and the importance of the relationship between the child and others (particularly the adult) regarding the emergence of a consciousness able to relate to the world in a healthy way. We understand that this issue, addressed by child's psychoanalysis, finds full resonance within the phenomenological debate about intersubjectivity, having as singular reference the figure of Merleau-Ponty.

Keywords: Winnicott; Merleau-Ponty; Alterity; Child.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	15
2 PARA ALÉM DO SOLIPSISMO: A PERCEPÇÃO DE OUTREM.....	21
2.1 O cogito cartesiano e a tese do solipsismo.....	22
2.2 Husserl e a percepção do alter ego.....	27
2.2.1 <i>Do eu monádico ao alter ego</i>	35
2.3 Scheler e o fenômeno de outrem.....	42
2.4 A recepção de outrem na clínica psicanalítica.....	47
3 INTERSUBJETIVIDADE CARNAL E TRANSICIONAL.....	63
3.1 Merleau-Ponty: outrem como carne de minha carne.....	63
3.2 A psicanálise como filosofia da carne.....	71
3.3 Winnicott: a transição entre o eu e o não-eu.....	76
4 FENOMENOLOGIA E PSICOLOGIA DA CRIANÇA: CONVERGÊNCIAS.....	95
4.1 A criança “em carne e osso”: o gesto intersubjetivo.....	95
4.2 A mãe e o bebê: a figurabilidade do afeto.....	103
5 CONCLUSÃO.....	119
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	123

1 INTRODUÇÃO

A questão da intersubjetividade e sua conseqüente implicação filosófica no âmbito da psicologia infantil recebe um tratamento *sui generis* nas mãos do fenomenólogo francês Maurice Merleau-Ponty. É verdade que não têm sido poucas as vezes em que a obra desse autor sempre se manteve aberta, absolutamente aberta, a outras perspectivas de pensamento, em especial aos estudos clínicos que, após Freud, projetaram outro alcance no circuito da tradição psicanalítica. Os trabalhos de Winnicott se inscrevem nesse cenário, embora não existam evidências de que ele e Merleau-Ponty tivessem se conhecido ou, ao menos, tido algum contato intelectual via seus escritos. O fato é que ambos parecem perspectivar importantes pontos de convergência, especialmente no que tange, por exemplo, aos conceitos de “*espaço transicional*”, como proposto por Winnicott, e “*campo fenomenal*”, como elaborado por Merleau-Ponty. Vale considerar que ambos os pensadores procuram explorar a existência de uma área de transição entre a realidade e a fantasia, entre o mundo interno e externo ao sujeito, entre o “dentro” e o “fora”. Tanto para o psicanalista quanto para o filósofo, os conceitos acima reportados se articulam como eixos fundamentais para a compreensão das relações construídas pelos indivíduos com os objetos da cultura e com os outros indivíduos.

Ora, sabe-se que a problemática do universo infantil é abordada fenomenologicamente por Merleau-Ponty e ele o faz sobretudo por meio de uma aproximação com a obra de Melanie Klein, que, descrevendo o desenvolvimento psíquico primitivo via uma perspectiva psicanalítica, atribuíra um estatuto decisivo à formação da criança. Winnicott não só conheceu a obra da psicanalista, mas, mais que isso, elaborou um projeto teórico próprio baseado em sua experiência clínica, ao mostrar que entre o eu e o não-eu não existem fronteiras tão rígidas quanto parece. Isso significa, em primeiro lugar, que o sujeito não apresenta sentimento de integração do eu logo após o nascimento. No início da vida, a existência humana caracteriza-se por um modo de ser em que não é possível, nessa fase, afirmar que o ser esteja dotado de características complexas tal como a noção de separação entre o “eu” e o “outro”; menos ainda, como sujeito de uma consciência. A experiência parece mostrar que inexiste entre o mundo interior e o universo exterior qualquer abismo intransponível. É nessa perspectiva, por exemplo, que Winnicott aborda o fenômeno de transicionalidade, que se caracteriza justamente como espaço de fronteira ou “transição” entre o mundo interno infantil e o mundo dos objetos. No estágio inicial da vida é necessário que a

figura materna motive à criança o sentimento de onipotência, sentimento mediante o qual essa criança acredita ser capaz de criar o mundo. Em outras palavras, a mãe, ao inserir os objetos no contexto infantil, oferece ao filho a ilusão de que o mundo lhe aparece “magicamente” de acordo com o seu desejo. Tal é a base para o desenvolvimento da criatividade e da experiência de existir.

Por meio desse processo de “criação” e de relação com as figuras parentais é que o mundo interno infantil começa a se integrar, tomando forma e desenhando a possibilidade do surgimento de uma consciência. É por se tratar de um processo experiencial que podemos dizer que, ao criar o mundo, o existente cria também a si mesmo, já que não é um ser substancial. É essa relação entre a criança e o meio que Merleau-Ponty explora como um campo de fenômeno inalienável. Trata-se de aprofundar a textura intersubjetiva como espaço dialético. Para o fenomenólogo francês, a presença do “outro” para a criança não se torna um problema. A criança reconhece em outrem outro “ela mesma”. A linguagem é o meio de realizar essa reciprocidade para com ele. O que está em jogo, ali, é uma experiência vital, e não uma operação puramente intelectual tendo em vista que o mundo percebido da criança constitui uma instância anterior ao estágio conceitual. É esse mundo originário de relações que ocupa mais especificamente o centro de interesse para Merleau-Ponty.

Antes mesmo de aprofundar esse debate, o percurso da pesquisa aqui propõe, no primeiro capítulo, demarcar a posição de alguns importantes autores no que tange ao desenvolvimento tanto do pensamento fenomenológico quanto da psicanálise. É certo que, muito embora haja tantos outros importantes pensadores que contribuem significativamente para o tema, retrataremos, no cenário inaugural do pensamento moderno, a figura de Descartes. Em seguida, operaremos um salto, aliando essa primeira referência com a figura de Husserl, fundador da fenomenologia. Max Scheler é um autor que, no interior dessa tradição, marca uma posição dissidente ao pôr em xeque a tese do idealismo no contexto de uma teoria da intersubjetividade. O interesse de assinalar Scheler também se explica pelo fato de ter sido uma fonte recorrente de Merleau-Ponty sobre o tema. Em suma, o primeiro capítulo, portanto, circunscreve, sumariamente, o campo fenomenológico como linha de frente pela qual, progressivamente, Merleau-Ponty abre um debate que nos parece particularmente produtivo em meio à fortuna crítica na tradição fenomenológica. Ao mesmo tempo, a tradição psicanalítica, representada por trabalhos como o de Freud e o de Melanie Klein,

prepara, por assim dizer, o terreno fecundo desde onde a obra de Winnicott toma assento.

O segundo capítulo inscreve o pensamento mais próprio tanto de Winnicott como de Merleau-Ponty, evidenciando, em relação ao psicanalista, a diferenciação entre o eu e o não-eu, além da problemática em relevo acerca da reapropriação crítica da noção husserliana de Mundo-da-Vida (*Lebenswelt*) e de “Carne”, noção que passa a ser amplamente abordada pelo fenomenólogo, especialmente em seus escritos finais. Interessa-nos, nesse momento, explorar o estatuto da tese do mundo vivido como tema fundamental na obra de Merleau-Ponty via uma releitura do idealismo fenomenológico husserliano. Para além, portanto, desse horizonte, Merleau-Ponty propõe uma “nova ontologia”, onde há impossibilidade de pensar a figura de sujeito sem que ele se encontre em consonância direta com o mundo e seus objetos. É abrindo essa perspectiva que a questão relativa ao fenômeno do outro toma impulso, na contramão de todo argumento solipsista. Com a inegável presença de outrem para a existência do sujeito, aqui não mais se exprime o ideal de um ser fechado em si mesmo, pois, se não há mais fronteiras definidas entre o sujeito e o mundo vivido, o outro é aquele que aparece em meio a esse campo fenomenal. Com isso, a questão do “outro” deixa de ser um “problema” como propusera Scheler ao formular a teoria da empatia. Merleau-Ponty, contudo, se posiciona também de maneira crítica a essa posição teórica do fenomenólogo alemão ao mostrar que há uma espécie de singularidade do sujeito, uma singularidade que não nos permite tomá-lo como um reflexo puramente cultural, pois, se assim o fosse, o indivíduo estaria reduzido a um ser que se dilui na experiência do mundo compartilhado.

É também em relação a esse aspecto que se pode situar a posição fenomenológica via uma consonância com a psicanálise. Assim, desde Freud é possível observar a participação das figuras parentais na constituição do sujeito quando ele levanta, a título de exemplo, a questão da formação do superego relacionado ao complexo de Édipo e à intervenção da figura paterna como personificação da lei. Embora a proposta freudiana estivesse centrada na produção de um modelo metapsicológico, estruturado basicamente de acordo com os padrões da física, não podemos esquecer que a estrutura psíquica, também na psicanálise, só é possível de desenvolver-se em acordo com a relação direta entre o homem e o mundo. Numa perspectiva mais avançada, outro ícone do pensamento psicanalítico que abordaremos no estágio inaugural aqui da pesquisa é Melanie Klein, a propósito da formação

psíquica primitiva e do seu trabalho com crianças. Klein engajou-se na tentativa de desenvolver alguns conceitos freudianos transportando-os às fases iniciais do desenvolvimento humano. É a partir desses esforços que a psicanalista desenvolve a ideia da formação de um complexo de Édipo nos primeiros meses de vida, bem como o desenvolvimento de um superego precoce¹.

Afora a importância de Melaine Klein em inúmeros textos consagrados por Merleau-Ponty à psicologia e às ciências humanas, uma eventual convergência com a obra winnicottiana aparece, inegavelmente. É o de que trataremos, em especial, no terceiro momento da pesquisa. A esse respeito, cabe mencionar que Jean-Bertrand Pontalis (2005) atenta, em uma nota de rodapé de seu texto intitulado *Presença, entre os Signos, Ausência* inserido em *Entre o Sonho e a Dor*, a propósito do desconhecimento de Merleau-Ponty sobre a obra de Winnicott. Por outro lado, atesta o psicanalista francês, Merleau-Ponty parece se situar mais próximo teoricamente das posições de Winnicott do que, propriamente, de Melaine Klein, com quem, aliás, debateu muito diretamente. Quando Klein, por exemplo, situa o desenvolvimento dos conflitos edípicos, após os primeiros meses de vida, há aqui a suposição da existência de uma relação triangular segundo a qual já se deveria pressupor a capacidade de diferenciação, por parte do bebê, entre o “si-mesmo” e o “outro”. Da mesma forma, os conceitos kleinianos de projeção e introjeção supõem que a diferenciação entre o mundo interno e externo já está aberta à criança desde pequena.

Para tanto, na visão do filósofo croata naturalizado brasileiro, Zeljko Loparic, a diferenciação entre a psicanálise proposta por Winnicott e os autores clássicos, vem configurar uma mudança de paradigma no pensamento psicanalítico, em que há ocorrência de uma relação a dois, anterior à tríade edipiana, que funda novas bases para o entendimento do desenvolvimento psíquico primitivo e o surgimento das psicoses. A esse novo modelo paradigmático, Loparic denominou “bebê no colo da mãe”. Ora, tal é a abordagem winnicottiana que se pretende elaborar no terceiro capítulo: a relação entre o bebê e a figura materna, que desempenha função primordial no estabelecimento das bases para a integração psíquica do sujeito. O que se estabelece aqui é uma relação de dependência do bebê para com sua mãe, bem como uma proximidade e “frequência do outro”. Sob esse prisma, a ideia de transicionalidade agenciada por Winnicott já se

¹ Há também um diálogo bastante profícuo entre Merleau-Ponty e o psicanalista Lacan, o qual, por questões metodológicas, não será abordado no desenvolvimento deste trabalho, sendo, talvez, relevante a exploração dessa relação em pesquisas futuras.

faz notar a partir do momento em que o autor define o estágio inicial da vida como um contínuo estado de ser, onde inexistente, do ponto de vista do bebê (caso ele já pudesse ter um ponto de vista), a diferenciação entre o “eu” e o “outro”. Em virtude disso, a sensação do bebê é de que a mãe, bem como os outros objetos do mundo, não está separada daquilo que configura o próprio bebê. Nesse contexto, a mãe também deverá encontrar-se num estado de empatia em relação ao filho para poder identificar-lhe as necessidades e, em função disso, supri-las, possibilitando a experiência de um ambiente confiável e facilitador.

É nesse sentido também que Pontalis acentua a aproximação entre Winnicott e Merleau-Ponty, uma vez que o primeiro passa a explorar a existência de uma região sem fronteira delimitada entre o “eu” e o “outro”, entre o sujeito e mundo. Retornamos, portanto, aqui, ao ponto de partida, onde já se vislumbrava o caráter de uma ontologia da “carne”, em termos merleau-pontyanos, bem como a concepção do homem como sujeito atrelado ao mundo, produto e produtor de sua própria experiência. O que ocorre, pois, é que, embora ele se tenha contraposto à concepção clássica de consciência (particularmente em sua versão cartesiana), Merleau-Ponty parece abrir caminho a uma ontologia que, em sentido radical, desconstrói a própria noção de consciência. Essa desconstrução já se anuncia, desde as suas primeiras obras, *A Estrutura do Comportamento* e *A Fenomenologia da Percepção*, de modo que, progressiva e criticamente, ganha força a tese de que o homem é um ser consagrado ao mundo, ser que mantém, com o mundo e outrem, relações de comércio. Trata-se da tese de que “o mundo é o verdadeiro transcendental”, o âmbito próprio desde onde a relação com outrem, originariamente, se institui. Tal é o alcance máximo que se pode medir de seus trabalhos tardios, como *O Visível e o Invisível*.

É a partir dessa premissa fenomenológico-ontológica que a obra psicanalítica de Winnicott adquire especial interesse. Quer dizer: Winnicott parece também oferecer elementos teóricos capitais que vão ao encontro desse debate merleau-pontyano decisivo prefigurado sob o ponto de vista de uma ontologia da “carne”. Ao propor que a formação da consciência expressa uma conquista que se desenvolve via a existência de um ente no tempo e no espaço, bem como na relação com outro humano, o psicanalista inglês toma uma posição, de fato, consonante com o pensamento de Merleau-Ponty².

² Veja, a título de exemplo, o seguinte importante trabalho: AYOUCHE, Thamy Claude. *Maurice Merleau-Ponty et la psychanalyse: la consonance imparfaite*. Paris: Le Bord de L'Eau, 2012, 201 p.

Winnicott passa a explorar grande parte das discussões acerca do corpo, da linguagem e da intersubjetividade.

Por fim, parece-nos importante avaliar, mesmo que sumariamente, a tarefa com a qual Merleau-Ponty assim compreende a sua obra a partir de uma aliança mais fecunda com as ciências. Essa tarefa se compreende, aos seus olhos, como expressão de “alargamento da razão”³, no sentido de que a racionalidade tem mesmo que se “ampliar”, sob pena de se destruir enquanto discurso. É preciso superar certa racionalidade estreita dominante no Ocidente em que há sempre uma sobreposição do “civilizado” frente ao “primitivo”, do “normal” diante do “louco”, do “homem” perante o “animal” e, por fim, do “adulto” em relação à “criança”. É fazendo esse balanço que a crítica à epistemologia genética de Piaget se torna uma tônica em vários momentos em que Merleau-Ponty retoma e aprofunda um debate no âmbito da psicologia infantil, debate esse, hegemonicamente, cartesiano. É nesse cenário que a figura de Winnicott parece jogar um pouco de luz, ou seja, ocupar uma posição original e, portanto, emblemática quanto à proposição de uma nova psicanálise apta a buscar compreender a natureza humana mediante o entendimento do seu processo de amadurecimento, da dialética das relações, do caráter pedagógico do jogo; enfim, do pensamento criativo continuamente nascente rente ao terreno da experiência infantil.

³ O termo aqui utilizado provém de um dos trechos da obra merleau-pontyana intitulada *Signos*, onde o autor afirma que “[...] a tarefa é, por conseguinte, de alargar nossa razão para torná-la capaz de compreender o que em nós e nos outros precede e excede a razão” (MERLEU-PONTY, 1960, p. 121).

2 PARA ALÉM DO SOLIPSISMO: A PERCEPÇÃO DE OUTREM

Para melhor avaliar a crítica fenomenológica acerca do problema do “eu” e da concepção de “outrem”, além, é claro, em que medida ela será convergente com a leitura psicanalítica tal qual é empreendida por Winnicott, torna-se necessário, antes de tudo, retomar a tradição filosófica, ou seja, reconstituir o estatuto clássico do *cogito* cartesiano e de como, por meio desse postulado metafísico, Descartes funda um gênero de pensamento teoricamente solipsista. Esse é um primeiro plano da investigação que aqui se tem em vista. Ora, entendemos ser esta uma questão fundamental no tocante aos objetivos de nosso trabalho, uma vez que a tese do solipsismo aqui postulada constitui um problema particularmente especial que seria retomado tanto pelos representantes do idealismo alemão quanto pelo idealismo fenomenológico transcendental do qual Husserl emerge, sem dúvida, como uma figura emblemática. Não é sem mais que Husserl iria caracterizar o seu projeto fenomenológico sob o signo de um neocartesianismo. Na verdade, ao pronunciar as cinco conferências em Paris que deram origem às *Meditações Cartesianas*, Husserl se propõe revisitar algumas ideias do fundador do pensamento moderno, buscando, de certo modo, outras perspectivas de enfrentamento da problemática matricial do solipsismo. É retomando a intuição fundamental do *cogito* e o seu respectivo desdobramento temático que o fenomenólogo se autodenomina um “neocartesiano”.

Assim, o que justifica mais propriamente a importância desses autores no contexto no qual aqui nos situamos é o fato de que Merleau-Ponty se mostra um interlocutor privilegiado de Husserl, reconstituindo, dessa maneira, muitas das proposições cartesianas. Afora isso, Merleau-Ponty estreita o debate com os autores da Psicologia, incluindo muito fortemente a tradição psicanalítica, que se inicia com Freud, seu fundador. E, com isso, chega então à conclusão de que, embora houvesse pouca simpatia de Husserl às várias escolas da Psicologia, seu pensamento fenomenológico pôde em muito contribuir para o desenvolvimento dessa área.

Merleau-Ponty retoma a fenomenologia husserliana retrazando nela novos contornos, sem deixar, ainda, de abrir caminho a uma nova ontologia que leve em conta, por sua vez, uma nova teoria acerca da intersubjetividade. É nesse ponto, mais precisamente, que se pode medir a pertinência de uma profícua aproximação com o pensamento winnicottiano, que, não obstante também se tenha distanciado de seus predecessores ortodoxos (Freud, Lacan e Melanie Klein), se projeta no circuito do movimento psicanalítico.

2.1 *O cogito cartesiano e a tese do solipsismo*

Na segunda das suas *Meditações Metafísicas*, Descartes procura encontrar algo que pudesse tomar por certo e indubitável, isto é, uma base firme em que pudesse ancorar o conhecimento no encadeamento das verdades. Postula, inicialmente, que o que os sentidos revelam pode ser enganoso ao espírito e que, portanto, o mundo, tal qual nós percebemos, pode não ser dotado de existência verdadeira. Disso se segue, então, que também a existência do “eu”, como ser concreto, pode se revelar duvidosa. Nesse sentido, o filósofo exclui da esfera do corpo toda certeza ou possibilidade de conhecimento indubitável, concedendo ao espírito um caráter mais elevado do ponto de vista do conhecimento. Assim, é por meio da análise das categorias do espírito que Descartes valida um conhecimento, obtendo, portanto, da figura do *cogito* o seu fundamento paradigmático, por excelência. A proposição “eu sou, logo existo” se torna, desde então, a fórmula mais emblemática desse princípio. Ora, o que o filósofo pretende mostrar é que tal intuição, uma vez concebida, puramente, em meu espírito, não se pode revelar enganosa, uma vez que eu afirmo a mim mesmo minha existência, cada vez que penso ser alguma coisa.

Ainda em sua Meditação Segunda, o filósofo procura argumentar acerca do conhecimento da natureza do espírito humano, mostrando que este é mais fácil de conhecer do que o corpo. Ele, pois, se pergunta: “*Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles?*” (DESCARTES, 1979, p. 92). Daí segue-se que a alma – ou o espírito – se sobrepõe ao corpo e que poderá seguir existindo, mesmo quando dele separada. Mais: que, sendo guiada pelos princípios da razão, não poderá enganar-se acerca daquilo que é verdadeiro. O autor marca a sua posição na Sexta Meditação:

Já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele. (DESCARTES, 1979, p. 142).

Essa passagem exprime bem o estatuto do dito “dualismo cartesiano”. Descartes advoga, categoricamente, uma distinção, de fato e de direito, entre a consciência, única esfera passível de produzir um conhecimento válido, e o corpo como fonte errática de saber, absolutamente suscetível de engano. Essa dualidade metafísica implica ainda uma sobreposição do ponto de vista teórico do conhecimento: há um primado da consciência

sobre o corpo. É o que, em rigor, a Segunda Meditação corrobora, conforme as linhas abaixo:

Suponho, portanto, que todas as coisas que vejo são falsas; persuado-me de que jamais existiu de tudo quanto minha memória referta de mentiras me representa; penso não possuir nenhum sentido; creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas ficções de meu espírito. O que poderá, pois, ser considerado verdadeiro? Talvez nenhuma outra coisa a não ser que nada há no mundo de certo. (DESCARTES, 1979, p. 91).

Para melhor situar a posição cartesiana acima, podemos citar outra breve passagem em *O Mundo ou o Tratado da Luz*, onde se avalia que o fato de aproximar as mãos do fogo e senti-las aquecendo nada revela, aparentemente, à razão humana acerca das partículas que se movimentam e que caracteriza o que há de mais substancial no fogo. Dessa maneira, Descartes cristaliza a premissa de que não é correto alimentar a crença de que as ideias que se apresentam em nosso pensamento sejam inteiramente semelhantes aos objetos de que procedem, uma vez que podemos estar sendo persuadidos, por meio dos nossos sentidos, a acreditar que assim o seja. Ora, aos olhos de Descartes, é somente mediante a razão que se pode chegar ao conhecimento verdadeiro e, com isso, a existência de tudo o que há no mundo revela-se duvidosa, inclusive a própria existência do “eu” poderia ser colocada em dúvida a não ser por um único e fundamental argumento: o fato de que “eu penso”.

Na Meditação Segunda, o filósofo francês descreve: “Mas, eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns: não me persuadi também, portanto, de que eu não existia?”. (DESCARTES, 1979, p. 92.) Ora, tendo ele duvidado da existência do mundo, tendo presumido que o mundo e que tudo o que nele há podem não passar de simples “ficções de meu espírito” (DESCARTES, 1979, p. 91), poderia então duvidar da própria existência, exceto pelo fato de que, enquanto duvida, enquanto questiona ou sente, está, justamente, atestando a própria existência. Nesse sentido:

Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele [algum espírito mui enganador e ardiloso] me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (DESCARTES, 1979, p. 92-93).

O caráter dessa passagem acima é realmente paradigmático. Nela está contida uma proposição que determina, na esfera da cultura e do conhecimento no Ocidente, a definição última do homem a título de *animal rationale*. É essa definição que se encontra na base do dualismo há pouco postulado na Sexta Meditação, o dualismo psicofísico. Por mais que Descartes, na última de suas *Meditações*, venha conferir pleno assentimento à tese da união substancial entre o corpo e a alma, tal reconhecimento não “corrige”, em última análise, a tese do primado do *cogito*. Toda e qualquer existência, a começar pela do corpo, permanece ainda subvencionada por uma essência matricial, o espírito em sua pureza absoluta. O “eu sou” se torna o fundamento do “eu existo”. No entanto, essa tese inabdicável não se advoga por si própria: a certificação ou validação de seu estatuto reclama outra base, outro fundamento último, a saber, a ideia de Deus.

É o de que, na Terceira Meditação, Descartes lança mão ao pôr a existência de Deus como princípio de todo conhecimento e, em particular, do *cogito*. A afirmação da existência de um Deus perfeito e, portanto, não enganador, torna possível descartar a ideia inicial levantada na Segunda Meditação de que o mundo sensível representaria uma ilusão causada por algum “espírito ardiloso” ou, então, pela própria natureza de nosso espírito, pois, sendo Deus perfeito, não permitiria que assim nos enganássemos. A questão é que, como bem mostra Merleau-Ponty, há uma inversão do posicionamento cartesiano nas meditações III a VI, em relação ao que era defendido nas três primeiras *Meditações*. Pois bem, se, num primeiro momento, a luz natural⁴ era tomada como termo de referência, posteriormente ela nos leva a acreditar na existência do mundo exterior, de meu corpo.

Descartes acaba por afirmar a existência de Deus, embora admita alguns limites na possibilidade de seu conhecimento e que me são, portanto, incompreensíveis. Desse modo, muda-se a definição de verdade, uma vez que, de início, se afirmava que só o que eu compreendo podia ser verdadeiro e, posteriormente, diz-se serem verdadeiras coisas que eu não posso compreender.

A afirmação da existência de Deus torna-se especialmente importante porque ancora todo o sistema cartesiano, bem como a ciência e o fundamento da verdade que aí começam a tomar forma e que irão tornar-se elementos centrais no contexto do debate de toda a tradição fenomenológica a partir de Husserl.

⁴ O que se encontra na ordem do espírito. De caráter certo e indubitável.

Descartes inaugura a filosofia moderna e propõe um novo modo de fazer ciência ao romper com a concepção clássica aristotélica, afirmando que há um sistema ordenado no mundo e que esse sistema só pode ser compreendido na base de alguns fundamentos da matemática. Sendo assim, a razão passa a ser fundamental para a compreensão da natureza. Como aponta Silva:

O início do capítulo VII de *O Mundo* não deixa a menor sombra de dúvida quando ajuíza que outro conceito de natureza está, agora, em curso. Ou seja; abstendo-se de todo e qualquer recurso a forças ou a qualidades ocultas (comum na magia natural de inspiração hermético-renascentista) ou às formas substanciais do aristotelismo-escolástico, a moderna concepção de natureza em questão se traduz conceitualmente como matérias e suas respectivas qualidades atributivas, bastando apenas Deus para conservá-la do mesmo modo que a criou. (SILVA, 2011, p. 402).

Isso significa que, para a cosmovisão cartesiana, não há mais mistério na natureza, uma vez que ela se torna absolutamente cognoscível pelo espírito humano como se “[...] ele tivesse construído o mundo com as suas próprias mãos” (SILVA, 2011, p. 403). Dessa forma, o ideário cartesiano acaba por instituir uma concepção de homem, na cultura clássica, na qual o corpo passa a ser comparado a um sistema mecânico, uma vez que o mais alto grau de credibilidade acerca do que é fundamentalmente verdadeiro apenas pode ser revelado pela inspeção criteriosa do espírito.

O método de conhecimento que Descartes desenvolve, seja do conhecimento da natureza, seja da corporeidade, é, em última análise, certificado metafisicamente pelo critério da evidência, critério do qual o espírito ou a alma constituem a única fonte de conhecimento verdadeiro. Como Battisti observa:

A matematização da natureza foi, antes de tudo, a introdução de uma racionalidade matemática. E isso significa: uma oposição à racionalidade ligada à sensibilidade e ao mundo da qualidade; uma racionalidade que pensa com a clareza presente na matemática e com o processo demonstrativo dessa ciência; uma racionalidade que reduz os elementos explicativos a elementos com propriedades quantificáveis e geometrizáveis, mas sem operar necessariamente de modo efetivo quantitativa e geometricamente sobre eles. (BATTISTI, 2010, p. 31).

Ao buscar desenvolver um método científico comparável aos pressupostos estabelecidos pela matemática, Descartes acaba por destituir o conhecimento sensível de seu valor primordial. Nesse sentido, a discussão da intersubjetividade passa a ser

também marginalizada, uma vez que o filósofo descarta qualquer possibilidade de comprovação da existência do outro através do crivo da razão.

Aqui cabe retomar aquela célebre passagem da Segunda Meditação em que Descartes retrata o homem que caminha ao longo da estrada como um “[...] manequim que caminha sobre molas”. Descreve Descartes:

[...] vejo homens passando na rua, mas, na realidade, que vejo exatamente? Ora, vejo apenas chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas. Se digo então que vejo homens é porque apreendo por uma inspeção do espírito aquilo que acreditava ver com meus olhos. (DESCARTES, 1979, p. 96-97).

Essa passagem sela a posição cartesiana em torno do solipsismo, onde a mais absoluta certeza que se pode conceber acerca da natureza do espírito é o fato de que ele existe enquanto pensa e que, portanto, o “eu” só pode ser compreendido como razão – intelecto – que se dirige em busca de uma verdade absoluta fundada na ideia de um Deus não enganador. Ora, para a filosofia cartesiana, torna-se, portanto, evidente a impossibilidade de se afirmar como verdade inquestionável a existência de “outrem” na medida em que se apresenta ao “eu” somente por meio dos sentidos, como algo pertencente a um mundo de aparências, podendo o “eu” apenas supor a existência de “outrem”, não tenho como concebê-lo via o mais criterioso grau de evidência, ou seja, mediante o princípio da clareza e da distinção em meu espírito como ser pensante, dado que só posso eu ter a experiência e a certeza de meu próprio pensamento.

Partindo dessa breve explanação acima acerca do solipsismo cartesiano, cabe, agora, reconstituir como Husserl, em sentido radicalmente fenomenológico, problematiza a posição solipsista no contexto possível de uma teoria da intersubjetividade. Fato é que Descartes introduzira o problema do solipsismo como problema teórico na história da filosofia, história essa que é perpassada por uma longa tradição que assume, no idealismo alemão (Kant, Fichte, Schelling, Hegel), uma expressão máxima. Sem aprofundar cada uma dessas posições no seio dessa emblemática tradição, até porque ela reedita, em linhas gerais, o mesmo pressuposto cartesiano da problemática aqui em curso, o que nos interessa mais diretamente é o foco de outro idealismo: o idealismo fenomenológico transcendental husserlianamente postulado.

2.2 Husserl e a percepção do *alter ego*

Embora Husserl se declare abertamente como um neocartesiano, ele não deixa de revisitar Descartes de maneira crítica, questionando e buscando superá-lo com assaz originalidade. É o que, por exemplo, o leitor pode observar no contexto das *Meditações Cartesianas*. Em linhas gerais, o problema cartesiano é a consideração do *ego* como um “fragmento do mundo” – mundo que outrora havia sido posto em dúvida a fim de admiti-lo em seu caráter de indubitabilidade. E, pior: um ego condicionado a outra base de evidência apodíctica: Deus. Investido desse fundamento, o ego nada mais é do que uma “*substantia cogitans* separada, um *mens sive animus* humano, tomado como ponto de partida de raciocínios causais” (HUSSERL, 2001, p. 42). Husserl então problematiza esse critério de evidência sob, ao menos, dois ângulos de abordagem:

Se a evidência cartesiana – a da proposição *ego cogito, ego sum* – permaneceu estéril, é porque Descartes negligenciou duas coisas: inicialmente no que se refere a elucidar de uma vez por todas o sentido puramente metódico da *epoché* transcendental e, em seguida, quanto a dar-se conta do fato de que o *ego* pode, graças à experiência transcendental, explicar-se a si próprio indefinida e sistematicamente; que, a partir desse fato esse *eu* constitui um *campo de investigação* possível, particular e próprio. (HUSSERL, 2001, p. 49).

Ora, a crítica husserliana e sua respectiva radicalização fenomenológica a partir desse duplo movimento mostram, de maneira contundente, que a metafísica cartesiana não é suficientemente rigorosa em sua empresa quanto à fundamentação última da filosofia. Daí resulta a necessidade quanto à tentativa de desenvolver um método que pudesse fundamentá-las com o devido critério e rigor. Em *Meditações Cartesianas*, no prefácio desse livro o próprio Husserl, referindo-se ao método cartesiano, observa que:

Sem conhecer outro objetivo senão o de um conhecimento absoluto, ele se proíbe de admitir como existente o que não está totalmente ao abrigo de qualquer possibilidade de ser posto em dúvida. Submete, portanto, a uma crítica metódica quanto às possibilidades de dúvida que possa apresentar, tudo aquilo que na vida da experiência e do pensamento apresenta-se como certo, e busca alcançar – se possível – pela exclusão de tudo o que poderia apresentar uma possibilidade de dúvida, um conjunto de dados absolutamente evidentes. (HUSSERL, 2001, p. 21).

Dessa maneira, o mundo da vida cotidiana, da experiência sensível e da intersubjetividade, posto a toda prova, não resiste à crítica, o que acaba por resultar numa filosofia puramente solipsista, uma vez que a única realidade absoluta e indubitável passa a ser resumida pela evidência da existência do “eu”, o único que não poderia ser suprimido, mesmo que esse mundo não existisse. Vale lembrar que a

consciência, tal qual Descartes a descreve nas *Meditações Metafísicas*, possui um caráter substancial, imutável e, de certa forma, distinto puramente de sua relação com o mundo, já que este não pode ser considerado em seu caráter evidente. Ora, o que Husserl sugere? Ele propõe, em suas *Meditações Cartesianas*, uma retomada do mundo como espaço possível de manifestação da consciência. Ao corroborar o caráter de intencionalidade da consciência, o fenomenólogo passa a vinculá-la novamente ao mundo, uma vez que toda consciência deve ser compreendida nos termos de uma consciência “de” algo. O que Husserl traça, metodologicamente, é um percurso, em parte, similar ao de Descartes: o de repensar a sua filosofia de modo a superar alguns pontos considerados problemáticos, a fim de dar continuidade ao seu intuito principal, o de encontrar, para as ciências, um fundamento absoluto.

Embora Husserl tenha efetuado uma importante crítica ao naturalismo, não deixa de reconhecer nele a importância como um movimento que buscou dar total autoridade à razão. O filósofo explica que:

Como acredita o empirista [...] toda ciência tem que partir da *experiência*, que *fundar* seu conhecimento indireto em uma experiência direta. Assim, ciência autêntica e ciência empírica são, para o empirista, uma mesma coisa. (HUSSERL, 2006, p. 48).

Nessa perspectiva, somente uma vez perpassado pelo crivo da experiência natural é que determinado conhecimento poderia ser reconhecido como um conhecimento *verdadeiro*. Ideias, essência, imaginação, para os empiristas, não passam de simples “fantasmas metafísicos” (HUSSERL, 2006, p. 48), fantasmas que nada teriam que ver com o conhecimento real. O que cabe notar é que tal pressuposto é a base sobre a qual Husserl expõe sua crítica acerca do empirismo, onde, segundo o filósofo, há uma identificação errônea quanto à ideia de um presumido “retorno às coisas mesmas”⁵, cuja exigência seria a de fundar todo o conhecimento na *experiência*. Há, portanto, uma limitação naturalista em relação ao que se pode considerar como coisas “cognoscíveis”, de modo que a ideia referente a tal “retorno” não envolve somente o campo do naturalismo.

Há, por exemplo, o mundo dos números, que é alheio ao mundo das coisas naturais e que se apresenta para mim como campo de objetos da minha experiência

⁵ A ideia de retornar às coisas mesmas, para Husserl, possui um propósito distinto daquele exposto pelo naturalismo. Ou seja; não se limita a voltar-se apenas para o mundo das coisas concretamente existentes, mas, sim, um retorno mais profundo, caracterizado, por assim dizer, pelo verdadeiro sentido dos fenômenos.

aritmética; enquanto meu pensamento estiver voltado à atividade aritmética, esta se apresentará como foco de minha atenção, de minha presença com os números, de modo análogo à minha possibilidade de estar presente com objetos de outra natureza. Sendo assim, “[...] o mundo aritmético só está para mim aí, conforme estou em atitude aritmética. Mas o mundo natural, o mundo no sentido habitual da palavra, está constantemente para mim aí conforme me deixo viver naturalmente” (HUSSERL, 2006, p. 67). A atitude de voltar às “coisas mesmas” não requer, como no conceito empirista, um retorno unicamente à experiência da atitude natural. A verdadeira forma de conhecer algo consiste, primeiramente, em conhecer a sua “essência”; quer dizer, exige abandonar, *a priori*, todo juízo de valor que não seja válido enquanto algo que se dê originariamente, na intuição. É aqui que Husserl retoma uma importante descoberta cartesiana: o sentido último do *cogito*.

O que passa a entrar em jogo é uma nova esfera ou camada de sentido. Trata-se do campo da consciência como estrutura última irreduzível. Ela se revela como uma nova forma de “ser” a ser descrita do ponto de vista de sua estrutura mais fundamental. Nessa direção, Husserl expõe as bases para uma fenomenologia transcendental, buscando restituir o valor do *ser* que confere sentido às coisas e que ultrapassa a mera posição natural pautada na objetividade empírica; objetividade está tida, sem dúvida, por ele, como, inconsequentemente, ingênua. O que se coloca, então, como questão fundamental na fenomenologia husserliana é justamente uma tentativa de descrever, de tecer especulações acerca de quem é, afinal, esse *ser* que conhece. Percebe-se aqui que, nos termos mesmos de Husserl, não há possibilidade de desvinculação entre o *ser* que conhece e aquilo que tenciona ser conhecido, e que, portanto, uma discussão sobre a ciência e o conhecimento acaba por se tornar, fundamentalmente, uma discussão sobre a consciência.

Na evolução de sua obra, que toma forma, especialmente, a partir da produção de *Ideen*, vindo a culminar em textos posteriores como as *Meditações Cartesianas*, Husserl apresenta a sua fenomenologia como um idealismo que não se presta a fazer mera oposição com o realismo, mas, sim, um idealismo que busca a explicitação do *ego* como sujeito de conhecimentos possíveis. Mais além, busca especialmente o sentido da transcendência que a experiência fornece realmente – a experiência da natureza, da cultura e do mundo em geral, revelando, de maneira sistemática, a própria intencionalidade constituinte. É propriamente essa posição que sela o projeto fenomenológico husserliano nos termos de um Idealismo Transcendental.

Ao tratar do caráter de *intencionalidade* da consciência, tese esta já levantada por seu mestre Brentano (1935), Husserl descreve, em rigor, o traço essencial que perpassa o caráter intencional da consciência. A intencionalidade, explica ele, exprime “[...] a peculiaridade da experiência de ser ‘consciência de algo’” (HUSSERL, 2006, p. 199) onde há, por assim dizer, um direcionamento – ou um “olhar” – do eu puro para o objeto que se manifesta enquanto correlato da consciência. Ora, em sua obra *Psicologia de um Ponto de Vista Empírico*, Brentano mostrara justamente as dificuldades e as limitações encontradas pelos estudiosos da Psicologia e da Fisiologia em efetuar a separação entre os fenômenos psíquicos e os fenômenos fisiológicos. Nesse sentido, discute que tal separação se revela, em grande medida, impossibilitada de ser efetuada com clareza, uma vez que o universo de nossas representações mentais se encontra intimamente relacionado aos fenômenos de ordem física, sensorial, etc. Brentano define, então, o caráter intencional de nossa consciência ao afirmar que:

Todo fenômeno psíquico contém em si algo como seu objeto, se bem que não 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. (BRENTANO, 1935, p. 81-82).

Há, portanto, uma relação entre consciência e objeto em que o conhecimento opera. Ou seja, não é possível conhecer o objeto sem que a consciência a ele se dirija, do mesmo modo que o descobrimento de tal objeto revela também o caráter essencial da própria consciência. O “eu puro” husserliano distancia-se do “eu” cartesiano, no sentido de não ser mais reconhecido a título de um “eu” substancial, extático, imutável. Para Husserl, há uma transcendência do “eu” em direção aos objetos. Há, portanto, uma relação entre os objetos do mundo natural que se oferecem ao “olhar” de um “eu transcendental”, o único eu capaz de captar o mundo em sua verdadeira essência⁶, provendo este último de sentido. O que se conclui, novamente, daí, é que a consciência só se faz possível no mundo e não fora dele.

A fim de esclarecer essa questão, é que a noção brentaniana de intencionalidade se torna, mais uma vez, um conceito-chave quanto à tarefa fenomenológica última. A esse propósito, cabe notar que Brentano procedia em distinguir os fenômenos psíquicos que comportavam uma intencionalidade, ou seja, que visavam um objeto, dos

⁶ Husserl acaba por apresentar a definição de essência como aquilo que se encontra no ser das coisas, aquilo que algo realmente *é* e que se manifesta enquanto uma *intuição essencial* ou uma ideiação da intuição empírica.

fenômenos físicos, afirmando que tais fenômenos psíquicos eram possíveis de ser percebidos e que o modo de percepção que originalmente temos deles constitui o seu conhecimento fundamental, como bem afirma Brentano:

Essa existência intencional é exclusivamente própria dos fenômenos psíquicos. Nenhum fenômeno físico oferece nada semelhante. Assim, podemos definir os fenômenos psíquicos dizendo que são aqueles fenômenos que contém em si, intencionalmente, um objeto. (BRENTANO, 1935, p. 82).

Husserl acaba por utilizar-se desse postulado brentaniano acerca do caráter intencional dos fenômenos psíquicos, fornecendo, em termos próprios, a descrição de intencionalidade:

A palavra *intencionalidade* não significa nada mais que essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência *de* alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito* seu *cogitatum* em si mesma. (HUSSERL, 2001, p. 51).

Dessa maneira, Husserl entende que não há mais como separar o sujeito de sua experiência íntima com o mundo, uma vez que todo ato de conhecimento pressupõe a existência de uma consciência que se dirige aos objetos. Veja-se, contudo, que não é tanto a manifestação dos objetos enquanto coisas naturais, sua materialidade ou aparência, que aqui nos interessa, mas, sim, o que eles revelam genuinamente em *si mesmo* ou em essência. É o que suscitam como intuição essencial que aqui nos permite caracterizar a aparição dos objetos enquanto fenômenos, ou algo que se dá a conhecer *para* uma consciência. Com isso, embora os pressupostos de uma psicologia descritiva possam ter servido como ponto de partida para a elaboração da fenomenologia, esta última figura como uma ultrapassagem da primeira, no sentido de que Husserl tenciona ir além da pura descrição de elementos psicofísicos. É sob esse ponto mais precisamente que Husserl se afasta de Brentano, que, aliás, tomara a psicologia de um ponto de vista estritamente empírico.

O que cabe observar é que grande parte da originalidade formulada pelo idealismo fenomenológico se concentra no fato de que não se trata de negar a existência de um mundo objetivo; menos ainda de negligenciar, a princípio, o caráter da experiência do homem no mundo⁷. Se for assim, qual a natureza do método fenomenológico e qual o seu alcance pretendido?

⁷ O mundo passa a ser concebido, em Husserl, como fenômeno.

Husserl, mediante a proposta da *epoché* – ou redução fenomenológica⁸ –, apresenta o princípio de que o mundo e seus objetos, na condição de elementos pertencentes a uma atitude natural, sejam colocados “entre parênteses”. Noutras palavras, o filósofo deve “suspender” todo conhecimento ingênuo adquirido pela “orientação” ou “atitude” natural, incluindo aí todo conhecimento científico produzido até então, para que lhe seja possível captar intuitivamente a verdadeira *essência* das coisas. Tal procedimento constitui uma primeira e importante etapa no processo de descrição da estrutura última da consciência, que, como se verá, tem o seu alcance máximo no conceito de “eu puro” ou “consciência transcendental”. Pode-se então considerar que a *epoché* fenomenológica, da maneira como Husserl a descreve, apresenta-se como uma via bilateral. Ou seja: ao praticar a redução, o filósofo poderá encontrar não apenas a essência dos seus elementos psíquicos ou dos que lhe são objetivamente apresentados pelo mundo; mais do que isso, o processo de redução permite que ele, ao entrar em contato com a essência das coisas, encontre-se também com a sua própria essência, o seu *eu transcendental*.

Isso ocorre porque, na concepção fenomenológica ora presumida, só haverá um mundo de sentidos se houver uma consciência doadora de sentido. Esta se revela, em termos transcendentais, como sendo uma consciência depurada de todo conteúdo natural ou empírico. A tentativa de caracterizar o *ser* da consciência, tomado aqui em toda a sua pureza transcendental, é uma tarefa que visa descrever as várias formas de manifestação de uma consciência – uma multiplicidade de possibilidades.

Como bem explica Husserl, a tarefa da fenomenologia se constitui na busca por revelar o caráter anônimo do pensamento, seja ele aquilo que permite à consciência, em virtude de sua intencionalidade, encontrar um sentido determinado para uma espécie de objeto existente.

⁸ Husserl efetuará uma distinção entre os termos *epoché* e redução fenomenológica. Tourinho (2012) explica que, em um primeiro momento, Husserl irá se apropriar do conceito de *epoché*, originário do ceticismo antigo, para utilizá-lo enquanto um recurso metodológico de “suspensão de juízo” em relação à existência das coisas. Ou seja, primeiramente o exercício da *epoché* consistiria em deslocar a atenção do que está fora da vivência cognoscitiva (transcendente) para o que se revela dentro da minha vivência (o imanente), havendo uma espécie de “redução psicológica”. Posteriormente, Husserl passará a compreender a *epoché* como algo a ser efetuado também em relação ao que se encontra ao nível da imanência psicológica, buscando a verdadeira imanência – a imanência transcendental. A partir disso, passa a conceber o método da redução fenomenológica, que será caracterizado enquanto uma espécie de “circuito de reduções”, composto por uma “redução eidética” e uma “redução transcendental”, em que “O termo ‘redução fenomenológica’ compreenderá, por sua vez, num segundo momento, não apenas a redução eidética, mas também a redução transcendental” (TOURINHO, 2012, p. 34)

Todo pensamento, todas as distinções entre o evidente e o enganador, entre o ser e a aparência, ocorrem, diz Husserl, na esfera dessa estrutura última que é a consciência. Assim, portanto, “[...] ser real de maneira evidente, ser necessário para o pensamento, ser absurdo, ser possível para o pensamento, ser provável, etc. são apenas caracteres que aparecem no campo da minha consciência do objeto intencional em questão” (HUSSERL, 2001, p. 98). Esse é o motivo da crítica que Husserl dirige a Descartes quando este desvincula o espírito, ou a consciência, de sua experiência mais direta com o mundo, pois que essa desvinculação encobre, no fundo, o verdadeiro sentido transcendental do ego em sua radicalidade última.

Na Quarta Meditação Cartesiana, Husserl põe alguns questionamentos: “Como a evidência (a *clara et distincta perceptio*) pode pretender ser mais que um caráter da minha consciência em mim?” ou, ainda, “Qual é esse eu que tem o direito de colocar essas questões transcendentais? Posso fazê-lo como homem natural?” (HUSSERL, 2001, p. 98). O autor afirma, então, que:

Não posso viver, experimentar, pensar: não posso agir e emitir julgamentos de valor num mundo outro que aquele que encontra em mim e tira de mim mesmo seu sentido e sua validade. Se me coloco acima de toda essa vida e me abstenho de efetuar a menor crença existencial que coloca “o mundo” como existente, se volto exclusivamente para essa vida em si, na medida em que ela é consciência “desse” mundo, então me encontro como *ego* puro, com o cotidiano puro de minhas *cogitationes*. (HUSSERL, 2001, p. 38-39).

Essa passagem acaba por mostrar que, mesmo não devendo anular a importância da existência natural, tal categoria possui uma autoridade de segunda ordem, uma vez que o domínio transcendental se sobrepõe ao mundo das coisas naturais.

Seguindo essa mesma analogia, há que se fazer uma distinção importante entre aquilo que Husserl caracteriza como “*eu psicológico*”, compreendido como estrutura psicofísica, da ordem do mundo natural, e o “*eu transcendental*”, o qual se torna portador de todo o sentido e todo o valor existencial que o mundo objetivo, com todos os seus objetos, representa para o sujeito. Husserl aponta então para o fato de que:

Se o *eu* reduzido não é uma parte do mundo, da mesma forma, inversamente, o mundo e seus objetos não são partes reais do meu *eu*. Não é possível encontrá-los em minha vida psíquica como partes reais dessa vida, como um complexo de dados sensoriais ou de atos psíquicos. Essa *transcendência* é inerente no sentido específico de tudo o que faz parte do mundo, ainda que não possamos dar a esse “mundo” e a suas determinações nenhum outro sentido senão aquele que extraímos de nossas experiências, representações, pensamentos, julgamentos de valor e ações, da mesma forma que não podemos

justificar a atribuição a esse mundo de uma existência evidente, a não ser partindo de nossas próprias evidências e atos. (HUSSERL, 2001, p. 43-44).

Husserl visa descrever que a redução fenomenológica torna possível manifestar a *evidência apodítica* do “eu sou”, adotando um caminho diferente daquele proposto por Descartes. Ou seja: Husserl recoloca o homem no mundo, reconsiderando sua experiência com os objetos naturais e consigo mesmo como sujeito psicofísico. Por outro lado, procura mostrar que, mediante a redução fenomenológica, acha-se uma consciência originária que se revela à maneira de uma estrutura sistemática de conhecimentos apodíticos e que se sobrepõe, em grau de importância, à experiência natural. Mostra ainda que, embora haja soberania do transcendental sobre o natural, não seria possível que o primeiro se revelasse sem que houvesse a experiência do eu psicofísico no mundo das coisas. Ora, tal colocação evidencia que há aí um paradoxo: O eu reduzido não se constitui enquanto parte do mundo, contudo, tal redução só é possibilitada se perpassada pela experiência que se faz no mundo. Embora o filósofo admita a concepção de um “eu puro”, esse “eu” não se encontra totalmente independente de uma estrutura psicofísica que possibilita a experiência concreta do mundo objetivo. Veja-se o que afirma Onate:

O grande mérito do método de redução concerne justamente à constatação de que por trás dessa vida mundana eu disponho de uma vida absolutamente fechada sobre si e que desde si desenvolve uma ininterrupta operação objetivante, pois ela forma em si um mundo objetivo como seu fenômeno. O estatuto ontológico do mundo, quaisquer que sejam os seus modos, depende de minha atividade de constituição transcendental: ele aparece para mim, vale para mim, subsiste mediante minhas operações transcendentais que o exibem e o confirmam a cada momento. Portanto, toda objetividade que se apresenta só pode legitimamente ser considerada como tal pela confirmação que meu ato transcendental lhe outorga. (ONATE, 2006, p. 113).

Ou seja, anterior à experiência natural, subsiste o eu transcendental como polo articulador da consciência individual no mundo. O mundo objetivo é transpassado pelo transcendental. A redução fenomenológica transcendental permite que o sujeito que medita possa captar um fato significativo, o de que “[...] eu mesmo e minha própria vida permanecemos intatos [...] qualquer que seja a existência ou não existência do mundo, e qualquer que possa ser o julgamento que terei sobre esse sujeito” (HUSSERL, 2001, p. 42).

Sob esse ponto de vista, outro estado de questão se abre e se expõe como profundamente crucial para a própria fenomenologia transcendental. Quer dizer, ela parece assumir também um caráter solipsista e, embora o seu fundador admita que, de início, possa se tratar de uma *egologia*, tal descoberta do *ser* é o que parece, justamente, fundamentar a possibilidade de se pensar em uma *experiência intersubjetiva*. Por essa razão, a problemática de “outrem”, no contexto desse projeto fenomenológico, não será, como veremos, uma posição cômoda ou absolutamente resolvida. A questão do outro só se compreende à luz da irrevogável tese da *subjetividade transcendental*.

Vale recordar que, já na primeira de suas *Meditações Cartesianas*, o filósofo informa que o intuito cartesiano de voltar-se para si mesmo, “[...] se corretamente realizado, conduz à subjetividade transcendental” (HUSSERL, 2001, p. 36). Tal afirmação nos remete ao fato, já anteriormente trabalhado, de que há uma relação entre o “eu” e o mundo. Assim, portanto, o mundo só poderá ser portador de algum sentido quando submetido aos domínios de um “eu” capaz de conferir-lhe o sentido. Vale dizer que é um “*eu transcendental*” que confere sentido ao mundo. O que resulta daí é a emergência de um “*campo de experiência transcendental*” no qual mundo e sujeito se encontram em relação permanente e indissociável. Ora, o que Husserl procura esclarecer, em sua Segunda Meditação, é o argumento de que, ao invés de conceder ao *ego cogito* o caráter de uma *evidência apodíctica* que serve de base para os raciocínios que levarão a uma *subjetividade transcendental*, a *epoché* fenomenológica destaca “[...] uma esfera nova e infinita de existência que pode atingir uma experiência nova, a experiência transcendental” (HUSSERL, 2001, p. 46). Haveria, pois, em Husserl, a aceitação da existência de uma consciência dotada de certa “estrutura universal e apodíctica da experiência do eu”, como, por exemplo, “[...] a forma temporal imanente da corrente da consciência” (HUSSERL, 2001, p. 46), que se colocaria, por assim dizer, como pano de fundo das experiências objetivas e particulares de cada consciência.

2.2.1 Do eu monádico ao alter ego

Como temos visto, a fenomenologia husserliana procura reduzir a realidade do mundo à consciência através da *epoché* fenomenológica, atingindo, assim, o mais elevado grau de conhecimento. Ao levar, entretanto, a redução às suas últimas consequências, resulta que continuamos encerrados em nós mesmos; o conhecimento absoluto que se origina daí ocorre somente em mim e através de mim, e vale, portanto, apenas para mim. É, segundo a concepção de Xirau, em um primeiro momento, a

mônada leibniziana que “[...] reaparece limitada a si mesma, sem a possibilidade de sair de sua solidão” (XIRAU, 1966, p. 192). Ora, Husserl parece ter reconhecido a situação embaraçosa a que o levou a constatação do eu transcendental, tal qual a redução fenomenológica, pois que cairia novamente na ideia do solipsismo. Assim, o filósofo irá ancorar-se na caracterização da subjetividade transcendental para a resolução dessa questão paradoxal, tentando mostrar a possibilidade de, ainda assim, conceber a existência do *alter ego*.

Husserl passa a afirmar que o eu transcendental se manifesta como um conjunto aberto de possibilidades ou como um leque de experiências possíveis ao “eu psíquico” que se concretiza em sua relação com o mundo. Tais possibilidades, contudo, são impossíveis, sendo que os atos do “eu concreto” sobre o mundo podem ser, em certa medida, determinados por contingências históricas, culturais, temporais, reais participantes da vivência de cada sujeito em particular. Não obstante as diferenciadas formas de manifestação concreta do sujeito, o que existe *a priori* é uma estrutura universal e ordenada da qual não é possível que nenhuma consciência se manifeste se não houver estabelecido, com tal *estrutura*, um elo. Aqui, então, nos encontramos no campo da subjetividade transcendental.

Partindo desse ponto, o grande problema que se revela para a fenomenologia é o de como fundamentar o aparecimento de “outrem” para o meu “eu”; justo esse “outro” que se manifesta não enquanto objeto concreto do mundo, mas como outra subjetividade ou “outro eu” – *alter ego*. Em face dessa percepção, Husserl então problematiza: Como pode o meu ego, no interior de meu ser próprio, conferir um sentido existencial ao “outro”, que o coloca fora do conteúdo concreto do meu “eu” que o constitui? (HUSSERL, 2001, p. 109) ou, então: “Como sair da ilha da minha consciência?” (HUSSERL, 2001, p. 99).

Husserl tem, afinal, absoluta clareza quanto ao estatuto desse problema. Não se trata de um problema qualquer! O de que se está diante aqui é de uma aguda questão de fundo cartesiano cuja explicitação desemboca, inevitavelmente, num paradoxo *sui generis*. Esse paradoxo está posto por Merleau-Ponty nos seguintes termos: Como uma consciência constituinte pode reduzir outra consciência que igualmente constitui? Uma das estratégias empregadas, nas *Meditações Cartesianas*, é a de aprofundar esse tema à luz do reconhecimento ontológico do corpo e de toda experiência sensível no seio da cultura. Com esse intuito, Husserl reconhece, no entanto, que há um quadro de leis genéticas universais que determinam as possibilidades de manifestação do *ego* concreto

e que “[...] o ego constitui-se para si mesmo em algum tipo de unidade de uma história” (HUSSERL, 2001, p. 91). Ele então propõe que:

O fato de que uma natureza, de que um mundo da cultura e dos homens com suas formas sociais, etc. existam para mim, significa que experiências correspondentes me são possíveis, ou seja, que independente da minha experiência real desses objetos, posso a todo momento realizá-las e desenvolvê-las num certo *estilo sintético*. Isso significa, em consequência, que outros modos de consciência que correspondem a essas experiências, a atos de pensamento indistinto, etc. são possíveis para mim, e que possibilidades de serem confirmados ou anulados por meio de experiências, de um tipo determinado de avanço são inerentes a esses atos. Um *habitus* firmemente estabelecido, adquirido por certa gênese submetida a leis essenciais, está aí implicado. (HUSSERL, 2001, p. 92).

A possibilidade de se pensar em uma intersubjetividade está relacionada, dentre outros fatores, à produção dos objetos culturais concretos que aparecem enquanto manifestações das possibilidades determinadas pela estrutura da subjetividade transcendental. Nessa perspectiva, os objetos surgem como correlatos a uma ideia dada *a priori* na esfera transcendental e que se concretizam na atitude natural do “eu psíquico”, servindo como produtos e produtores de uma experiência que é compartilhada a cada subjetividade particular.

Nesse sentido, podemos compreender que o mundo real compartilhado e todos os objetos que compõem a civilização são determinados por predicados “espirituais”, provenientes do transcendental, e acabam por adquirir um significado específico para cada consciência individual de acordo com o contexto cultural no qual tal consciência se encontra mergulhada. Há um conjunto de gestos, de signos e de objetos elaborados através da história e da cultura que permitem que as consciências individuais pertencentes ao mesmo contexto possam compartilhar dos mesmos significados. Há, portanto, um compartilhamento dos sentidos na intersubjetividade que se torna evidente a partir da observação das manifestações corporais do “outro”. É essa ideia que Husserl pretende explorar ao afirmar que:

Os “outros” mostram-se [...] na experiência como regendo psicicamente os corpos fisiológicos que lhes pertencem. Ligados assim aos corpos de maneira singular, como “objetos psicofísicos”, eles estão “no” mundo. Além disso, percebo-os ao mesmo tempo como sujeitos desse mundo: sujeitos que percebem o mundo – esse mesmo mundo que percebo – e que têm, dessa forma, a experiência de mim, como tenho a experiência do mundo e nele, dos “outros”. (HUSSERL, 2001, p. 106).

É por meio dessa percepção de um mundo natural compartilhado e da analogia que minha consciência pode efetuar entre os meus gestos e os gestos produzidos pelo “outro” que Husserl procura resolver o problema do *alter ego*, objetivando também desmontar a concepção solipsista da qual havia sido alvo até então. Embora com algumas dificuldades, Husserl procura colocar em relevo o tema da experiência intersubjetiva, o que, em seu ponto de vista, não deve ser negado, como vimos, pelo pensamento filosófico. Dessa forma, é na Quinta Meditação que o filósofo buscará desenvolver o tema com mais propriedade, colocando em evidência o organismo psicofísico e o comportamento como elementos fundamentais para a compreensão da intersubjetividade.

A questão a ser solucionada por Husserl, agora, se resume em descrever como é possível que outro ego possa fazer parte de uma consciência, ser apropriado por ela conservando, ao mesmo tempo, o seu caráter mais próprio. Ora, se o mundo objetivo só pode ser investido de sentido através de sua relação intencional com uma consciência e se, ao efetuar a redução fenomenológica, o que se obtém como resultado é a constatação do “eu puro”, como, então, seria concebível a existência de um *alter ego* ou um “outro eu” no interior de meu “eu puro” sem que aquele ficasse reduzido a uma simples interpretação de meu “eu”? Como assegurar que o “outro” que se apresenta em minha esfera de percepção não se reduz apenas a uma réplica do meu próprio “eu” ou, então, que não passa de um manequim, coisa entre as coisas, no sentido reportado por Descartes?

Trata-se, para Husserl, de uma questão de difícil solução e que, embora tenha o filósofo se debruçado por um longo período sobre ela, não o poupará das críticas e de questionamentos filosóficos que colocarão em xeque, inclusive, a credibilidade de seu elaborado método de redução fenomenológica. Husserl simplesmente inicia sua exposição acerca da intersubjetividade esclarecendo, previamente, que o “outro” possui uma forma de apresentação distinta dos objetos que até o momento haviam sido alvos da discussão exposta pela fenomenologia. Assim, portanto, a significação efetuada pelo meu ego acerca da percepção do “outro” se dará, também, por uma via distinta, conforme explica o filósofo:

Os “outros” mostram-se igualmente na experiência como regendo psicicamente os corpos fisiológicos que lhes pertencem. Ligados assim aos corpos de maneira singular, como “objetos psicofísicos”, eles estão “no” mundo. Além disso, percebo-os ao mesmo tempo como sujeitos desse mesmo mundo: sujeitos que percebem o mundo –

esse mesmo mundo que percebo – e que têm, dessa forma, a experiência de mim, como tenho a experiência do mundo e nele, dos “outros”. (HUSSERL, 2001, p. 106).

Aos olhos de Husserl, a existência do *alter ego* “[...] está ali, ele mesmo, em ‘carne e osso’ diante de nós” (HUSSERL, 2001, p. 123). Assim, diferentemente dos outros objetos que se apresentam na atitude natural, o “outro” nunca poderá ser apreendido por uma consciência em sua totalidade, pois sempre haverá uma “lacuna”, algo que não poderá ser preenchido pela minha percepção, pois trata-se daquilo que pertence exclusivamente ao “outro” e à sua esfera subjetiva — como bem avalia:

[...] esse caráter de “em carne e osso” não nos impede de concordar, sem dificuldades, que este não é o outro *eu* que nos é mostrado no original, não sua vida, seus próprios fenômenos, nada do que pertence ao seu ser próprio. Porque se fosse esse o caso, se aquilo que pertence ao ser próprio do outro estivesse acessível para mim de maneira direta, isso seria apenas um momento do meu ser a mim, e, no final das contas, eu mesmo e ele mesmo, nós seríamos o mesmo. (HUSSERL, 2001, p. 123).

Embora não abandone a condição primordial estabelecida pelo *cogito* ou, da concepção da consciência enquanto consciência de si, a fenomenologia husserliana não nega a existência de “outrem”, esbarrando, assim, em uma contradição fundamental que, mais tarde, como veremos melhor, Merleau-Ponty identifica ao afirmar que “[...] a experiência de outrem nos é dada, mas não podemos formulá-la logicamente” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 40).

Na tentativa de solucionar essa incontornável contradição, Husserl irá propor algumas formulações, embora ele mesmo admita a impossibilidade de resolvê-la por completo. Postula, então, o que denominou “percepção por analogia” ou “apresentação”. Quer dizer: Quando um *alter ego* se apresenta ao *ego*, aparece como homem natural dotado das mesmas estruturas que tornam possíveis a experiência do mundo. Dessa maneira, o mundo não existe como exclusividade do meu “eu”. É que o mundo é sempre o mesmo e compartilhado por todos os “outros” dotados de consciência capaz de lhe fornecer sentido.

Ora, quando minha consciência percebe o *alter ego*, percebe-o como algo análogo a si mesma, dotado das mesmas possibilidades, embora, num grau distinto daquele que se implica na percepção⁹ dos objetos. Há, pois, a percepção de um corpo,

⁹ Husserl esclarece que “percepção por analogia”, neste caso, não quer dizer o mesmo que “raciocínio por analogia”, pois “a percepção não é um raciocínio nem um ato do pensamento” (Husserl, 2001, p. 124-

que se apresenta em uma condição análoga ao meu próprio corpo. Em relação à percepção dos objetos, Husserl assevera que:

O lado verdadeiramente “visto” de um objeto, sua “face” voltada para nós, apresenta sempre e necessariamente, sua “outra face” – escondida – e faz prever sua estrutura, mais ou menos determinada. (HUSSERL, 2001, p. 123).

Trata-se, aqui, de uma percepção distinta que daquela encontrada implicada em relação ao *alter ego*, visto que, embora seja possível compreendê-lo como um corpo análogo ao meu, não posso apreendê-lo de todo; nem “intuir”, com evidência de sentido, sua outra “face escondida”. Ou seja: não é possível para o meu “eu” compreender o “outro” em sua “esfera primordial”. Nas palavras do próprio Husserl: “[...] o objeto apresentado por essa analogia não pode jamais estar presente, não pode jamais ser mostrado numa percepção verdadeira” (HUSSERL, 2001, p. 126).

Como Merleau-Ponty comenta, conforme veremos ainda, a percepção do “outro” se revela, afinal, como uma “percepção lateral”, numa situação em que, de maneira distinta da dos objetos, o “outro” nunca se apresenta diante de mim, “[...] mas sempre implica certa ‘orientação’, uma referência em relação a mim: ele é o alter ego, uma espécie de reflexo para mim” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 39). É nesse sentido que se pode dizer de uma “lacuna” jamais passível de ser preenchida pela percepção. Assim, na tentativa de avançar a explicitação da existência do “outro”, Husserl coloca em pauta a discussão acerca da percepção não apenas do organismo psicofísico, mas da “conduta de outrem”, que possibilita à minha consciência a compreensão da corporeidade alheia através de minha própria experiência corpórea. Nesse sentido, há o que o filósofo denominou “emparelhamento” e que pode ser assim designado:

O organismo estranho [do outro] afirma-se no decorrer da experiência como organismo verdadeiro, unicamente por seu “comportamento”, que se modifica, mas que é sempre concordante. E isso da seguinte maneira: esse comportamento tem um lado físico que apresenta o psíquico como seu indicador. É sobre esse “comportamento” que se apoia a experiência original, que se verifica e se confirma na sucessão ordenada de suas fases. E quando essa sucessão coerente das fases não ocorre, o corpo é apreendido como sendo organismo apenas na aparência. (HUSSERL, 2001, p. 128).

Entende-se, então, que a minha corporeidade é o que possibilita a compreensão da corporeidade alheia. O que torna possível ao meu eu captar o sentido da “conduta de

125). A percepção “[...] contém uma intencionalidade que remete a uma ‘criação primeira’, em que o objeto de sentido análogo era constituído pela primeira vez” (HUSSERL, 2001, p. 125).

outrem” é o fato de o meu próprio corpo ser capaz das mesmas intenções — como bem explica Husserl: “[...] do ponto de vista fenomenológico, o outro é uma modificação do ‘meu’ eu (que, de sua parte, adquire esse caráter de ser ‘meu’ graças ao emparelhamento necessário que os opõe)” (HUSSERL, 2001, p. 129).

O argumento do “emparelhamento” consiste em colocar em relevo a situação do *alter ego* enquanto um análogo ao *ego*; formulando aí, inicialmente, uma “*configuração em par*” (HUSSERL, 2001, p. 126). Tal configuração, no entanto, evidencia justamente que há distinções entre um e outro, de modo que a reportada base distintiva é o que funda o princípio de que o *ego* e o *alter ego* não constituem um único e mesmo objeto. Tal prisma faz Husserl notar que:

A característica de uma associação emparelhadora é que, no caso mais simples, dois conteúdos aí são expressos e intuitivamente mostrados na unidade de uma consciência e, dessa forma, em pura passividade, ou seja, sejam eles “notados” ou não, fundam fenomenologicamente, à medida que aparecem como distintos, uma unidade de semelhança; eles aparecem, portanto, sempre formando um par. Se há mais de dois dados, se constitui então uma unidade fenomenal do “grupo” da “pluralidade”, baseada nos pares particulares. (HUSSERL, 2001, p. 126).

O emparelhamento ocorre quando um “outro” entra mais precisamente no campo da percepção de uma consciência, ou de um “eu”. Este “eu”, descrito como um eu psicofísico, é distinguido constantemente no campo primordial de suas percepções, independentemente de voltar ativamente sua atenção para suas percepções ou não. O “eu” percebe-se, no interior de seu corpo, como ser distinto de “outrem”, porém, ao constatar suas diferenças para com “outrem”, pode constatar também suas variadas semelhanças, compreendendo ser “outrem”, capaz das mesmas intenções do “eu”.

Analisando o caminho percorrido até aqui na tentativa de explicar a apreensão do *alter ego* por uma consciência, Husserl é cômico quanto à impossibilidade de superação radical da visão solipsista. Ele busca abordar essa questão do reconhecimento do “outro” apoiando-se em uma visão mais abrangente, que se constitui acerca daquilo que denominou “intersubjetividade transcendental”, ou seja: uma “esfera de vinculação” que torna possível a uma consciência transitar dentre as diversas possibilidades de experiência que são abertas num mundo partilhado, de tal forma que, embora o meu *ego* jamais possa estar exatamente no mesmo lugar do *alter ego*, há sempre a possibilidade de compreendê-lo enquanto um “outro eu”, dotado de características análogas às minhas que lhe permitem inferir significados semelhantes ao mundo partilhado.

A questão é que Husserl, no entanto, não abandona a ideia de que o “ponto zero”, o “aqui absoluto”, marco inicial de toda e qualquer interpretação que uma consciência possa apresentar de outra consciência, não deixa de ser sempre o meu “eu psíquico” e meu “corpo”. É, portanto, somente a partir de meu *ego* que se poderá inferir o fenômeno manifesto de um *alter ego*. É mais precisamente em torno desse pressuposto básico que a posteridade fenomenológica irá reabrir o debate acerca do estatuto da problemática do “outro”, tendo como primeira figura expressiva Max Scheler, que efetuou várias críticas ao pensamento husserliano com o objetivo de renunciar ao ponto de partida do *cogito* a fim de descrever o fenômeno da percepção de outrem.

Scheler exerceu também, como veremos adiante, importante influência nas ideias de Merleau-Ponty, principalmente no tocante à impossibilidade de se demarcar um espaço limítrofe entre o “eu” e o “outro”.

2.3 Scheler e o fenômeno de outrem

Dissidente de Husserl, Scheler é uma figura decisiva no cenário do movimento fenomenológico, por duas razões especiais no tocante ao propósito do trabalho aqui em curso. Primeiramente, porque se trata de um dos primeiros autores que porão em xeque a tese do idealismo transcendental e sua consequente impossibilidade de superação do solipsismo. Segundo, porque é uma das fontes preciosas que mais inspira Merleau-Pontyano que se refere ao enigma da intersubjetividade.

A posição estratégica ocupada por Scheler, a partir desse duplo interesse, já se mostra na crítica ao *cogito* cartesiano como ponto de referência; referência, aliás, que culminaria no idealismo fenomenológico husserliano. Em termos schelerianos, o problema reside justamente na ideia de que não há diferenciação radical entre a consciência de si e a consciência de outrem, sendo, portanto, a consciência tida como inseparável de seu conjunto cultural e de seu meio. O filósofo alemão explica, então, que:

Assim como apreendemos nosso eu presente sobre o fundo da totalidade de nossas vivências temporais [...] apreendemos também nosso próprio eu sempre sobre o fundo de uma consciência onicompreensiva que volta cada vez mais indistinta, em que também se dão o ser do eu e a vida de todos os outros como em princípio “contidas” nela. (SCHELER, 1973, p. 289).

Essa tese acima enunciada se mostra, particularmente, capital. Por meio dela, Scheler julga não haver limites claramente definidos entre a consciência de si e a consciência de outrem, uma vez que tanto o *ego* quanto o *alter ego* parecem emergir como figuras sobre um mesmo fundo de expressão cultural, social, etc. Ao construir esse argumento, o filósofo visa retirar o foco sobre a primazia do sujeito; quer dizer, pretende justamente desconstruir o princípio da razão como fundamento absoluto. Para ele, o problema não mais se reduz ao fato da possibilidade ou impossibilidade de conhecer o outro, uma vez que atribui maior valor a uma modalidade pré-subjetiva da existência, ou seja, um plano de quase indiferenciação entre as consciências.

É interessante destacar, neste ponto, a observação de Merleau-Ponty acerca da relação entre o pensamento de Husserl e o de Scheler, quando afirma que:

Em Husserl, havia já uma tendência a revisar a noção de *cogito* (encarnação do eu em suas expressões), mas ela se chocava com sua definição de consciência pura: em Scheler, a consciência é opaca, inteiramente investida em suas expressões. (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 44).

O que Merleau-Ponty pretende nessa passagem é mostrar que mesmo em Husserl já é possível diagnosticar certa tendência à formulação de uma consciência de caráter intersubjetivo, principalmente quando este último funda o ideal de uma subjetividade transcendental. O ponto nevrálgico é que Husserl não abandona a posição do *cogito*, do ego enquanto ponto de partida para o conhecimento das coisas, o que acaba por colocá-lo numa irremediável posição contraditória. Ora, ao contrário, como mostra Merleau-Ponty, Scheler quer precisamente operar outro movimento. Trata-se de situar e compreender um nível de consciência mais diluída no mundo cultural, deixando poucas possibilidades de diferenciação entre o “eu” e o “outro”. Daí o interesse de Scheler em descrever esse nível de experiência a título de uma “consciência opaca”, investida expressivamente.

Chega, inclusive, chamar atenção, como veremos mais tarde a propósito do desenvolvimento infantil, que Scheler parece adotar uma posição muito próxima à de Winnicott, isso no momento em que compartilha da ideia da indiferenciação do eu nos primórdios da existência, descrevendo que, conforme o indivíduo adquire “maturidade”, o “eu” poderá emergir sobre o fundo das vivências inicialmente indiferenciadas, vivências as quais teriam por base o relacionamento com as figuras parentais e o meio social e cultural do indivíduo. A esse respeito, o fenomenólogo alemão retrata que:

Muito antes que uma criança tenha alcançado sequer de longe o estádio em que é capaz de praticar uma pequena *distinção* entre ele mesmo e o mundo psíquico circundante, sua consciência já está plena de ideias e vivências cuja origem efetiva lhe é totalmente oculta e que, quando desbloqueia a apreensão de suas próprias vivências, situadas mais além deste primitivo umbral coletivo, pode usá-las também para compreender o mundo circundante, porque elas mesmas têm nele sua origem. (SCHELER, 1973, p. 285).

Na contramão da ideia de “projeção” afetiva, tese na qual se projeta em outrem o que é vivido por nós mesmos, Scheler julga que o que efetivamente ocorre é que tendemos a deduzir vivências alheias como se fossem nossas, particularmente no início da vida, quando não há capacidade de distinção por parte da criança entre o “eu” e o mundo circundante. Sendo assim, até que o estágio de desenvolvimento da criança lhe permita operar tal diferenciação, esta já se encontra psiquicamente repleta de vivências, experiências e interpretações oriundas do ambiente externo (pais, irmãos, educadores, pátria, povo). É dessa maneira que Scheler avalia que a vivência do homem se concretiza mais nos outros do que em si mesmo, mais no âmbito da comunidade do que no da individualidade.

Uma importante noção introduzida por Scheler é, em particular, o conceito de *expressão*. Tal ideia assume uma significação fenomenológica substancial à medida que a expressividade é uma manifestação *sui generis* da consciência. Ou seja: para o filósofo, não há distinção entre consciência e os diversos tipos de expressão que podem ser manifestadas pelos seres humanos – como o amor, o ódio, a vergonha, etc. Não há, portanto, uma consciência que se situe “por trás” do fenômeno genuinamente expressivo, uma vez que a consciência é, ela mesma, expressão. Nesse sentido, Scheler ilustra que mesmo uma criança com um mês de idade e, portanto, ainda inábil para efetuar “raciocínios por analogia”, já demonstra interesse pelos rostos humanos. No segundo mês de vida, ela pode ser induzida a “sorrir levemente” diante da voz e da face da mãe¹⁰. Transparece aqui, sem dúvida, como diz Scheler (1973, p. 270), a consideração de um caráter mais “intuitivo” do que lógico, onde a percepção da expressão, tanto do “eu” quanto de “outrem”, não depende “[...] de uma soma ulterior de componentes psíquicos a um mundo corpóreo de coisas”. A apreensão da expressão se dá, simplesmente, como uma comunicação de consciências.

Embora o corpo possa ser considerado um importante foco de expressões, Scheler admite que:

¹⁰ Veja, a propósito, os estudos de Goldstein (1971) e de Silva (2015).

Para saber da existência de um eu individual, não se necessita em absoluto de saber de seu corpo. Também ali de onde nos dão quaisquer sinais e *vestígios* de sua atividade espiritual – como, por exemplo, uma obra de arte ou a sensível unidade de uma ação voluntária – apreendemos sem mais um eu individual ativo. (SCHELER, 1973, p. 276).

Desse ponto de vista, o que caracteriza a individualização é justamente o caráter indiviso entre o “eu” e o corpo, ideia que Merleau-Ponty também retoma, embora numa perspectiva diversa da scheleriana. As mesmas vivências, entretanto, são suscetíveis também de serem experienciadas por outras consciências e, sem dúvida, de serem reconhecidas pela minha consciência como exatamente a mesma, embora eu não as sinta em meu corpo. É aqui que se situa o fenômeno da simpatia: não é necessário que eu sinta exatamente a mesma dor em meu corpo para que eu compreenda o desconforto doloroso que se efetua na experiência do outro. Basta que eu compartilhe com ele um mesmo mundo; que, enfim, me simpatize ou permita-me interpretar o que ocorre em seu campo experiencial. É o que ocorre também em relação ao pensamento e ao sentimento, como mostra Scheler:

Nunca poderei perceber a dor física de outra pessoa ou o prazer sensível que lhe causa um manjar. Eu só posso reproduzir uma sensação semelhante representada por mim mesmo e concluir que o outro, diante de excitações análogas, vive algo semelhante ao que vivo eu mesmo. Mas não posso *neste caso* viver o mesmo que outro ou convivê-lo, como, por exemplo, um sentimento espiritual de tristeza. Os estados cambiantes no corpo no ponto da sensação e o sentimento estão precisa e absolutamente ligados ao corpo determinado do indivíduo. Pode-se assim sentir “rigorosamente” a mesma dor moral (embora de um modo individualmente diverso), mas nunca experimentar a sensação da mesma dor física; aqui existem sempre duas sensações distintas. (SCHELER, 1973, p. 296).

O que se entende por psíquico, portanto, corresponde ao elo que se produz entre o corpo e a percepção interna do sujeito percipiente. E, sob essa ótica, o sujeito se encerra, realmente, em si mesmo. É só na medida em que ele toma consciência de seu corpo como um objeto, purificando suas vivências psíquicas da sensação orgânica sempre dada com elas, é que torna possível a percepção das vivências alheias, como também a diferenciação entre “eu” e “outrem”. Em tal perspectiva, o contributo de Scheler se faz, como se verá, oportunamente, mais notável em Merleau-Ponty. Ambos parecem concordar na tentativa de superar a problemática do solipsismo, aceitando que não há fronteiras rígidas entre as consciências, uma vez que vivemos sobre um fundo de experiência cultural. A crítica de fundo compartilhada aqui é a desconstrução

fenomenológica do “eu puro” e sua respectiva tentativa, como vimos, no âmbito das *Meditações Cartesianas* (1931) de Husserl, de dar conta do problema da percepção do “outro”. É preciso frisar que, muito embora Scheler, por ocasião de sua prematura morte ocorrida em 1928, não tenha tido obviamente contato com esse trabalho de Husserl, a sua crítica ao fundador da fenomenologia parece corolária no sentido explícito de uma recusa ao idealismo.

Ora, em que pese a investida crítica scheleriana ao idealismo fenomenológico husserliano, há, no entanto, uma posição crítica merleau-pontyana importante dirigida ao pensamento de Scheler. O problema é: Estando a consciência de si mergulhada em um fundo indiferenciado das consciências, não estaria Scheler “[...] nivelando a consciência de si e a de outrem no plano de um psiquismo neutro que não é nem um nem outro?” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 44). Mesmo que haja certa base de “evidência emocional” onde se torna possível supor que existam sensações semelhantes, Merleau-Ponty contesta, em rigor, que:

Na dor, por exemplo, não percebemos outrem, uma vez que não nos representamos sua dor material e sensível: o elemento intencional do sentimento não passa de generalidade em relação ao sentimento verdadeiro. Não temos a experiência real de outrem, uma vez que não ligamos as significações de um sentimento ao fato mesmo de *vivenciar essas significações*. A concepção de Scheler beira a uma espécie de pampsiquismo no qual não há individuação das consciências. (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 44).

Dessa maneira, a crítica de Merleau-Ponty sustenta que, por mais radicais que tenham sido as posições tanto em Husserl quanto em Scheler, em verdade se encontra comprometida a consciência de outrem, uma vez que, para o primeiro, na tentativa de manter a originalidade do ego, só pode introduzir um *alter ego* como um destruidor daquele; para o segundo, ao minimizar a consciência de si acaba por comprometer também a consciência de outrem.

Essa sumária reconstrução da problemática intersubjetiva em Scheler, seja em função de seu alcance fenomenológico, seja por conta de seu incontornável limite, torna-se também oportuna em vista de outro objetivo de nossa pesquisa. O subcapítulo que segue pretende introduzir, de maneira geral, o pensamento psicanalítico incrementando ainda mais esse debate filosófico. O recurso à tradição psicanalítica iniciada por Freud se justifica primeiramente aqui porque, mesmo que, de modo breve, Scheler parece corroborar algumas linhas gerais traçadas pela psicanálise no tocante à influência cultural e parental na formação da consciência do indivíduo. Fato é que a

fenomenologia scheleriana parece compartilhar com o freudismo uma mesma crítica de base ao idealismo.

Além disso, cumpre esclarecer aqui que tanto Freud quanto Husserl foram alunos de Brentano. Essa mútua inspiração não deixou, por outro lado, da parte ao menos de Husserl, de fazer a conhecida crítica ao psicologismo, na qual a psicanálise se filiaria. Não obstante a complexidade desse colóquio (e isso nos importa muito aqui, como veremos mais tarde), Merleau-Ponty situa tanto a obra de Husserl quanto a de Freud num debate mais promissor do ponto de vista de uma convergência da psicologia do início do século para com os estudos fenomenológicos.

2.4 A recepção de outrem na clínica psicanalítica

Por conta da influência do pensamento de inspiração positivista hegemônico no século XIX e, em grande parte, do século XX, bem como a sua consequente hegemonia do conhecimento científico como critério de verdade, várias disciplinas na área de Humanas, dentre elas a própria Psicologia, passam a almejar similar pretensão ao se elevarem ao estatuto de “Ciência”. Nesse contexto é que a Psicologia passa a aliar-se aos estudos da Fisiologia, da Anatomia e da Neurologia, adquirindo, assim, seu aspecto mais descritivo e, portanto, passível de observação empírica.

Como vimos, embora Husserl se apresente fortemente ancorado nos princípios de uma ciência estrita ou rigorosa, pautada no estatuto de um idealismo fenomenológico transcendental, não deixa de expressar sua crítica ao positivismo como um saber que se funda a partir de uma base meramente experimental dos objetos. Nesse sentido é que também expressa sua crítica ao “psicologismo”, na medida em que este se institua como mera descrição de eventos psíquicos que nada revelariam a respeito da essência pura da consciência. Cabe lembrar também acerca do impasse que encontra o filósofo quando se trata de revelar o caráter profundamente fenomenológico da intersubjetividade; caráter esse imbuído absolutamente como expressão de um neocartesianismo.

Sem, no entanto, se desprender do contexto científico da época, a Psicanálise emergente por meio da figura de Freud passa a explorar várias questões relacionadas ao sujeito psicológico e que, inevitavelmente, trará consequências decisivas do ponto de vista filosófico. Nessa direção, é oportuno notar que, sendo Freud um estudioso da medicina, seus esforços não serão desviados da manutenção de certo critério cientificista de sua teoria, pelo menos, sobretudo, no que diz respeito à sua produção clínica inicial.

A questão é que, muito embora se apresente em determinados momentos relutante em admitir o fato, Freud demonstrou intenso contato e interesse pela Filosofia, tendo frequentado, inclusive, os seminários ministrados pelo filósofo e psicólogo Franz Brentano, mestre de Husserl. Ao mesmo tempo, há de se deixar claro que Freud procura, na medida do possível, se eximir das responsabilidades filosóficas, uma vez que, como explica Assoun (1978), a oposição entre as duas disciplinas não consiste somente nas diferenças de seus objetos de estudo. É preciso atestar o sentido da introdução freudiana do conceito de inconsciente frente ao total subjetivismo filosófico, ao mesmo tempo em que “[...] esta oposição se exprime pela distinção da filosofia como concepção de mundo [...] e da psicanálise como ciência da natureza” (ASSOUN, 1978, p. 45).

Uma vez formulada por Freud, a Psicanálise constitui, em rigor, “uma parte da ciência mental da psicologia”, podendo ser descrita também como uma “psicologia profunda” (FREUD, 1969b, p. 316). Ora, malgrado o fato de Freud não ter sido o primeiro a empregar o termo “inconsciente”, esse termo vem a ser um dos conceitos-chave de sua teoria. É assim que, em seu texto intitulado “A consciência e o que é inconsciente” (1923), ajuíza:

Para a maioria daqueles que têm cultura filosófica, é tão inapreensível a ideia de algo psíquico que não seja também consciente, que lhes parece absurda e refutável pela simples lógica. Acho que isso se deve ao fato de não terem jamais estudado os pertinentes fenômenos da hipnose e do sonho, que – sem considerar o dado patológico – obrigam a tal concepção. A sua psicologia da consciência é incapaz de resolver os problemas do sonho e da hipnose. (FREUD, 2011, p. 11).

O psicanalista, portanto, se recusa a manter a crença de que a essência do que é psíquico se caracterize na qualidade de ser consciente. Ora, a argumentação de que tudo o que é consciente é psíquico e tudo o que é psíquico é consciente recai inegavelmente sobre a base de um “paralelismo psicofísico”¹¹. Mais precisamente, Freud busca desmontar essa linha de raciocínio, para isso afirmando que há, sim, relação de causa e efeito entre os processos somáticos e psíquicos. É o que se observa quando afirma que:

Não se pode desprezar por muito tempo o fato de que os fenômenos psíquicos são, em alto grau, dependentes das influências somáticas e o de que, por seu lado, possuem os mais poderosos efeitos sobre os processos somáticos. (FREUD, 1969b, p. 317).

¹¹ Em Psicologia entende-se por “paralelismo psicofísico” a doutrina segundo a qual o físico e o psíquico — o corpo e a mente — são coordenados e desenvolvem-se paralelamente; paralelismo esse explicado e compreendido em termos causais.

A psicanálise negou veementemente a igualação entre o que é psíquico e o que é consciente. Ser consciente, para essa linha de pensamento, significa ser apenas uma qualidade do que é psíquico e, diga-se de passagem, uma qualidade que está com muito mais frequência ausente do que presente. Nesse sentido, Freud acaba por afirmar que “[...] o psíquico, seja qual for sua natureza, é em si mesmo inconsciente e provavelmente semelhante em espécie a todos os outros processos naturais de que obtivemos conhecimento” (FREUD, 1969b, p. 317-318). Sendo assim, “[...] a consciência só nos pode oferecer uma cadeia incompleta e rompida de fenômenos” (FREUD, 1969b, p. 320) e só a partir de uma mudança na definição do psíquico é que se torna possível a construção de uma teoria abrangente e coerente da vida mental.

O inconsciente, portanto, se configura como uma suposição necessária e legítima, tendo em vista que:

O direito de supor uma psique inconsciente e de trabalhar cientificamente com essa hipótese nos é contestado de muitos lados. A isso podemos replicar que a suposição do inconsciente é *necessária* e legítima, e que possuímos várias *provas* da existência do inconsciente. Ela é necessária porque os dados da consciência têm muitas lacunas; tanto em pessoas sadias como em doentes verificam-se com frequência atos psíquicos que pressupõem, para sua explicação, outros atos, de que a consciência não dá testemunho. (FREUD, 2010a, p. 75).

Nessa direção, a consciência permite apenas que cada indivíduo esteja cômico de seus próprios estados mentais, sem considerar outros processos mentais latentes para os quais a “psicologia descritiva” e a própria filosofia teriam “fechado os olhos”, considerando-os, talvez, como produtos do mero acaso. Pode-se considerar, então, que a Psicanálise instaura um novo olhar em relação ao problema da intersubjetividade, a partir do momento em que o inconsciente se apresenta como um “outro eu”, desconhecido, no interior da vida psíquica do sujeito. Para Assoun, “[...] o inconsciente exige ser pensado em sua alteridade efetiva ao consciente, como esse ‘algo que não sabemos o que é na realidade, mas que é postulado por conclusões coercitivas’” (ASSOUN, 1978, p. 29). Já Coelho Júnior e Figueiredo chamam a atenção para “[...] o estudo das experiências ‘intersubjetivas’ estabelecidas no ‘interior’ das subjetividades, ou seja, uma intersubjetividade intrapsíquica” (COELHO JÚNIOR; FIGUEIREDO, 2004, p. 8). É essa intersubjetividade intrapsíquica que emerge ao longo dos trabalhos freudianos acerca do aparelho psíquico.

Em um trabalho escrito por Freud em 1919, sob o título original alemão *Das Unheimliche*, que pode ser traduzido por “O Inquietante” ou “O Sinistro” ou, ainda, “O que é Familiar”, o fundador da psicanálise mostra justamente qual é a participação desse “outro”, que, embora desconhecido da própria consciência do indivíduo, manifesta-se através da angústia e de um sentimento de familiaridade. Freud então se refere ao “inquietante” como aquilo que se “[...] relaciona[-se] ao que é terrível, ao que desperta angústia e horror, e também está claro que o termo não é usado sempre num sentido bem determinado, de modo que geralmente equivale ao angustiante” (FREUD, 2010c, p. 329). Posteriormente, refere-se ainda ao fenômeno como “[...] aquela espécie de coisa assustadora que remonta ao que é há muito conhecido, ao bastante familiar” (FREUD, 2010c, p. 331). Tal fenômeno é ocasionado, segundo a posição freudiana, pelas relações estabelecidas com as figuras parentais desde o início da vida e que produzem sentimentos de angústia e, ao mesmo tempo, de familiaridade, apesar de não encontrar representação na vida psíquica do sujeito.

Percebemos, então, que o tema da intersubjetividade passa a tomar forma na discussão psicanalítica ao longo da elaboração de vários temas como a formação do Super-Eu no desenvolvimento do aparelho mental, a passagem pelo Complexo de Édipo, o estudo sobre os destinos das pulsões no Narcisismo, e a própria situação de Transferência e Contratransferência encontradas no processo de análise.

Com vistas a delinear alguns momentos em que o referido tema ganha corpo no pensamento psicanalítico, abstemo-nos de explicações pormenorizadas acerca do complexo desenvolvimento teórico dos conceitos. Tais pormenores poderão ser encontrados mediante algumas indicações da obra do autor.

Em seu texto intitulado *O Eu e o Id*, datado de 1923, Freud procura descrever no aparelho mental a emergência de um Eu, ao qual a consciência estaria diretamente vinculada. O autor caracteriza o Eu nos seguintes termos:

Formamos a ideia de uma organização coerente nos processos psíquicos na pessoa, e a denominamos o Eu da pessoa. A este Eu liga-se a consciência, ele domina os acessos à motilidade, ou seja: a descarga das excitações no mundo externo; é a instância psíquica que exerce o controle sobre todos os seus processos parciais, que à noite dorme e ainda então pratica a censura nos sonhos. (FREUD, 2011, p. 14).

Assim, o Eu passa a ser concebido como instância da razão e senso comum, enquanto o Id, inconsciente, é caracterizado como aquele que contém as paixões¹². A terceira instância psíquica é nomeada por Freud como “ideal no eu” ou “Super-Eu” e é conceituado sob a forma de uma “gradação no Eu” ou uma “diferenciação em seu interior” (FREUD, 2011, p. 41). Freud mostra que a origem do Super-Eu estaria ligada às primeiras identificações infantis como as identificações parentais. Freud relata, então, que o caso se configura da seguinte forma para o menino:

Bastante cedo ele desenvolve um investimento objetal na mãe, que tem seu ponto de partida no seio materno e constitui o protótipo de uma escolha objetal por “apoio”; do pai o menino se apodera por identificação. As duas relações coexistem por algum tempo, até que, com a intensificação dos desejos sexuais pela mãe e a percepção de que o pai é um obstáculo a esses desejos, tem origem o Complexo de Édipo. A identificação com o pai assume uma tonalidade hostil, muda para o desejo de eliminá-lo, a fim de substituí-lo junto à mãe. (FREUD, 2011, p. 28).

A observação dessa descrição de Freud acerca do Super-Eu revela o quão importante se faz a presença do “outro” na teoria psicanalítica em que as figuras materna e paterna aparecem como fontes constituintes de uma esfera psíquica que será responsável pela internalização do sentimento de culpa, bem como das regras e das proibições de cunho moral e social. A questão posta pelo clínico vienense é a de que a figura paterna constitui a primeira representação simbólica da autoridade, que, na medida em que há o crescimento da criança, passa a ser também transferida para as esferas sociais; ou seja, o papel do pai passa a ser exercido também pelos professores e por outros representantes da lei e da autoridade. As proibições passam, então, a ser assimiladas pelo Ideal do Eu e atuam sob a forma de consciência, no exercício da censura moral. O sentimento de culpa é o resultado da tensão entre as exigências da consciência e os desempenhos concretos do Eu de forma que os sentimentos sociais permanecem calcados nas identificações do sujeito com outras pessoas, no intuito de possuírem o mesmo Ideal do Eu.

O Complexo de Édipo apresenta-se como um fenômeno intimamente relacionado à formação do Super-Eu, uma vez que sua finalidade última é que, tanto no menino quanto na menina, ocorra à identificação com as figuras parentais e a internalização das normas e dos valores sociais. Ora, ao descrever o Complexo de Édipo

¹² Para melhor compreender a formação do aparelho psíquico, ver Capítulo II de *O Eu e o Id* (1923), volume 16, da editora Companhia das Letras, 2011.

positivo simples¹³ no menino, Freud constata o desenrolar de uma atitude ambivalente em relação ao pai e uma relação objetal afetuosa com a figura materna. Ao término da fase edípica, Freud observa que:

Com o desmoronamento do Complexo de Édipo, o investimento objetal na mãe tem que ser abandonado. Em seu lugar pode surgir uma identificação com a mãe ou um fortalecimento da identificação com o pai. Costumamos ver esse segundo desfecho como o mais normal; ele permite conservar, em alguma medida, a relação terna com a mãe. Graças à dissolução do complexo de Édipo, a masculinidade no caráter do menino experimentaria uma consolidação. De modo inteiramente análogo, a postura edípica da menina pode resultar num fortalecimento (ou no estabelecimento) de sua identificação com a mãe, que fixa o caráter feminino na criança. (FREUD, 2011, p. 29).

A passagem pela fase do Complexo de Édipo proporciona, além da formação do Super-Eu, a identificação da criança com as figuras feminina ou masculina, permitindo também a diferenciação entre a figura do homem e da mulher. Com isso, a formação do Super-Eu, ou Ideal de Eu, está intimamente relacionada com a passagem pela fase edípica, uma vez que o genitor do sexo oposto ao da criança aparece como um terceiro elemento que se interpõe ao desejo infantil de levar a cabo a relação amorosa com o outro genitor. Sob tal prisma, o Super-Eu emerge no aparelho psíquico com a função de reprimir os desejos “proibidos” do Id. O que ocorre então?

Mas o Super-eu não é simplesmente um resíduo das primeiras escolhas objetais do Id; possui igualmente o sentido de uma enérgica formação reativa a este. Sua relação com o Eu não se esgota na advertência: “Assim (como o pai) você *deve* ser”; ela compreende também a proibição: “Assim (como o pai) você *não pode* ser, isto é, não pode fazer tudo o que ele faz; há coisas que continuam reservadas a ele”. Essa dupla face do ideal do Eu deriva do fato de ele haver se empenhado na repressão do complexo de Édipo, de até mesmo dever sua existência a essa grande reviravolta. (FREUD, 2011, p. 31).

O Super-Eu acaba por reter o caráter autoritário da figura paterna e, dessa forma, quanto maior o grau de força do complexo de Édipo e quanto mais rapidamente sucumbir ao processo de repressão (através do ensino religioso, da educação escolar e da leitura), mais forte será posteriormente a dominação do Super-Eu sobre o Eu do sujeito, que se manifesta sob a forma de consciência ou, talvez, de um sentimento inconsciente de culpa. Observa-se, mais uma vez, quão clara se torna a influência do “outro” na formação psíquica do indivíduo e como essa influência passa a ser estendida

¹³ Outras formas de identificação possíveis na fase do Complexo de Édipo são descritas no Capítulo III de *O Eu e o Id* (1923), volume 16, da editora Companhia das Letras, 2011.

também aos modos de vida expressos na cultura, no sentimento religioso e nas formas de atuações sociais. Muito embora Freud tenha desenvolvido a ideia de um dispositivo psíquico comparável a um “aparelho” mecânico, provido de um sistema de energia muito parecido com as descrições da Física, tal elaboração não descarta as influências das relações afetivas nos destinos possíveis à energia psíquica.

No capítulo VII de *A Interpretação dos Sonhos* (1900), Freud conceitua o desejo e sua origem. Ressalta ele que o aparelho psíquico necessita de um longo período de desenvolvimento até que atinja sua perfeição. A princípio, os esforços de tal aparelho se resumiam no sentido de mantê-lo tão livre de estímulos quanto possível, contudo as exigências da vida – no início, as necessidades somáticas – interferem no desenvolvimento do aparelho. As necessidades internas produzem excitações que buscam descarga no movimento; este passa a ser descrito como uma “expressão emocional”. Ocorre, por exemplo, que:

O bebê faminto grita ou dá pontapés, inerte. Mas a situação permanece inalterada, pois a excitação proveniente de uma necessidade interna não se deve a uma força que produza um impacto *momentâneo*, mas a uma força que está continuamente em ação. Só pode haver mudança quando, de uma maneira ou de outra (no caso do bebê, através do auxílio externo), chega-se a uma “vivência de satisfação” que põe fim ao estímulo interno. Um componente essencial dessa vivência de satisfação é uma percepção específica (a da nutrição, em nosso exemplo) cuja imagem mnêmica fica associada, daí por diante, ao traço mnêmico da excitação produzida pela necessidade. (FREUD, 1969a, p. 594).

Na maioria das vezes são as figuras parentais que fornecem o auxílio externo, causando o sentimento de satisfação. Ocorre que o estabelecimento do vínculo entre a excitação inicial e a experiência de satisfação produzirá, na próxima vez em que a necessidade for despertada, uma moção psíquica que buscará recatexizar a imagem mnêmica da percepção e evocar novamente a própria percepção, restabelecendo a situação da satisfação original. À moção dessa espécie, Freud denominou “desejo”; o reaparecimento da percepção é a realização do desejo. Como explica Sanchez, “[...] o desejo é um desdobramento da busca pelo prazer, e visa, como meio de realizar tal descarga, a experiência da identidade entre um percepto atual e os estímulos que compuseram a vivência de satisfação primária” (SANCHES, 2010, p. 98), buscando, portanto, um retorno a uma satisfação plena que não mais poderá ser vivida integralmente. O desejo se constitui como uma fonte impulsionadora do aparato

psíquico em direção ao prazer¹⁴ que poderá ter sua fonte encontrada, inclusive, no ambiente externo e nas relações objetais. Moreira nota que quando Freud anuncia a origem do Eu, em seu trabalho intitulado *Projeto para uma Psicologia Científica* (1895), ele afirma que:

O aparelho psíquico possui a arquitetura de uma máquina fictícia, uma máquina solipsista. O eu surge para inibir o processo de alucinação que visa repetir a vivência de satisfação, por meio da estimulação do traço da memória, como resposta ao desprazer provocado pela fome. O eu inibe a alucinação instaurando o teste de realidade que seria revelador da precariedade da alucinação enquanto possibilidade material de solução para a tensão. O eu garantiria, no sentido biológico, a vida para o pequeno ser. (MOREIRA, 2009, p. 235).

É, então, a partir da segunda tópica, que Freud reformula a teoria do Eu, construindo a sua “psicologia do eu” conforme descrita em seu texto de 1923, *O Eu e o Id*, que, dentre outros elementos, traz à tona a ideia de um inconsciente atravessado pela sexualidade. Nesse texto, Freud passa a descrever a formação do Eu “[...] que se constitui, em boa parte, de identificações que tomam o lugar de investimentos abandonados pelo Id [sendo que] as primeiras dessas identificações agem regularmente como instância especial dentro do Eu, confrontando este com o Super-eu” (FREUD, 2011, p. 45).

Nessa perspectiva, compreende-se que, nos primórdios da vida psíquica, o Eu, se existe, trata-se ainda de uma estrutura muito frágil e que irá tomando forma a partir da energia libidinal que recolhe do *id* da gradual diferenciação entre o meio interno e o meio externo. Freud revela que:

O eu se desenvolve da percepção dos instintos ao domínio sobre eles, da obediência aos instintos à inibição deles. Nesta operação tem forte presença o ideal do Eu, que é, em parte, uma formação reativa aos processos instintuais do Id. A psicanálise é um instrumento que deve possibilitar ao Eu a conquista progressiva do Id. (FREUD, 2011, p. 53).

Como já anteriormente descrito por meio das palavras de Moreira, o Eu surge como uma reação às alucinações produzidas pela excitação, instaurando o teste de realidade. O Eu se caracteriza, portanto, como uma instância psíquica que se encontra constantemente em conflito com as exigências do *id* e as proibições do Super-Eu. É dessa forma que podemos identificar aí uma possibilidade de compreensão das

¹⁴ Em seu texto *A Interpretação dos Sonhos*, Freud reavaliará o conceito de desejo vinculando-o ao conceito de “pulsão”.

instâncias psíquicas como uma intersubjetividade intrapsíquica onde, nas palavras mesmas de Freud:

Como entidade fronteira, o Eu quer mediar entre o mundo e o Id, tornando o Id obediente ao mundo e, com sua atividade muscular, fazendo o mundo levar em conta o desejo do Id. Na verdade, ele se comporta como o médico num tratamento analítico, na medida em que, com sua atenção ao mundo real, oferece-se ao Id como objeto libidinal e procura guiar para si a libido do Id. Ele é não apenas o auxiliar do Id, mas também o seu escravo submisso, que roga pelo amor do amo. Ele procura, sempre que possível, permanecer em bom acordo com o Id; reveste as ordens *ics* destes com suas racionalizações *pcs*; simula a obediência do Id às advertências da realidade, mesmo quando o Id é obstinado e inflexível; disfarça os conflitos do Id com a realidade e, quando possível, também aqueles com o Super-eu. Em sua posição de permeio entre o Id e a realidade, é freqüente ele sucumbir à tentação de tornar-se adulator, oportunista e mendaz, como um estadista que percebe tudo isso mas quer manter o favor da opinião pública. (FREUD, 2011, p. 54).

Outra forma de compreensão do discurso acerca da intersubjetividade através dos textos freudianos encontra-se em *Sobre o Narcisismo: uma introdução* (1914), onde procura situar os direcionamentos possíveis da energia psíquica, que, quando voltada para o próprio Eu do sujeito, configura o chamado narcisismo. Por outro lado, quando canalizada para um objeto, revela várias possibilidades de relacionamento com o “outro”, incluindo aqui os sentimentos de amor e ódio. Não iremos nos ater, neste momento, às especificidades sobre a teoria do narcisismo, uma vez que a descrição detalhada desse tema não condiz com os objetivos do presente trabalho. O que nos interessa, contudo, são as possíveis formas de ligação de um instinto sexual a um objeto, que configuram, por assim dizer, formas de relacionamento com o “alter-ego”. Sendo assim, após descrever as diferenças entre os “instintos sexuais” e os “instintos de autopreservação”¹⁵, Freud afirma que:

Os instintos sexuais apóiam-se de início na satisfação dos instintos do Eu, apenas mais tarde tornam-se independentes deles; mas esse apoio mostra-se ainda no fato de as pessoas encarregadas da nutrição, cuidado e proteção da criança tornarem-se os primeiros objetos sexuais, ou seja, a mãe ou quem a substitui. (FREUD, 2010a, p. 22).

Entende-se, então, que, mesmo no caso dos instintos que visam a autopreservação, como aqueles ligados à nutrição, há a necessidade de um “outro” que

¹⁵ Mais detalhes sobre esse tema podem ser encontrados nos seguintes textos do autor: *Os instintos e seus destinos* (1915), volume 12, da editora Companhia das Letras, 2010 e Cap. IV de *O eu e o id* (1923), volume 16, da editora Companhia das Letras, 2011.

auxilie na satisfação de tais instintos, diminuindo a sensação de desprazer e satisfazendo, assim, as necessidades da criança pequena. Esse “outro”, que, na maioria das vezes, é representado pela figura materna, será posteriormente escolhido como objeto de amor e de identificação do sujeito. Ora, tal processo ainda pode se suceder de maneira diferente, como nos revela Freud:

De modo especialmente nítido em pessoas cujo desenvolvimento libidinal sofreu perturbação, como pervertidos e homossexuais, descobrimos que não escolhem seu posterior objeto de amor segundo o modelo da mãe, mas conforme o de sua própria pessoa. Claramente buscam a si mesmas como objeto amoroso, evidenciando o tipo de escolha de objeto que chamaremos de *narcísico*. (FREUD, 2010a, p. 22).

É, portanto, em grande parte, o destino dado à energia libidinal nos períodos iniciais do desenvolvimento psíquico que irá determinar as escolhas amorosas, bem como as formas de relações apresentadas pelos indivíduos ao longo de sua vida. Pode-se dizer também que o fenômeno da transferência que se desenvolve entre o paciente e seu analista no processo de análise ilustra, em grande parte, as formas como um indivíduo pode relacionar-se com o mundo externo. Ou seja: o paciente reproduz, na relação com o analista, as relações de amor e ódio que estabelecem seu contato com o mundo. Na clínica psicanalítica, portanto, o manejo dessa relação por parte do analista torna-se fenômeno de importância primordial ao sucesso da análise.

Em seu texto datado de 1912, intitulado *A Dinâmica da Transferência*, Freud afirma que:

Tenhamos presente que todo ser humano, pela ação conjunta de sua disposição inata e de influências experimentadas na infância, adquire um certo modo característico de conduzir sua vida amorosa, isto é, as condições que estabelece para o amor, os instintos que satisfaz então, os objetivos que se coloca. Isso resulta, por assim dizer, num clichê (ou vários), que no curso da vida é regularmente repetido, novamente impresso, na medida em que as circunstâncias externas e a natureza dos objetos amorosos acessíveis o permitem, e que sem dúvida não é inteiramente imutável diante de impressões recentes. (FREUD, 2010b, p. 101).

A escolha, pois, dos objetos amorosos de um indivíduo dependerá daqueles impulsos que determinam o curso da vida erótica, tanto daqueles que, concluído o processo de desenvolvimento psíquico, encontram-se à disposição da personalidade consciente, quanto daqueles impulsos libidinais que foram retirados no curso do desenvolvimento, mantendo-se afastados da personalidade consciente e da realidade. Dessa forma, por exemplo, se a necessidade que um indivíduo tiver de amar não for

inteiramente satisfeita pela realidade, ele tenderá a aproximar-se de cada nova pessoa com ideias libidinais antecipadas, sendo provável que tanto a parte de sua libido que é capaz de se tornar consciente quanto aquela que permanece inconsciente tenha sua participação na formação da atitude desse sujeito.

Tal estereótipo de relação criado por ele tende a repetir-se também com a figura do analista através daquilo que se denominou “transferência”, e que se constitui em um fenômeno de importante identificação e manejo por parte do terapeuta. Freud ressalta, sobre a relação transferencial com o analista, que:

É perfeitamente normal e compreensível, portanto, que o investimento libidinal de uma pessoa em parte insatisfeita, mantido esperançosamente em prontidão, também se volte para a pessoa do médico. Conforme nossa premissa, tal investimento se apegará a modelos, se ligará a um dos clichês presentes no indivíduo em questão ou, como podemos também dizer, ele incluirá o médico numa das “séries” que o doente formou até então. (FREUD, 2010b, p. 101).

É necessário que o analista tenha em mente que a transferência é estabelecida não somente pelas ideias antecipadas conscientes, mas, sobretudo, por aquelas retidas ou que se apresentam num nível inconsciente. Tomando por base esta breve explanação acerca da relação transferencial, torna-se possível observar como o tema da alteridade também se faz presente em Freud no próprio processo de análise, no qual a figura do analista emerge como personagem participante do processo de cura, uma vez que é a ele que é direcionada grande parte dos impulsos libidinais do paciente, os quais necessitam ser manejados e ressignificados. Dessa maneira, um dos papéis centrais do médico durante a análise de seu paciente consiste em:

[...] voltar seu inconsciente, como um órgão receptor, para o inconsciente emissor do doente, colocar-se ante o analisando como o receptor do telefone em relação ao microfone. Assim como o receptor transforma novamente em ondas sonoras as vibrações elétricas da linha provocadas por ondas sonoras, o inconsciente do médico está capacitado a, partindo dos derivados do inconsciente que lhe foram comunicados, reconstruir o inconsciente que determinou os pensamentos espontâneos do paciente. (FREUD, 2010b, p. 116).

Em outro trecho de suas *Recomendações ao Médico que Pratica a Psicanálise* (1912), Freud ensina que “[...] o médico deve ser opaco para o analisando, e, tal como um espelho, não mostrar senão o que lhe é mostrado” (FREUD, 2010b, p. 119). Deixando-se à parte algumas exceções, o trabalho freudiano está basicamente voltado para o desenvolvimento da psicanálise com pacientes adultos. Por outro lado, o seu pensamento passa a servir de base para o surgimento de novas perspectivas envolvendo,

inclusive, o tratamento analítico com crianças, muito bem representado por Melanie Klein.

Um dos grandes méritos desta psicanalista — Melanie Klein — concentra-se na ideia da introdução de brinquedos na análise com crianças, além, é claro, de seu pioneirismo em relação à análise infantil. Melanie Klein revisitou vários conceitos de seu mestre Freud, incluindo o aparecimento do Complexo de Édipo, mecanismo o qual, segundo ela, já se faz presente em uma fase muito anterior do desenvolvimento infantil em relação àquela que Freud havia postulado. Em um texto intitulado *Nosso Mundo Adulto e suas Raízes na Infância*, a psicanalista afirma que:

[...] até às grandes descobertas de Freud, havia uma tendência geral a considerar a infância como um período de felicidade perfeita, e os vários distúrbios revelados pelas crianças não eram levados a sério. Os achados de Freud vieram, no curso do tempo, nos ajudar a compreender a complexidade das emoções da criança e revelaram que elas passam por conflitos graves. Isso conduziu a uma melhor compreensão (*insight*) da mente infantil e sua conexão com os processos mentais do adulto. (KLEIN, 1971, p. 2).

Melanie Klein começa, por assim dizer, a demarcar a importância do afeto, do carinho e da gratificação amorosa nos tratos com a criança desde a mais tenra idade, onde, originariamente, há a presença de “outrem”, inicialmente representado pela figura materna, que desenvolve os cuidados necessários para o estabelecimento de estruturas psíquicas fortalecidas desde o início da vida. Baseando-se no exemplo dos filhotes de animais, que, logo ao nascer, se voltam para a mãe em busca do alimento, Melanie Klein afirma que, em relação ao animal humano, isso não é diferente, uma vez que “[...] minha hipótese é que a criancinha possui uma percepção inconsciente inata da existência da mãe [...] de forma que esse conhecimento instintivo constitui a base da relação primária da criancinha com a mãe” (KLEIN, 1971, p. 3).

Com o passar do tempo, o bebê começa a reconhecer o rosto da mãe¹⁶, seus passos, cheiro e o toque de suas mãos. Todo esse movimento sugere que uma relação primitiva foi estabelecida com a figura da mãe. Desta maneira:

Ela [a criancinha] não só espera alimento da mãe como também deseja seu amor e compreensão. Nos estágios mais primitivos, o amor e a compreensão se expressam através do cuidado da mãe com o bebê e conduz a certa unicidade inconsciente que se baseia no fato de o inconsciente da mãe e da criança estar em íntima relação mútua. A sensação que a criancinha experimenta de estar sendo compreendida

¹⁶ A figura materna, aqui, não se refere necessariamente à mãe biológica, mas àquela pessoa responsável pelos cuidados da criança pequena.

fundamenta o primeiro relacionamento básico de sua vida – a relação com a mãe. Ao mesmo tempo, a frustração, o mal-estar e a dor, percebidos, segundo sugeri, como perseguição, entram também em seus sentimentos a respeito da mãe, porque nos primeiros meses ela representa para a criança o todo do mundo externo; desse modo, tanto o que é bom como o que é mau chegam-lhe à mente, provindos da mãe, e isto leva a uma atitude dúplice em relação a ela, mesmo sob as melhores condições possíveis. (KLEIN, 1971, p. 4).

Não é difícil perceber a importância dessa primeira relação “mãe-bebê” para a constituição psíquica do indivíduo, relação que continua ressonando ao longo da vida adulta no estabelecimento das novas relações do sujeito com o mundo, na sua capacidade de amar e no direcionamento de seus impulsos hostis. Para Klein, tanto a capacidade que o indivíduo desenvolve de amar, quanto seus sentimentos persecutórios apresentam suas raízes profundas nos processos mentais mais primitivos da criança. Os impulsos destrutivos como o ressentimento por frustração, o ódio, a incapacidade de reconciliação e a inveja da mãe despertam a ansiedade persecutória na criança e continuam a ressoar na vida ulterior, que, quando direcionados a qualquer pessoa, estão fadados a originar o sentimento de que tal pessoa também se tornará hostil e retaliadora.

É assim que, retomando os conceitos freudianos de introjeção e projeção, Melanie Klein procura descrever como esses dois sistemas operam desde o ego primitivo até às vivências ulteriores do indivíduo, demonstrando, novamente, a importância da alteridade na constituição psíquica do sujeito.

Na concepção da autora, os mecanismos de introjeção e projeção funcionam desde o início da vida pós-natal, sendo que “[...] a introjeção significa que o mundo exterior, seu impacto, as situações que a criancinha vive, e os objetos que ela encontra, são experimentados não só como externos, mas são recebidos dentro do eu e se tornam parte da vida interna dela” (KLEIN, 1971, p. 6-7). Simultaneamente à introjeção, ocorre a projeção, implicando que “[...] existe uma capacidade na criança de atribuir a outras pessoas em torno dela sentimentos de várias espécies, predominantemente o amor e o ódio” (KLEIN, 1971, p. 6-7). Ocorre que a criança projeta inicialmente na mãe tanto os sentimentos amorosos quanto os sentimentos hostis, podendo torná-la assim um objeto bom como também perigoso. Ao mesmo tempo, as vivências prazerosas como também as mais hostilizadas com a figura materna são introjetadas pela criança, passando, assim, a fazer parte de seu próprio mundo interno. Klein ainda salienta que, embora a introjeção e a projeção tenham suas raízes na infância, não constituem apenas processos

infantis, apresentando-se também na vida adulta e interferindo nas diversas interpretações do sujeito em relação ao mundo, como descreve a seguir:

A projeção tem inúmeras repercussões. Inclino-nos a atribuir a outrem – em certo sentido, a colocar neles – algumas de nossas emoções e pensamentos; e é óbvio que dependerá de quão equilibrados ou perseguidos estivermos se a natureza dessa projeção vai ser amistosa ou hostil. Atribuindo parte de nossos sentimentos à outra pessoa, compreendemos seus sentimentos, suas necessidades e satisfações; em outras palavras, estamos nos colocando na pele do outro. Há pessoas que vão tão longe nessa direção que se perdem inteiramente dentro de outrem e se tornam incapazes de discernimento objetivo. Ao mesmo tempo, a introjeção excessiva põe em perigo a força do ego porque ele fica inteiramente dominado pelo objeto introjetado. Se a projeção for predominantemente hostil, a verdadeira empatia e compreensão dos outros é prejudicada. A característica da projeção é, portanto, de grande importância em nossas relações com os outros. Se a interação entre a introjeção e a projeção não for dominada pela hostilidade ou superdependência, e for bem equilibrada, o mundo interno se enriquecerá e melhoram as relações com o mundo externo. (KLEIN, 1971, p. 11).

Essa passagem do texto kleiniano mostra-se particularmente importante à medida que projeta o alcance da psicanálise no que se refere à “percepção de outrem”. Longe de limitar-se ao enquadramento de uma psicologia puramente descritiva, a psicanálise, como bem já havia proposto Freud, prepara o solo para aquilo que denominou de metapsicologia¹⁷. Afora isso, descrevendo a operação e os possíveis destinos das energias psíquicas, acaba por demonstrar também como se desenvolvem as relações entre o mundo interno e externo ao sujeito. Nessa direção, embora se abstendo de ambições filosóficas, esse novo enfoque teórico-clínico visa superar o discurso solipsista, tão presente na psicologia e na filosofia, desde Descartes.

Não é de se surpreender, portanto, a aproximação de grande parte de filósofos, dentre eles Merleau-Ponty, da teoria psicanalítica, convidando-a, por assim dizer, a um interessante debate com a filosofia. Filiado à tradição fenomenológica, Merleau-Ponty foi amigo do psicanalista Lacan e teve grande contato com a obra de Melanie Klein. Todavia, não há registros de que o filósofo tenha conhecido ou mantido mais diretamente qualquer tipo de relação com Winnicott, psicanalista com quem parece convergir tão fortemente, expondo em linguagem psicanalítica aquilo que Merleau-Ponty procurou descrever fenomenologicamente. Ao mesmo tempo, o que não deixa de

¹⁷ Em sentido psicanalítico, refere-se às relações entre a consciência e o inconsciente para designar o conhecimento psicológico dos lugares, das forças e das energias psíquicas inerentes ao aparelho psíquico. Salienta-se aqui que os “lugares” não se referem a localizações físicas, mas a instâncias hipotéticas responsáveis por diferentes funções.

ser oportuno observar é que, embora tendo sido próximo à Melanie Klein e profundo conhecedor do pensamento freudiano, Winnicott desenvolveu uma teoria própria, inclusive, apresentando grandes distanciamentos em relação a vários pressupostos estabelecidos por esses psicanalistas. A questão da alteridade se evidencia na obra de Winnicott principalmente em relação ao seu conceito de “mãe suficientemente boa”, ou seja, a figura materna que identifica e satisfaz as necessidades do bebê. Também as relações corporais entre mãe e bebê constam como fatores de importância ímpar para o desenvolvimento psíquico do indivíduo.

É interessante assinalar aqui os estudos efetuados pelo filósofo croata Loparic acerca da obra de Winnicott. Loparic afirma que o autor realizou uma mudança de paradigma na psicanálise, pois seus estudos sobre o amadurecimento se voltaram para os períodos anteriores aos da ocorrência do Complexo de Édipo e do desenvolvimento mais próprio da sexualidade. Nesse sentido, Loparic afirma que:

O processo de amadurecimento de Winnicott não é, como é o desenvolvimento sexual de Freud, o resultado da atuação de forças psíquicas (as pulsões de vida e de morte, e suas misturas) no interior do aparelho psíquico, mas a manifestação da natureza humana [...] Enquanto cresce, o ser humano move-se para a frente impulsionado pela necessidade de continuar a ser, e por todas as outras necessidades que decorrem dessa necessidade fundamental, que também pertencem à essência do homem, principalmente a de ser um si-mesmo independente. Nenhuma dessas necessidades pode ser encontrada em outro lugar, exceto na natureza humana. (LOPARIC, 2006, p. 17).

Percorrendo as palavras de Loparic podemos observar o alcance filosófico da obra de Winnicott, uma vez que o psicanalista se propõe a estudar o amadurecimento do ser como um processo que se faz em sua interação com o mundo. A consciência, nesse sentido, não nasce com o indivíduo; trata-se, antes de tudo, de uma conquista que só terá chances de ser bem-sucedida na presença efetiva de um “outro” adulto.

O tema da presença do “outro” é, portanto, parte de um interessante debate, tanto no que diz respeito ao pensamento psicanalítico winnicottiano, quanto aos aspectos filosóficos apresentados pela fenomenologia de Merleau-Ponty. É o que passaremos, agora, a explorar, mais detidamente.

3 INTERSUBJETIVIDADE CARNAL E TRANSICIONAL

Após a explanação de alguns pontos centrais referentes à fenomenologia e à psicanálise, pretendemos, neste segundo estágio da pesquisa, abordar de forma mais pontual os elementos da fenomenologia de Merleau-Ponty e da psicanálise winnicottiana relevantes para a discussão do tema da intersubjetividade e da condição infantil.

De início, cabe demarcar a ruptura merleau-pontyana com a noção cartesiana e husserliana de consciência. A noção de consciência, tal qual é descrita por Merleau-Ponty em termos fenomenológicos, recebe uma nova configuração. Trata-se, antes de tudo, de um fenômeno mais amplo, deixando de ser puramente subjetivista para abarcar também as intenções corporais e, portanto, concretas do homem no mundo. Ou seja: não há mais limites rígidos entre o subjetivo e o objetivo. A originalidade do conceito de “carne”, cujo tratamento se abordará posteriormente, nasce justamente desse caráter imbricativo e relacional.

Na sequência, este capítulo também irá tratar de alguns pontos centrais na teoria de Winnicott, mostrando que, apesar de antes de tudo ter sido um exímio clínico, o psicanalista também elaborou um pensamento originalmente rico no âmbito de um profícuo debate filosófico, debate esse que parte da premissa de que a consciência não está formada com o nascimento do indivíduo. Trata-se, portanto, de uma conquista onde o êxito está fortemente condicionado à presença afetiva de um “outro” adulto. É aí que poderemos observar a importância inquestionável da figura materna no desenvolvimento infantil. É importante registrar aqui que Winnicott também marcará um rompimento com toda ordem de dicotomia, como aquela que separa o mundo objetivo da subjetividade, ao mostrar que a atuação humana saudável no mundo consiste em saber viver nesse “entre”, vale dizer, nesse “espaço” produzido entre fantasia e realidade.

3.1 Merleau-Ponty: outrem como carne de minha carne

É retomando e aprofundando os princípios fundamentais da fenomenologia e de uma nova teoria acerca da percepção que Maurice Merleau-Ponty visa redefinir uma nova concepção de consciência, para além de sua definição clássica. Merleau-Ponty posiciona-se criticamente em relação ao empirismo e ao racionalismo que perpassam a maior parte da filosofia tradicional no Ocidente. Eis então o teor de sua crítica:

O que faltava ao empirismo era a conexão interna entre o objeto e o ato que ele desencadeia. O que falta ao intelectualismo é a contingência das ocasiões de pensar. No primeiro caso, a consciência é muito pobre; no segundo, é rica demais para que algum fenômeno possa *solicitá-la* [...]. O empirismo permanece na crença absoluta no mundo enquanto totalidade dos acontecimentos espaço-temporais, e trata a consciência como um cantão desse mundo, por outro, a análise reflexiva rompe com o mundo em si, já que ela o constitui pela operação da consciência. (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 36; p. 50).

Ora, a carência dessa concepção basilar de consciência ligada ao ideal cartesiano de subjetividade teria, igualmente, repercutido no âmbito da Psicologia. Esta, em sua pretensão científica de fundamentação, parece ter reduzido as discussões ao campo estrito da psicofisiologia e do mecanicismo, corroborando a tendência de um racionalismo puro que pressupõe uma subjetividade ou uma consciência afastada da percepção corporal.

Sendo assim, à maneira do físico que busca desprover-se de qualquer lastro de subjetividade, para, distanciando-se de seu objeto de estudo, obter um conhecimento “verdadeiro” acerca do mundo, também o psicólogo toma o distanciamento do objeto e, com este, perde a relação mais profunda com o mundo e com outrem. Dessa forma, a psicologia teria afastado o homem de seu *ser originário*, quando, de um lado, o reduz a processos físico-químicos e, de outro, apega-se a pressupostos intelectualistas ou empiristas, distanciando-se da relação mais concreta do homem e seu meio. Como bem discute Silva (2009, p. 67), “[...] o que os fisiólogos e psicólogos deixam de explorar, em suas análises, é o fato de que o corpo irradia uma significação mais rica, quer dizer, ele potencializa uma nova experiência: a do meio afetivo como uma zona vital ou como um aspecto concreto de existir”.

Sem dúvida, para Merleau-Ponty, a ciência psicológica hegemônica até o século XIX abstrai, inconsequentemente, o sentido último do próprio psiquismo. Dessa maneira, para a ciência, o ser-objeto não pode mais ser o próprio-ser sentido em seu estado nascente; ou seja, o afastamento científico que o homem impõe às coisas, esse afastamento impede-o de conhecê-las verdadeiramente em seu interior. O aspecto crucial dessa posição teórica é a manutenção de uma clivagem entre “objetivo” e “subjetivo”.

Para além dessa cosmovisão dominante em nossa cultura científica, será preciso redefinir outra ideia de subjetividade, outra noção de verdade. Merleau-Ponty então advoga, a contrapelo da visão agostiniana, a tese de que a verdade não está no “homem interior”, ou melhor, não existe “homem interior”. Quer dizer: não existe limite algum

entre a interioridade e a experiência que se faz no mundo, uma vez que o homem está no mundo, e é no mundo que se experimenta e se conhece.

Trata-se de reconhecer a própria consciência como projeto do mundo, destinada a um mundo que ela não abarca nem possui, mas em direção ao qual ela não cessa de se dirigir – e o mundo como esse indivíduo pré-objetivo cuja unidade imperiosa prescreve à consciência a sua meta. (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 18).

O que é exatamente ressignificar, aqui, a “consciência” como “projeto”? Merleau-Ponty, a esse propósito, no contexto de sua obra seminal, passa a trabalhar com a ideia de uma “consciência perceptiva”. Trata-se de compreender “[...] a consciência perceptiva como uma impercepção como percepção: eu vejo as ‘coisas’ sob a condição de não as constituir” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 212). Mais: a “[...] consciência perceptiva não é uma alquimia mental: ela é global, total” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 220). É um “modo de consciência mais originário” (MERLEAU-PONTY, 1942, p. 215), porque é uma “consciência que vive nas coisas” (MERLEAU-PONTY, 1942, p. 202). Em tal direção, “[...] a consciência é antes uma rede de intenções significativas, por vezes claras para elas mesmas, por vezes, ao contrário, antes vividas que conhecidas” (MERLEAU-PONTY, 1942, p. 187).

Essa nova ideia de subjetividade como “consciência perceptiva” e, portanto, situada como projeto no coração do mundo se compreende a partir de uma experiência radical: a experiência do corpo próprio. Esse tema corolário da obra de Merleau-Ponty é, como se sabe, fundamental nesse contexto. O que está em jogo aí é outra tarefa fenomenológica capaz de restituir à experiência corporal sua originalidade. O corpo adquire importância singular no momento em que deixa de ser concebido como objeto, à maneira de uma coisa entre as coisas, para revelar-se num só movimento de transcendência. O corpo não é um objeto, mas um novo gênero de ser, atesta Merleau-Ponty. Ou seja, “[...] o corpo é o veículo do ser no mundo, uma vez que ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 111). A fim de explicitar essa experiência paradoxal entre o sujeito e o objeto, Merleau-Ponty (1996, p. 89) afirma que se trata de “[...] uma *relação de ser* segundo a qual, paradoxalmente, o sujeito é seu corpo, seu mundo e sua situação, e, de certa forma, *se permuta*”. Em outro momento, o filósofo novamente exprime essa relação do corpo com o espaço e as coisas, nos seguintes termos:

Movo os objetos exteriores com o auxílio de meu próprio corpo que os pega em um lugar para conduzi-los a um outro. Mas ele, eu o movo diretamente, não o encontro em um ponto do espaço objetivo para levá-lo a um outro, não preciso procurá-lo, ele já está comigo – não preciso conduzi-lo em direção ao termo do movimento, ele o alcança desde o começo e é ele que se lança a este termo. As relações entre minha decisão e meu corpo no movimento são relações mágicas. (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 123).

No contexto aqui da *Fenomenologia da Percepção*, trata-se de descrever que a percepção e o ato corporal não devem ser compreendidos à luz das teorias psicofisiológicas ou daquelas que embasam a explicação do comportamento mediante a associação entre estímulo e resposta, no sentido postulado, por exemplo, pela escola behaviorista. Assim também a espacialidade e o tempo possuem um caráter subjetivo e não se resumem em simples explicações subordinadas aos postulados objetivistas, passíveis de observação e de medição. Para que meu corpo se mova no espaço em direção às coisas, não são necessários cálculos. Meu corpo simplesmente se põe em ato apropriando-se do espaço e dos objetos porque é parte deles, porque é feito do mesmo tecido do mundo e porque não é necessário que a atitude de meu corpo esteja ligada aos pressupostos anteriores da razão. É mais precisamente tal ideia que o filósofo busca ilustrar quando afirma que “[...] ser corpo, nós o vimos, é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: ele é no espaço” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 184). É dessa maneira também que o corpo possui entrelaçados todos os seus diferentes aspectos de interpretação do mundo, sejam eles táteis, visuais, motores; de modo que, “[...] quando estou sentado à minha mesa, posso ‘visualizar’ instantaneamente as partes de meu corpo que ela me esconde. Ao mesmo tempo em que contraio o pé em meu sapato, eu o vejo. Esse poder me pertence até mesmo para as partes de meu corpo que nunca vi” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 185).

Em função disso, vale reiterar, a consciência não se confunde mais a título de uma subjetividade transcendental. Ela, agora, se dá a conhecer a partir de um vínculo indissolivelmente corporal, carnal:

[...] nosso corpo não é objeto para um “eu penso”: ele é um conjunto de significações vividas que caminha para seu equilíbrio. Por vezes forma-se um novo nó de significações: nossos movimentos antigos integram-se a uma nova entidade motora, os primeiros dados da visão a uma nova entidade sensorial, repentinamente nossos poderes naturais vão ao encontro de uma significação mais rica que até então estava apenas indicada em nosso campo perceptivo ou prático, só se anunciava em nossa experiência por certa falta, e cujo advento

reorganiza subitamente nosso equilíbrio e preenche nossa expectativa cega. (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 190).

Visando, pois, transcender a habitual clivagem cartesiana entre o corpo e a alma, Merleau-Ponty redefine o sentido último da consciência e seu elo perceptivo. Não se trata mais de um psiquismo adstrito a um organismo. A existência humana se projeta para além, isto é, instituindo-se como um movimento que ora se deixa levar pelos atos do corpo e ora se dirige aos atos pessoais. O que há é um entrelaçamento entre os motivos psicológicos e as manifestações corporais, porque todo movimento de um corpo vivo está relacionado às intenções psíquicas, assim como todo ato psíquico também encontra seu germe ou, pelo menos um esboço inicial, nas disposições fisiológicas. A integração entre o psíquico e o físico pressupõe a restituição do caráter ontológico mais geral da experiência, para além, pois, de toda polaridade rígida:

Não podemos permanecer nesta alternativa entre não compreender nada do sujeito ou não compreender nada do objeto. É preciso que reencontremos a origem do objeto no próprio coração de nossa experiência, que descrevamos a aparição do ser e compreendamos como paradoxalmente há, *para nós*, o *em si*. (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 100).

Assim, se a consciência perceptiva se compreende a partir de um movimento de transcendência em relação ao corpo biológico como “coisa” entre as coisas; se, ainda, ela não for mais uma subjetividade desprovida de uma experiência mais concreta pela qual mantemos com o mundo relações de comércio, resta por compreender qual o estatuto último desse mundo. Quer dizer: que compreensão de mundo aqui está em pauta como uma instância desde onde o “sujeito” já se encontra, originariamente, “consagrado”, “encarnado” como “projeto”?

Ora, é essa unidade originária que Merleau-Ponty tem em vista ao retomar o sentido último da ideia de Mundo-da-Vida ou Mundo Vivido (*Lebenswelt*) enunciada por Husserl em *Crise das Ciências Europeias*¹⁸. O que está em jogo nessa ressignificação conceitual é a ideia não só de uma experiência de mundo situada aquém do mundo objetivo, mas também de uma consciência transcendental. É nesse ponto específico que Merleau-Ponty é levado a se afastar de Husserl. Para este, o Mundo-da-Vida não tem a chave do sentido. Qualquer sentido da mundanidade é conferido, em última instância, pelo poder constituinte da consciência. Ora, aos olhos de Merleau-Ponty, se a consciência agora é uma “consciência perceptiva” é porque ela se situa em

¹⁸ Cf. SILVA (2011).

meio aos fenômenos, cujo sentido geral emana dessa ideia de mundanidade pré-operativa ou antepredicativa, ou seja, um mundo aquém e para além de quaisquer operações lógicas. Por isso, Merleau-Ponty pode dizer que o primeiro ato do filósofo deveria ser a retomada do mundo vivido, que se situa aquém do mundo objetivo, mundo este ainda regido por um ideal de subjetividade translúcida. Retornar ao mundo vivido, nada mais é do que voltar-se ao sentido das coisas que se estabelece em nós e em nossa relação com elas. O que importa considerar é que o verdadeiro conhecimento encontra-se justamente nesse “entre”, nesse nó de relações que há entre o homem e o mundo, entre eu e outrem. Daí o sentido dessa tarefa no intuito “[...] de realizar a arqueologia de uma dimensão de mundo que, ao longo da tradição, permanecera em estado bruto, selvagem, barroco, inteiramente arcaico” (SILVA, 2010, p. 18-19). O que Merleau-Ponty retrata é que esse mundo do qual aqui se regressa não é o que eu penso ou que possuo a título de objeto de uma reflexão tardia, mas o mundo ao qual me abro em sua mais radical originalidade, quer dizer, o mundo vivido como fenômeno inesgotável. É sob esse aspecto que a ciência – alega Merleau-Ponty (1945, p. 3) – “[...] não tem e não terá jamais o mesmo sentido de ser que o mundo percebido, pela simples razão de que ela é uma determinação ou uma explicação dele”.

Uma vez posta em nova chave interpretativa, a exigência fenomenológica modifica-se radicalmente. A fenomenologia se caracteriza, em sentido radical, como “[...] uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua ‘facticidade’” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 7). Trata-se, portanto, de uma filosofia para a qual o mundo já existe “ali”, antes da reflexão, e que tenciona reencontrar o “contato ingênuo” do homem com o mundo, anterior a qualquer forma de conhecimento que aquele possa ter desenvolvido sobre este. É partindo, pois, desse reconhecimento que o impasse husserliano da redução fenomenológica, já comentada no capítulo anterior, se mostra, de fato, incontornável. Como atesta Merleau-Ponty, não há possibilidade de se efetuar uma redução completa, uma vez que se deve levar em consideração o *Lebenswelt*, ou o Mundo-da-Vida, como o terreno sem o qual toda manifestação intencional é inexequível. Com isso, a fenomenologia se refaz perspectivada agora sob uma nova exigência ontológica, a saber, a de uma retomada da experiência originária do ser no mundo; ser este manifesto em estado nascente, sem que se desvincule a subjetividade e a própria experiência do corpo.

Em seus escritos tardios, como *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty retoma e aprofunda essa tese capital em curso desde os primeiros trabalhos. A tarefa de uma “reabilitação ontológica do sensível” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 210) se traduzirá, a bem da verdade, na readmissão de um novo tipo de “ser”, cujo acesso é indireto, alusivo, oblíquo. Trata-se do Ser compreendido como Carne, ou seja, um Ser como domínio universal de sensorialidade no qual não há fronteira entre a carne do mundo e o corpo. O Ser exprime uma relação de “promiscuidade” ou “entrelaçamento” entre o *em si* e o *para si*, o sujeito e o mundo, o eu e outrem. É essa dimensão ou camada ontológica que permanecera sob os escombros da cultura científica e da ciência, figurada pelo Mundo-da-Vida cujo sentido selvagem resta por ser desbravado. Por isso, a alusão à ideia de uma “arqueologia” do Ser Bruto ou Espírito Selvagem; trabalho este voltado inteiramente no sentido de explorar ou escavar um “mundo barroco”, quer dizer, uma significação de nossa experiência mundana e, portanto, carnal em sua estrutura mais profunda. É essa ordem mais geral de experiência que, como bem dissera Heidegger, marcaria a tradição como expressão do “esquecimento das origens”.

Em várias passagens, Merleau-Ponty ilustra esse sentido último da Carne como dimensão de entrelaçamento. Ela é o “tecido comum de que somos feitos” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 257). Esclarece o filósofo:

[...] a carne de que falamos não é a matéria. Consiste no enovelamento do visível sobre o corpo vidente, do tangível sobre o corpo tangente, atestado, sobretudo quando o corpo se vê, se toca vendo e tocando as coisas, de forma que, simultaneamente, *como* tangível, desce entre elas *como* tangente, domina-as todas, extraindo de si próprio essa relação, e mesmo essa dupla relação, por deiscência ou fissão de sua massa. (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 189).

A Carne é isso: a tessitura de experiência de um mundo que nos abarca: o próprio “mundo sensível no qual se apoia o mundo ideal” (MERLEAU-PONTY, 1998, p. 69). Em tal perspectiva, ela é “[...] essa reserva invisível, textura que regressa a si e convém a si mesma” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 192). A Carne é essa “massa opaca” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 418), a própria “[...] massa interiormente trabalhada [...] constituindo, portanto, o meio formador do objeto e do sujeito” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 193). Ela é, em sentido estrito, o “Ser de entremeio ou entre-dois, um interser” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 293).

Qual seria então a relação entre o corpo e a carne, nessa perspectiva? O corpo se revela como sendo o prolongamento da Carne do Mundo; mundo este originariamente “vivido” do que “conhecido”. O corpo anuncia essa potencialidade de reversão entre o

sujeito e as coisas, através do qual a expressão primordial do *ser* se torna possível. Há, descreve Merleau-Ponty, uma

[...] relação de meu corpo consigo mesmo que o transforma no *vinculum* do eu com as coisas. Quando minha mão direita toca a esquerda, sinto-a como uma “coisa física”, mas no mesmo instante, se eu quiser, um acontecimento extraordinário se produz: eis que minha mão esquerda também se põe a sentir a mão direita [...]. Dessa maneira, porque eu me toco tocando, meu corpo efetua “uma espécie de reflexão”. Nele e por ele não há somente relação em sentido único daquele que sente com aquilo que ele sente. A relação se inverte: a mão tocada torna-se tocante, e sou obrigado a dizer que o tato aqui está espalhado pelo corpo, que o corpo é “coisa senciente”, “sujeito-objeto” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 210).

Ao mesmo tempo, há uma amplificação do mesmo paradoxo:

Se, ao apertar a mão de outro homem, tenho a evidência de seu ser-aí, é porque ela se coloca no lugar de minha mão esquerda: meu corpo se anexa ao corpo do outro nesta “espécie de reflexão” da qual ele é paradoxalmente a sede. Minhas duas mãos são ‘co-presentes’ ou ‘coexistem’ porque são as mãos de um só corpo: o outro aparece por extensão dessa co-presença. Ele e eu somos como os órgãos de uma só intercorporeidade. (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 212-213).

Essa experiência reflexionante do corpo nos parece substancial em meio ao contexto em que aqui se situa. Especialmente e sobretudo por uma razão: a de que, na avaliação de Merleau-Ponty, a psicanálise abre um horizonte de experiência fundamentalmente corporal, carnal¹⁹. Assim: “Com a psicanálise” – assegura ele – “o espírito introduz-se no corpo, assim como, inversamente, o corpo introduz-se no espírito” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 290).

Ele escreve:

Nosso século apagou a linha divisória entre o “corpo” e o “espírito” e vê a vida humana como espiritual e corporal de parte a parte, sempre apoiada no corpo, sempre associada, até nos seus modos mais carnis, às relações das pessoas. Para muitos pensadores, no fim do século XIX o corpo era um pedaço de matéria, um feixe de mecanismos. O século XX restaurou e aprofundou a noção de carne, ou seja, do corpo animado. (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 287).

Ora, Freud é, seguramente, um desses pensadores. Ele é aquele que “[...] mostra o significado psicológico do corpo, a sua lógica secreta ou latente” (MERLEAU-PONTY,

¹⁹ Veríssimo e Furlan, em seu artigo intitulado *Merleau-Ponty e a Evolução Espontânea da Psicologia*, procuram também mostrar que “[...] de fato, a psicanálise [...] teve um papel positivo nos esforços de Merleau-Ponty com vistas à superação do dualismo cartesiano e à explicitação da expressividade do sensível e da nossa pertença à natureza” (VERISSIMO; FURLAN, 2006, p. 147).

1960, p. 290). Mais: trata-se de reconhecer “[...] a filosofia de Freud como uma filosofia da carne” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 324).

3.2 A psicanálise como filosofia da carne

Nessa interlocução que se abre, um dos principais elogios ao pensamento freudiano concentra-se no fato de que, embora o psicanalista tenha apresentado, no início de sua obra, claras evidências de um pensamento mecanicista e centrado numa concepção de funcionamento psíquico comparável a um “aparelho”, no entanto, no que se refere à sexualidade, Freud não se teria contentado em subordiná-la a processos físico-químicos. Teria, sim, explorado, na experiência do corpo, uma dimensão que transcende o seu caráter meramente orgânico, já que o próprio corpo é sempre portador de um sentido.

Aqui, nós reencontramos as aquisições mais duráveis da psicanálise. Quaisquer que tenham sido as declarações de princípio de Freud, as investigações psicanalíticas resultam de fato não em explicar o homem pela infra-estrutura sexual, mas em reencontrar na sexualidade as relações e as atitudes que anteriormente passavam por relações e atitudes *de consciência*, e a significação da psicanálise não é tanto a de tornar biológica a psicologia quanto a de descobrir um movimento dialético em funções que se acreditavam “puramente corporais”, e reintegrar a sexualidade no ser humano. (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 195).

Merleau-Ponty então sustenta que o contributo da psicanálise no campo da fenomenologia, especialmente no tocante ao posicionamento de Freud ao afirmar que todo ato humano é dotado de um ou mais sentidos, se funda, primordialmente, na admissão de uma compreensão total do acontecimento ao invés de relacioná-lo a condições meramente mecânicas. Ao se referir, por exemplo, ao mecanismo do recalque, o fenomenólogo francês visa descrever como o corpo exprime, através de um ato, ou mesmo através de um “sintoma”, um sentido qualquer que a existência possa ter adquirido para ele sem que tal sentido seja antecipadamente “traduzido” pelas vias da consciência, compreendida restritivamente como uma faculdade puramente racional. Sobre o conceito de recalque, escreve ele:

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, 1945, p. 113).

Há, aqui, a manifestação de um “tempo vivido” no qual o corpo se funde. Essa temporalidade pessoal contrasta, evidentemente, com a noção objetiva de um tempo cronológico ou impessoal. O tempo vivido é o âmbito de uma experiência matriz pela qual a existência subjetiva ressoa um sentido. Trata-se, portanto, de um passado que permanece presente e que, ao invés de revelar-se diante de nós, permanece sempre escondido, atrás de nosso olhar. É também sob esse prisma que a noção de consciência se amplia, em virtude de sua encarnação numa natureza. É que, como nota Silva, “Merleau-Ponty encontrara, na experiência do comportamento, o horizonte de uma estrutura mais profunda pela qual a consciência se lançaria numa abertura transcendental ao mundo como subjetividade encarnada” (SILVA, 2009, p. 49).

Ao se referir às fases do desenvolvimento psicosssexual descritas por Freud, bem como à importância das vivências infantis para a formação da personalidade adulta, Merleau-Ponty depara-se com o seguinte questionamento: “Será admissível que Freud queira explicar os traços de caráter pelo funcionamento de certas partes do corpo, boca ou ânus, por exemplo?” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 348).

Ora, aqui, uma vez mais, não é sobre uma noção meramente causal que a obra freudiana se apoia, uma vez que o corpo se encontra integrado na vida humana. Ou seja: a análise de caráter não está relacionada ao fato de que certos traços do indivíduo estariam ligados a uma parte determinada do corpo, mas, antes de tudo, convém ver que a análise caracterológica na psicanálise se ancora a uma relação de simbolização entre o psiquismo e a atitude corporal. Neste contexto simbólico, a boca, por exemplo, está relacionada ao ato de recepção, enquanto que o ânus simboliza a conservação e o aparelho genital, a doação. Tais condutas estão ligadas pela presença discernível de uma mesma significação na vida humana, revelando-se como uma maneira *sui generis* de existir. Como será possível ver mais adiante, a propósito das experiências clínicas de Winnicott, um pensamento análogo se esboça quando o psicanalista irá tratar da questão referente à elaboração imaginativa. De todo modo, enfim, são esses os motivos pelos quais Merleau-Ponty sustenta a ideia de que a caracterologia psicanalítica não deve ser concebida como mera teoria explicativa ou causal, uma vez que “[...] a psicanálise interessa-se pelas funções do corpo e pela maneira total de existir” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 349).

A percepção, segundo esse ponto de vista, não mais pode ser definida como “pensamento” conforme a versão cartesiana do intelectualismo. Noutras palavras, o ato da visão, por exemplo, não pode mais ser definido como “pensamento de ver”, de modo que, para Merleau-Ponty, não há “uma razão escondida atrás da natureza” uma vez que “[...] a razão está enraizada na natureza; a ‘inspeção do espírito’ não seria o conceito que desce na natureza, mas a natureza que se eleva ao conceito” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 52). Aqui Merleau-Ponty simplesmente invalida a ideia de que o sujeito da percepção seria dotado de uma consciência que “interpreta”, “decifra” ou “ordena” a matéria sensível, porque a matéria, agora, encontra-se imbuída de sua forma e toda percepção só é possível mediante a experiência humana no mundo. Pois bem: em relação à psicanálise, o filósofo atesta que, embora Freud não se tenha dedicado diretamente ao estudo da infância, ele teria sido um dos primeiros pensadores a ter levado a sério a criança ao buscar mostrar que as funções corporais possuem lugar na dinâmica do psiquismo: “Freud” – escreve Merleau-Ponty (2006, p. 348) – “quis recolocar a criança na corrente da existência cujo veículo é o corpo”.

É assim que, na célebre série de seus cursos ministrados na Sorbonne entre 1949 e 1952, que deu origem ao livro *Psicologia e Pedagogia da Criança*, Merleau-Ponty mostra que há também, de sua parte, especial interesse em reavivar os assuntos relativos à temática infantil, que outrora fora deixada de lado pela tradição filosófica. A despeito de tão intrigante tema, o filósofo retoma alguns pressupostos psicanalíticos desenvolvidos por sucessores de Freud, dentre eles os trabalhos de Melanie Klein acerca da psicanálise infantil. Fato é que, desde Freud, já era possível reconhecer certa valorização das figuras parentais no que diz respeito ao desenvolvimento do psiquismo. Como se pode observar a partir do que se expôs aqui no capítulo anterior, esse tema fora retomado mais profundamente por Klein no momento em que busca descrever a formação primitiva da mente e a importância dos cuidados maternos e das relações afetuosas que se constituem entre a mãe e o bebê no decorrer do desenvolvimento. Merleau-Ponty procura apoio ainda nas interpretações fornecidas por Abraham acerca do desenvolvimento infantil quando afirma que “[...] o corpo materno, para a criança, é motivo de admiração e inquietação” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 347) e, mais adiante, que “[...] é na fase latente que se adquirem as capacidades de ternura e afeição, de ligar-se a outrem; ao mesmo tempo em que se desenvolve o ego” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 348). A alusão a tais afirmações comprova, seguramente, que

Merleau-Ponty não se resignou a descartar a importância do afeto e do desenvolvimento infantil em sua contextualização acerca do tema da alteridade.

Ao tratar da íntima e carnal relação entre “eu” e “outrem”, Merleau-Ponty sinaliza a importância dos vestígios encontrados no mundo cultural. Quer dizer: o mundo da cultura, dos objetos, dos utensílios, denuncia a presença de um “outro”, de modo que eu posso sentir sua presença próxima e anônima. É mergulhado no mundo da cultura e das coisas criadas através do tempo e da história que eu me permito, enquanto homem, compreender que as mesmas necessidades foram sentidas por meus semelhantes a ponto de levá-los a construir os instrumentos dos quais hoje eu ainda me valho, ou aperfeiçoar, para atuar no mundo. Esse é, diga-se de passagem, o tema dominante no capítulo intitulado “Outrem e o Mundo Humano”, de *A Fenomenologia da Percepção*. Tal tese permite, por princípio, compreender que um objeto exterior possui uma raiz existencial profunda, tornando-se, por assim dizer, um “rastros falante de uma existência” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 406). É também aqui que o filósofo pretende ancorar sua reflexão acerca do questionamento husserliano já anteriormente debatido: “Como sair da ilha de minha consciência?”.

Ora, o pensamento objetivista já bem expôs, a essa altura, o seu calcanhar de aquiles. Qual é o seu ponto fraco? A incapacidade, à luz da experiência, de revelar o sentido último do que aparece. Por isso, Merleau-Ponty fala que o problema do intelectualismo e do empirismo é a profunda ignorância dos fenômenos. Eis uma razão mais que suficiente para mostrar o quanto a “consciência perceptiva” está longe, bem longe, de se confundir com um “pensamento” de ver, ouvir e tatear, uma vez que a percepção, agora, é também consciência.

Também, deste modo, os utensílios e os objetos culturais não mais representam, em sentido objetivo, um pensamento, uma ideia ou uma consciência que portaria a chave de seu sentido, uma vez que eles se exprimem como o próprio pensamento “encarnado”, “promíscuo” e intencionalmente incorporado ao mundo. Assim, o “eu”, a linguagem, a arte, o outro e o mundo estão todos revestidos pelo mesmo tecido. A diferenciação só é possibilitada porque o estofado mesmo do mundo atua como fundo, onde as coisas podem se manifestar enquanto diferença, figuras enlaçadas por um mesmo “cenário” ou “pano de fundo”.

O filósofo explica que a percepção não mais se anuncia como uma constituição do objeto verdadeiro, mas, sim, como uma inerência carnal junto às coisas. Ela é o “arquetipo do encontro originário”, escreve Merleau-Ponty (1964, p. 210). Mediante a

experiência sensorial com o mundo, a consciência se transfigura em corpo, em carne. Tudo se passa, então, como se ambos, sujeito e mundo, se encontrassem em uma relação de verticalidade que permite que o indivíduo esboce comportamentos de ação sobre o mundo, criando e transformando o ambiente enquanto se cria e se transforma a si mesmo. Como bem nota Chauí (2002, p. 57), a noção de “Carne” visa descrever a interioridade sensível, “o quiasma, entrelaço ou entrecruzamento reversível do mundo”, buscando traduzir o sentido de conaturalidade do homem com o mundo. É, pois, nessa medida que a ideia de Carne assume importância capital no curso de uma teoria da intersubjetividade. O “outro” se revela como “carne de minha carne, é meu irmão gêmeo” — atesta Merleau-Ponty (1960, p. 22)²⁰.

Nesse horizonte que se abre a minha reflexão, agora, se faz com a percepção. Perceber é remontar uma relação primordial com o mundo, onde, mediante o uso dos objetos, dos significados que lhes instituo, posso me identificar também com a presença anônima daqueles que os criaram e os possuíram; posso remontar por meio deles a sua história e a história de meu corpo, que carrega em si as mesmas necessidades e intenções de meus semelhantes. É mediante esse exercício perceptivo que consigo restituir a significação dos corpos visíveis, consigo isso por meio dos comportamentos que se esboçam neles. Não se trata aqui de compreender como a significação e a intencionalidade poderiam habitar o organismo material, à maneira do cartesianismo, mas, para além disso, trata-se de reconhecer que o corpo, enquanto aparato químico ou reunião de tecidos, se torna empobrecido ao perder qualquer vínculo primordial no seio da experiência humana.

Como se observa, é essa mudança de perspectiva no pensamento merleau-pontyano sobre as concepções de corpo e a consciência que põe ao chão as barreiras que impossibilitaram a compreensão da relação com o “outro”. Há, agora, relações de comércio e indefinição de fronteiras precisas entre sujeito e objeto. Há, portanto, uma região de permeabilidade e aderência que permite, misteriosamente, a aparição do *Ser* que se revela como experiência fulgurante, seja por meio da arte e da linguagem, do afeto e do contato com o outro.

Tal “mistério” é aquilo a que tanto a tradição filosófica quanto a científica teriam renunciado ao não darem conta do aparecimento das coisas em seu estado nascente, por antecipar o discurso em nome de uma pretenciosa verdade, quando deveriam, talvez,

²⁰ “O outro nasce *ao meu lado*, por uma espécie de rebento ou de desdobramento, como o primeiro outro, diz o Gênesis, foi feito de uma porção do corpo de Adão” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 86).

conferir estatuto ao saber silencioso da experiência ingênua. Enquanto a ciência e a filosofia buscarem explicar o mundo, não poderão dizê-lo. É necessário voltar às coisas mesmas.

Essa perspectiva de retorno, que se esboça também no contato humano, é o que se pode visualizar “nas entrelinhas” da reflexão a seguir, de *O Visível e o Invisível*:

Eis este rosto bem conhecido, este sorriso, estas modulações de voz, cujo estilo me é tão familiar como eu o sou a mim mesmo. Talvez, em muitos momentos de minha vida, o outro se reduza para mim a este espetáculo que pode ser um sortilégio. Mas altere-se a voz, que surja o insólito na partição do diálogo ou, ao contrário, que uma resposta responda bem demais ao que eu pensava sem tê-lo dito inteiramente – e, súbito, irrompe a evidência de que também acolá, minuto por minuto, a vida é vivida: em algum lugar atrás desses olhos, atrás desses gestos, ou melhor, diante deles, ou ainda em torno deles, vindo de não sei que fundo falso do espaço, outro mundo privado transparece através do tecido privado do meu, e por um momento é nele que vivo, sou apenas aquele que responde à interpelação que me é feita. Por certo, a menor retomada da atenção me convence de que esse outro que me invade é todo feito de minha substância: *suas* cores, *sua* dor, *seu* mundo, precisamente enquanto *seus*, como os conceberia eu senão a partir das cores que vejo, das dores que tive, do mundo em que vivo? Pelo menos, meu mundo privado deixou de ser apenas meu; é, agora, instrumento manejado pelo outro, dimensão de uma vida generalizada que se enxertou na minha. (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 25-26).

Esse estatuto acerca da intersubjetividade aqui conferido, cujo emblema é a noção de Carne, parece convergir, fundamentalmente, com a experiência clínica winnicottiana – experiência essa que, no contexto psicanalítico, introduz a importância do afeto manifesto no circuito da relação eu-outrem.

3.3 Winnicott: a transição entre o eu e o não-eu

Para situar a experiência infantil, bem como as bases da percepção do indivíduo acerca do mundo e dos seus semelhantes, cabe explorar as etapas primitivas do desenvolvimento quando ainda não há, do ponto de vista do bebê, uma diferenciação entre o eu e o não-eu. Esse, aliás, fora um contexto jamais ignorado pela obra clínica de Donald Winnicott, obra na qual parece convergir e se alinhar a partir de um amplo e rico debate fenomenológico, tal qual, como vimos até aqui, protagonizado por Merleau-Ponty.

Inspirando-se, pois, numa vertente psicanalítica e em seu contato com autores engajados na descrição de uma Psicologia Infantil, Winnicott busca elaborar uma teoria do amadurecimento, em que a figura materna aparece como personagem de especial

importância. O foco principal de sua teoria manifesta-se na relação entre o cuidador e o bebê. Ao tratar dessa relação, o autor busca compreender como se opera, na criança, a diferenciação entre o eu e o não-eu. Winnicott considerava-se um psicanalista, mas sua posição teórica irá se afastar, em pontos decisivos, das obras de alguns autores ditos ortodoxos no interior da escola psicanalítica, em especial, Freud e Melanie Klein.

Dias assinala que uma das principais objeções de Winnicott a Freud ocorre no sentido de que este último apresenta sua teoria “[...] construída nos moldes de uma ciência natural [e de] não ter jamais abandonado a ideia de assentar as suas descobertas na biologia” (DIAS, 2003, p. 77). Além disso, Freud apresentou uma concepção de psiquismo de ordem um tanto determinista, passível de ser compreendido objetivamente de maneira comparável às leis conhecidas pela física. Em tal direção, Freud descreve que a mente se vale de um instrumento, ou um “aparelho” psíquico, o qual depende de uma força biológica que pode ser caracterizada pela noção de libido, para entrar em funcionamento. Como assinala Dias:

Em decorrência dessa posição teórica, as doenças, tal como descritas em termos da metapsicologia freudiana, são distúrbios do funcionamento das forças num “aparelho” que, por psíquico que seja, pertence ao mesmo âmbito que os objetos das ciências físicas: é movido a forças e a mecanismos (DIAS, 2003, p. 79).

Outra objeção de Winnicott a Freud, retrata Dias, é o fato de este último ter sustentado que a sua teoria sobre a natureza e a dinâmica das neuroses poderia servir de modelo para a compreensão de todos os distúrbios psíquicos. Conforme as palavras da comentadora:

Winnicott teve de ultrapassar duas ideias estabelecidas pela psicanálise tradicional: primeiro, aquela que supõe como já dadas a constituição do eu primitivo e a capacidade de contato com a realidade; segundo, a ideia de que a divisão, a “dinâmica” essencial do homem, poderia ser descrita em termos de pulsões. Atento aos bebês e aos psicóticos, Winnicott introduz uma fase inicial em que ainda não há um eu constituído, mas um ser não-integrado que emerge de um estado de solidão essencial. Essa solidão, que será em parte ultrapassada, permanece ao longo da vida, no fundo de cada homem. Existe uma cisão essencial, sim, mas ela não é relativa às pulsões; inerente à natureza humana, ela consiste na fenda entre a tendência a abrir-se para as relações com o outro e com o mundo e o isolamento primordial do ser humano. Um processo de integração bem-sucedido levará à coexistência e ao trânsito, no indivíduo, entre esses dois extremos: a solidão essencial e a comunicação e o encontro com o outro e com a realidade externa. (DIAS, 2003, p. 95).

A partir dessa perspectiva, Winnicott volta-se para a compreensão acerca da origem dos distúrbios psicóticos já no início da vida, momento em que, para ele, são construídos os alicerces da personalidade. Dessa maneira, se um indivíduo desenvolve um distúrbio neurótico, isso significa que ele pôde atingir, no seu desenvolvimento, o estágio da relação edípica ou triangular, que se instaura a partir da relação entre pessoas inteiras. Quer dizer: nesse instante, o eu e o não-eu já estão bem definidos pelo sujeito. Winnicott ainda assinala que os distúrbios psicóticos estendem as suas raízes em fases anteriores do desenvolvimento, com base na relação mãe-bebê, não havendo ainda, em tal período, a diferenciação entre o eu e o não-eu. Ora, parece digno de registro, seguindo os mesmos pressupostos de Freud, o fato de Melanie Klein procurar resolver algumas questões ligadas ao desenvolvimento infantil, postulando a ocorrência de um Complexo de Édipo primitivo e, portanto, a emergência de um superego já nas fases iniciais do desenvolvimento pós-natal. Frente a esse postulado kleiniano, Winnicott irá tecer profundas objeções, mostrando que a relação edípica só é possível após o indivíduo compreender-se enquanto um “sujeito inteiro”, diferenciando, pois, o “eu” e o “outro”. Em tal condição, a relação primordial no início da vida, assume uma dupla relação, uma relação intensa entre a mãe e o bebê.

Ao mesmo tempo há de se reconhecer, por outro lado, o quanto Melanie Klein também exerce notável influência na obra winnicottiana, na medida em que torna evidente a presença da figura materna no desenvolvimento psíquico, bem como na seara das relações estabelecidas entre o mundo subjetivo e o mundo externo. Escreve Klein:

Formulei a hipótese de que o recém-nascido experimenta, tanto no processo de nascer como no ajustamento à situação pós-natal, uma ansiedade de natureza persecutória. Isto se pode explicar pelo fato de que a criança de tenra idade, sem ser capaz de apreendê-lo intelectualmente, sente de forma inconsciente todos os desconfortos como se fossem infligidos sobre ela por forças hostis. Se logo lhe for proporcionado conforto – em particular calor, a maneira carinhosa com que é segurada e a gratificação de ser alimentada – isto dá origem a emoções mais felizes. Ela sente que tal conforto lhe advém de forças boas e, creio eu, torna possível a primeira relação amorosa da criança com uma pessoa ou, como o diria o psicanalista, com um objeto. Minha hipótese é que a criancinha possui uma percepção inconsciente inata da existência da mãe [...]. Podemos também observar que numa idade de apenas algumas semanas o bebê já olha o rosto da mãe, reconhece-lhe os passos, o toque de suas mãos, o cheiro e o tato de seu seio ou da mamadeira que ela lhe dá, tudo isso sugerindo que certa relação, conquanto primitiva, foi estabelecida com a mãe. (KLEIN, 1971, p. 3).

É traçando essa linha de pensamento que também Winnicott avançaria em sua teoria do amadurecimento ao enfatizar, muito especialmente, a importância do ambiente no desenvolvimento do sujeito. O que o autor propõe é uma teoria do amadurecimento que leva em conta o princípio de um processo que se desenvolve a partir de dois fatores essenciais: a tendência inata ao amadurecimento e a existência contínua de um ambiente facilitador. Por ambiente facilitador ou suficientemente bom, entende-se um ambiente capaz de identificar e satisfazer as necessidades do bebê, de maneira suficiente para que este possa se sentir confiante e seguro. De acordo com Winnicott:

A “mãe” suficientemente boa (não necessariamente a própria mãe do bebê) é aquela que efetua uma adaptação ativa às necessidades do bebê, uma adaptação que diminui gradativamente, segundo a crescente capacidade deste em aquilatar o fracasso da adaptação e em tolerar os resultados da frustração [...]. Na verdade, o êxito no cuidado infantil depende da devoção, e não de “jeito” ou esclarecimento intelectual. (WINNICOTT, 1975, p. 25).

O que o médico e psicanalista inglês chama a atenção é o fenômeno segundo o qual o indivíduo, ao nascer, não apresenta uma consciência de um “eu” e “não-eu”. Quer dizer: para o recém-nascido não há diferenciação do si mesmo e dos objetos externos. Não há, sequer, diferenciação entre exterior e interior, objetividade e subjetividade. É, pois, fundamentalmente, a partir desse reconhecimento não unilateral que a figura da mãe – ou mãe substituta – aparece como um “ego auxiliar” ao bebê que poderá auxiliá-lo a desenvolver-se e a formar um “eu”, ou seja, um indivíduo autônomo e com possibilidades de vivenciar o mundo de maneira plena e autêntica. Conforme as palavras do próprio autor:

Nestas primeiras e importantíssimas semanas da vida do bebê, os estágios iniciais dos processos de amadurecimento têm sua primeira oportunidade de se tornarem experiências do bebê. Onde o ambiente de facilitação – que deve ser humano e pessoal – possuir características suficientemente boas, as tendências hereditárias de crescimento que o bebê tem podem, então, alcançar seus primeiros resultados favoráveis. Pode-se dar nome a estas coisas. A principal delas pode ser abrangida pela palavra *integração*. Todas as partículas e fragmentos de atividade e sensação que vão constituir aquilo que passamos a conhecer como este bebê específico começam a congregarem-se em determinados períodos, de tal forma que há momentos de integração em que o bebê é uma unidade, embora, naturalmente, uma unidade muitíssimo dependente. Dizemos que o apoio do ego materno facilita a organização do ego do bebê. Com o tempo, o bebê torna-se capaz de afirmar sua própria individualidade, e até mesmo de experimentar um sentimento de identidade pessoal. (WINNICOTT, 2006, p. 8-9).

A partir de tais descrições, Winnicott se mostra, sem dúvida, como um estudioso da “natureza humana”, concebida por ele próprio, como “quase tudo o que possuímos” (WINNICOTT, 1988, p. 1) e que é, em sua essência, uma tendência inata à integração numa unidade, que se dá ao longo de um processo de amadurecimento. Sobre isso, assim observa Dias:

O fato é que o processo que deriva da tendência inata ao amadurecimento não tem nada a ver com a biologia ou qualquer outro substrato físico; tem a ver com a natureza humana e a capacidade de existir. (DIAS, 2003, p. 80).

Winnicott não deixa de considerar a existência de uma força biológica ou instintiva, não havendo, afinal, qualquer diferenciação entre o instinto nos seres humanos e nos outros animais. Segundo sua própria definição:

Instinto é o termo pelo qual se denominam poderosas forças biológicas que vêm e voltam na vida do bebê ou da criança, e que exigem ação. A excitação do instinto leva a criança, assim como a qualquer animal, a preparar-se para a satisfação quando o mesmo alcança seu estágio da máxima exigência. Se a satisfação é encontrada no momento culminante da exigência, surge a recompensa do prazer e também o alívio temporário do instinto. A satisfação incompleta ou mal sincronizada acarreta alívio incompleto, desconforto, e a ausência de um período de descanso muito necessário entre duas ondas de exigências. (WINNICOTT, 1988, p. 39).

Para a teoria winnicottiana, o que ocorre, contudo, é que, no homem, todas as funções corpóreas, incluindo os instintos, passam por um tipo de elaboração estritamente humano, denominada como uma elaboração imaginativa. Tal função depende, obviamente, do funcionamento cerebral e apresenta uma tarefa peculiar, qual seja, a de conferir sentido às sensações corpóreas e instintivas fortalecendo ainda mais o elo entre psique e soma. É o que descreve o psicanalista:

Ao estudarmos a excitação instintiva, é bom levar em conta a função corporal mais intensamente envolvida. A parte excitada pode ser a boca, o ânus, o trato urinário, a pele, uma ou mais partes do aparelho genital masculino ou feminino, a mucosa nasal, o aparelho respiratório, a musculatura em geral, ou as axilas e virilhas, suscetíveis a cócegas. A excitação pode ser local ou geral, e a excitação generalizada tanto pode contribuir para que o bebê se sinta um ser total, quanto uma resultante do estágio de integração alcançado no percurso do desenvolvimento. Uma espécie de clímax pode ser atingida em qualquer lugar, mas, em geral, ela ocorre em regiões específicas. Algumas estruturas de excitação revelam-se dominantes, e a elaboração imaginativa de qualquer excitação tende a ocorrer nos termos do instinto dominante. Um fato óbvio: no bebê, é dominante o aparelho responsável pela ingestão, de modo que o *erotismo oral* colorido por ideias de natureza oral é amplamente aceito como

característico da primeira fase do desenvolvimento instintivo. [...] As funções anais e uretrais com as fantasias que lhes são próprias dominam de modo transitório, ou mesmo permanentemente, predeterminando assim um tipo de caráter. (WINNICOTT, 1988, p. 40-41).

A função referente à elaboração imaginativa é o fomento de fantasias relacionadas em cada localização corporal. Tal função é realizada de maneira específica no indivíduo, uma vez que também depende de fatores ligados à hereditariedade e às experiências pessoais. É, sobretudo, nesse contexto que ganha relevo a diferenciação entre os conceitos de “psique”, “mente” e “soma”. Winnicott explica que:

A base da psique é o soma e, em termos de evolução, o *soma* foi o primeiro a chegar. A psique começa como uma elaboração imaginativa das funções somáticas, tendo como sua tarefa mais importante a interligação das experiências passadas com as potencialidades, a consciência do momento presente e as expectativas para o futuro. É dessa forma que o *self* passa a existir. A psique não tem, obviamente, existência alguma fora do cérebro e do funcionamento cerebral. (WINNICOTT, 1988, p. 19).

Em relação à diferenciação existente entre o corpo e o soma, Dias esclarece que:

O *soma* é o corpo *vivo*, que vai sendo personalizado à medida que é *elaborado imaginativamente pela psique*. Esse corpo vivo é físico, sem dúvida, mas não meramente fisiológico ou anatômico; não, certamente, a máquina física, autônoma em relação à psique, da qual se ocupa a medicina clássica; portanto, não é um corpo que possa ser estudado por meio de cadáveres. O corpo vivo é um aspecto do “estar vivo” do indivíduo; da vitalidade deste, como pessoa, fazem parte intrínseca a respiração, a temperatura, a mobilidade, além da vitalidade dos tecidos. (DIAS, 2003, p. 104).

Em termos winnicottianos, a mente está relacionada às capacidades intelectivas vindo a se desenvolver como um “ornamento” da psique (WINNICOTT, 1988, p. 26), ou uma parte dela.

A psique [...] torna-se possuidora de uma posição a partir da qual é possível relacionar-se com a realidade externa, torna-se algo que é capaz de criar e de perceber a realidade externa, torna-se um ser qualitativamente enriquecido, em condições de ir além daquilo que se pode explicar pelas influências ambientais e capaz não apenas de se adaptar, mas também de se recusar a se adaptar, de se transformar numa criatura com algo que parece ser capaz de fazer escolhas. (WINNICOTT, 1988, p. 28-29).

Winnicott evidencia, desde já, a importância da experiência ambiental para o desenvolvimento de uma pessoa saudável, o que, em rigor, o diferencia profundamente de Freud, como também de Melanie Klein. Estes últimos privilegiaram apenas a

dinâmica interna do psiquismo. Ora, assim compreende Winnicott, o desenvolvimento psicossomático faz parte de um processo gradual de modo que caracteriza, por assim dizer, estágios de maturidade e saúde, sendo que “[...] qualquer salto ou falha no processo é uma distorção, e um pulo aqui ou um atraso ali deixam uma cicatriz” (WINNICOTT, 1988, p. 29).

É a partir de tais distinções conceituais que Winnicott opera uma importante desconstrução em torno da experiência temporal. A passagem do tempo torna-se um fenômeno primordial no processo de amadurecimento do indivíduo uma vez que:

A parte psíquica da pessoa ocupa-se com os relacionamentos, tanto dentro do corpo quanto com ele, e com os relacionamentos mantidos com o mundo externo. Emergindo do que se poderia chamar de elaboração imaginativa de funções corporais de todos os tipos e do acúmulo de memórias, a psique (especificamente dependente do funcionamento cerebral) liga o passado já vivenciado, o presente e a expectativa de futuro uns aos outros, dá sentido ao sentimento do eu, e justifica nossa percepção de que dentro daquele corpo existe um indivíduo. (WINNICOTT, 1988, p. 28).

Partindo desse contexto, a natureza humana passa a ser compreendida como uma questão de psique e soma, e não, simplesmente, de corpo e mente. Winnicott nota que “[...] o ser humano é uma amostra-no-tempo da natureza humana” (WINNICOTT, 1988, p. 11). A passagem do tempo possibilita, portanto, que o processo de amadurecimento ocorra, não apenas em seu caráter biológico, mas também na vivência e nas diversas experiências que passam a ser registradas no sistema de memória. Sendo assim:

Qualquer estágio no desenvolvimento é alcançado e perdido, alcançado e perdido de novo, e mais uma vez: a superação dos estágios no desenvolvimento só se transforma em fato muito gradualmente, e mesmo assim apenas sob determinadas condições. Tais condições deixam gradativamente de ser vitais, mas talvez nunca deixam de ter uma certa importância. De qualquer modo, é necessário que se presuma um desenvolvimento anterior bem-sucedido. O mais complexo deve desenvolver-se a partir do mais simples. (WINNICOTT, 1988, p. 37).

É nesse processo de desdobramento temporal que os momentos de integração passam a se intensificar, tornando-se cada vez mais permanentes na vida da criança e ocasionando o amadurecimento pessoal. É, pois, a partir de uma “continuidade de ser” que se desenrola no tempo e no espaço, calcada numa boa providência ambiental, que a criança poderá, no processo de desenvolvimento, realizar essa diferenciação:

Gostaria de postular um estado de ser que é um fato no bebê normal, antes do nascimento e logo depois. Esse estado de ser pertence ao bebê e não ao observador. A continuidade do ser significa saúde. Se

tomarmos como analogia uma bolha, podemos dizer que quando a pressão externa está adaptada à pressão interna, a bolha pode *seguir existindo*. Se estivéssemos falando de um bebê humano, diríamos “sendo”²¹. Se, por outro lado, a pressão no exterior da bolha for maior ou menor que aquela em seu interior, a bolha passará a *reagir à intrusão*. Ela se modifica como reação a uma mudança no ambiente, e não a partir de um impulso próprio. Em termos do animal humano, isto significa uma interrupção no ser, substituída pela reação à intrusão. Cessada a intrusão, a reação também desaparece, e pode haver, então, um retorno ao ser. Parece-me que é uma descrição capaz não apenas de nos levar até a vida intra-uterina sem um grande esforço de imaginação, mas também de ser levada para frente, podendo ser aplicada de modo útil como simplificação extrema dos processos muitíssimo mais complexos da vida posterior, em qualquer idade. (WINNICOTT, 1988, p. 127).

Podemos conceber, então, o processo de amadurecimento como uma jornada, onde o bebê irá transcorrer períodos de dependência absoluta (a partir do nascimento), seguindo por momentos de dependência relativa, rumo à independência. Desse modo, na fase da dependência absoluta, a tarefa da mãe devotada é identificar e buscar satisfazer as necessidades do bebê de maneira que seus interesses estejam quase que totalmente voltados para ele. Tal estado de “devoção” materna, comum na maioria dos casos, só se torna possível porque há um período de nove meses, ou seja, um período de preparação emocional da mãe que a torna apta a retornar aos estágios mais primitivos de desenvolvimento, capacitando-a ao reconhecimento das necessidades do bebê. Winnicott entende que:

A mãe tem um tipo de identificação extremamente sofisticada com o bebê, na qual ela se sente muito identificada com ele, embora, naturalmente, permaneça adulta. O bebê, por outro lado, identifica-se com a mãe nos momentos calmos de contato, que é menos uma realização do bebê que um resultado do relacionamento que a mãe possibilita. Do ponto de vista do bebê, nada existe além dele próprio, e, portanto, a mãe é, inicialmente, parte dele. Em outras palavras, há algo, aqui, que as pessoas chamam de identificação primária. Isto é o começo de tudo, e confere significado a palavras muito simples, como *ser*. (WINNICOTT, 2006, p. 9).

²¹ Há uma referência importante do autor em relação aos termos “existir” e “ser”: “Poderíamos usar o termo *existir*, em sua extração francesa, e falar a respeito da existência, transformar isso numa filosofia e chamá-la de existencialismo, mas de qualquer forma preferimos começar pela palavra *ser*, e, em seguida, pela afirmação *eu sou*. O importante é que eu sou *não significa nada*, a *não ser que eu*, inicialmente, *seja juntamente com outro ser humano* que ainda não foi diferenciado. Por este motivo, é mais verdadeiro falar a respeito de *ser* do que usar as palavras *eu sou*, que pertencem ao estágio seguinte. Não é exagero dizer que a condição de ser é o início de tudo, sem o qual o *fazer* e o *deixar que lhe façam* não têm significado. É possível induzir um bebê a alimentar-se e a desempenhar todos os processos corporais, mas ele não sente estas coisas como uma experiência, a menos que esta última se forme sobre uma proporção de simplesmente *ser*, que seja suficiente para constituir o eu que será, finalmente, uma pessoa” (WINNICOTT, 2006, p. 9).

Pode-se dizer que, nas fases primitivas da vida de um bebê, o que ocorre é um estágio de não-integração ou de uma não-consciência. Nessa etapa, a não-integração significa que o bebê existe como um ente que ainda precisa chegar a *ser* por meio dos vários momentos de integração e não integração, e encontra-se ainda como um conjunto de fenômenos sensório-motores reunidos e suportados pelo ambiente.

Há que se considerar, portanto, que esse estado inicial não tem nenhuma conotação patológica e que se constitui, na verdade, em um ponto de partida desde onde o psiquismo poderá vir a desenvolver-se e a constituir-se como um “*eu*”; processo tal que vale ser pensado como algo a ser alcançado e não garantido. Como bem expõe Winnicott:

É necessário postular, portanto, um estado de não integração a partir do qual a integração se produz. O bebê que conhecemos como uma unidade humana, seguro dentro do útero, ainda não é uma unidade em termos de desenvolvimento emocional. Se examinarmos [isto] do ponto de vista do bebê (embora o bebê, como tal, não esteja lá para ter um ponto de vista), a não-integração é acompanhada por uma não consciência. (WINNICOTT, 1988, p. 116).

Quando tudo corre bem, há um processo de identificação da mãe com o seu bebê que lhe permite, de uma maneira quase que “intuitiva”, ter uma compreensão de como ele está se sentindo a cada minuto. A essa capacidade da mãe que passa a desviar o interesse do seu próprio *self* para voltar-se aos cuidados com o bebê, a essa capacidade, Winnicott denominou-a “preocupação materna primária”.

O autor ainda afirma que nos estágios iniciais da vida do indivíduo diz-se que ele se encontra em uma fase de dependência absoluta dos cuidados provindos do ambiente. A unidade se constitui, portanto, em uma relação entre o ambiente e o indivíduo, não havendo como descrever um bebê sem incluir, nessa descrição, os cuidados que ele está recebendo. A partir do estado de não-integração, a integração passa a se produzir por breves momentos e é de maneira lenta e gradual que o estado geral de integração se consolida de fato. Dias, mais uma vez, observa:

A partir da não-integração, pequenas experiências de integração ocorrem nos estados de excitação e, logo depois, o bebê retorna ao estado não-integrado, para descansar. Aos poucos, o estado de integração torna-se mais estável e consistente. (DIAS, 2003, p. 129).

Winnicott esclarece que, nesses estágios, o cuidado físico que é fornecido ao bebê se constitui também como um cuidado psicológico, de modo que as sensações produzidas ao bebê mediante o contato com o corpo materno vão além de uma percepção puramente corporal, produzindo um importante equivalente psíquico. A

afirmação de que “[...] um bebê a quem segura bem é muito diferente de outro, cuja experiência de ser segurado não foi muito positiva” (WINNICOTT, 2006, p. 30), atesta, claramente, que o ato de segurar e manipular o corpo do bebê se constitui em uma das bases essenciais para a integração do ego e a formação de uma personalidade saudável.

Nas etapas iniciais do desenvolvimento psíquico ocorre um fenômeno a que o autor denomina “primeira mamada teórica” e que ocupa, aproximadamente, os três ou quatro primeiros meses de vida do lactente. Winnicott utiliza essa expressão para se referir “à sequência das primeiras experiências concretas de amamentação” (DIAS, 2003, p. 165). Longe, pois, de se referir a um mero *status* de satisfação da fome ou de centralizar a observação no fenômeno da oralidade, via contato libidinal, nos termos de Freud, o que o autor propõe é refletir a experiência da amamentação como sendo o início de uma relação do bebê com a realidade externa, da qual a mãe é a primeira representante.

O caráter essencial aqui está centrado na qualidade do contato estabelecido entre a mãe e o bebê. Por meio da experiência da amamentação é possibilitado ao bebê ir ao encontro de algo do qual ele ainda não sabe ser um objeto, permitindo que se estabeleça uma relação de mutualidade com a figura materna. Como explicita o médico e psicanalista:

Estou chamando a atenção de vocês para o fato de que, quando a mãe e o bebê chegam a um acordo na situação de alimentação, estão lançadas as bases de um relacionamento humano. É a partir daí que se estabelece o padrão da capacidade da criança de relacionar-se com os objetos e com o mundo. (WINNICOTT, 2006, p. 55).

O que ocorre no processo da amamentação, bem como em outros momentos, é que a mãe passa a auxiliar o bebê dando significados às suas sensações e às coisas do mundo. Ou seja: quando o bebê chora por sentir fome, a mãe lhe oferece o peito com o intuito de suprir a sua necessidade. Por outro lado, na perspectiva do bebê, o peito que lhe apareceu, trata-se de uma criação sua. Não deixa de ser importante, nessa fase, que a figura materna também possibilite essa “crença” ao bebê, dando a ele a sensação de que pode criar o mundo. Futuramente, essas serão as bases para a criatividade do indivíduo. Nas palavras de Winnicott:

O mundo é criado de novo por cada ser humano, que começa o seu trabalho no mínimo tão cedo quanto o momento do seu nascimento, da primeira mamada teórica. Aquilo que o bebê cria depende em grande parte daquilo que é apresentado no momento da criatividade, pela mãe que se adapta ativamente às necessidades do bebê. Mas se a

criatividade do bebê está ausente, os detalhes apresentados pela mãe não terão sentido. (WINNICOTT, 1988, p. 110-111).

Àquilo que se revela como criação e descoberta do mundo nesse interjogo entre eu e não-eu, o autor nomeia como “criatividade primária” e, conforme veremos adiante, esse fenômeno está intimamente relacionado ao espaço transicional. Essa discussão se torna bastante pertinente, uma vez que Merleau-Ponty teria posto em destaque o tema da percepção e da criação artística, principalmente no que diz respeito à pintura e à linguagem.

A proposta winnicottiana, nesse sentido, é a de que, quando tudo corre bem, o sentimento de onipotência que se observa no início da vida dos bebês juntamente com a intuição e os cuidados maternos, possibilita ao bebezinho a sensação de que o mundo é criado por ele. Essa potência de criação do mundo em muito depende da presença da mãe suficientemente boa, onde, por exemplo, no caso da amamentação, “[...] a mãe coloca o seio real exatamente onde o bebê está pronto para criá-lo, e no momento exato” (WINNICOTT, 1975, p. 26).

A esse respeito, o autor ainda defende a ideia de que:

[...] em algum ponto teórico, no começo do desenvolvimento de todo indivíduo humano, um bebê, em determinado ambiente proporcionado pela mãe, é capaz de conceber a ideia de algo que atenderia à crescente necessidade que se origina da tensão instintual. Não se pode dizer que o bebê saiba, de saída, o que deve ser criado. Nesse ponto do tempo, a mãe se apresenta. Da maneira comum ela dá o seio²² e seu impulso potencial de alimentar. A adaptação da mãe às necessidades do bebê, quando suficientemente boa, dá a este a *ilusão* de que existe uma realidade externa correspondente à sua própria capacidade de criar. (WINNICOTT, 1975, p. 27).

O que ocorre no momento em que a mãe oferece o seio é uma sobreposição entre aquilo que ela supre e o que a criança pode criar. Para um observador de fora, o bebê percebe aquilo que a mãe realmente apresenta, porém, da perspectiva do bebê, o seio é percebido apenas na medida em que poderia ser criado exatamente ali. Em nível psicológico, pode-se dizer que o bebê recebe algo de um seio que faz parte dele, enquanto a mãe dá o leite pra um bebê enquanto fazendo parte de si mesma.

Compete, também, à mãe suficientemente boa, a tarefa de introduzir no bebê “o mundo em pequenas doses” (WINNICOTT, 2008, p. 29), como uma forma de cuidado,

²² Embora o autor defenda a ideia de que a alimentação no seio materno proporciona ao bebê uma riqueza de experiência, reconhece que, em muitos casos, a alimentação que é fornecida através da mamadeira, juntamente com os outros cuidados maternos, não deixa de proporcionar ao bebê o fenômeno da *ilusão*.

não oferecendo mais do que o bebê necessita naquele momento. Quer dizer: o mundo e seus objetos deverão ser apresentados ao bebê através da presença de um adulto, de tal maneira que, quando aquele puder chegar ao estágio do EU SOU, possam restar ainda vestígios de *ilusão*. Apresentar o mundo em pequenas doses significa ainda que:

A mãe reparte com o seu filho um fragmento especializado do mundo, conservando esse fragmento suficientemente pequeno para que a criança não se confunda, mas ampliando-o gradualmente, de maneira que a crescente capacidade da criança para desfrutar o mundo seja alimentada. Esta é uma das partes mais importantes da tarefa materna. E a mãe a desempenha com naturalidade. (WINNICOTT, 2008, p. 80).

Dando continuidade a essa questão, o autor explica, a partir de sua experiência clínica bem pessoal:

Você se recorda que eu descrevi a maneira como a mãe torna acessível o seio (ou a mamadeira), quando o bebê se prepara para implorar algo, e depois o faz desaparecer, quando a ideia do mesmo se desvanece do espírito da criança. Vê você como, procedendo dessa maneira, a mãe está começando bem a apresentação do mundo ao seu bebê? Em nove meses, a mãe dá cerca de mil mamadas e encara todas as outras coisas que lhe compete fazer com a mesma adaptação delicada às necessidades exatas. Para a criança com sorte, o mundo começa a conduzir-se de maneira tal que se conjuga com sua imaginação e, assim, o mundo é entretecido na própria textura da imaginação, enriquecendo-se a vida íntima do bebê com o que é percebido no mundo externo. (WINNICOTT, 2008, p. 81).

Não deixa de ser, contudo, importante destacar novamente aqui a presença de um estágio posterior. Ou seja: há um momento na vida do bebê em que é preciso que ocorra a frustração gradativa de suas necessidades por parte da figura materna. Esse momento pode ser chamado de estágio da desilusão e é importante para que a criança possa atingir a percepção do EU SOU, fazendo a separação entre o eu e o não-eu. Como bem enfatizam as palavras do autor:

A mãe, no começo, através de uma adaptação quase completa, propicia ao bebê a oportunidade para a *ilusão* de que o seio dela faz parte do bebê, de que está, por assim dizer, sob o controle mágico do bebê. O mesmo se pode dizer em função do cuidado infantil em geral, nos momentos tranquilos entre as excitações. A onipotência é quase um fato da experiência. A tarefa final da mãe consiste em desiludir gradativamente o bebê, mas sem esperança de sucesso a menos que, a princípio, tenha podido propiciar oportunidades suficientes para a *ilusão*. (WINNICOTT, 1975, p. 26).

Há um momento na vida da criança em que é necessário que ela perceba a presença de um “outro” por detrás das necessidades que lhe eram satisfeitas. A percepção de um “eu” separado do mundo se dá na medida em que esse pequeno ser

começa a se dar conta de que o mundo já se encontrava ali antes que ele pudesse “criá-lo”. Em tal perspectiva:

O conhecimento exato da mãe do que é real e do que não é ajuda a criança de muitas maneiras, pois, gradativamente, a criança vai compreendendo que o mundo não é tal como se imagina, e que a imaginação não é exatamente como o mundo. Uma coisa precisa da outra. A mãe sabe qual o primeiro objeto que o bebê ama – uma ponta do cobertor ou um brinquedo macio – pois, para ele, isso constitui quase uma parcela do seu eu e, se for retirado ou lavado, as consequências serão desastrosas. Quando o bebê principia a ser capaz de arredar essas e outras coisas (esperando que elas sejam apanhadas e devolvidas, claro), a mãe já sabe que chegou o momento em que poderá começar a afastar-se e a voltar com a anuência do filho. (WINNICOTT, 2008, p. 81).

O aspecto saudável e a riqueza de personalidade que se revela tanto na criança maior como no próprio adulto reside na manifestação da possibilidade de retorno àquela região fronteira entre o real e o imaginário, onde a subjetividade ou objetividade deverá permanecer como questão não formulada. O retorno do homem a esse espaço de transição ou de descanso é possibilitado, segundo Winnicott, mediante arte, a cultura, a vivência compartilhada, a brincadeira, o senso de humor e mesmo com a ajuda do processo psicanalítico. Nesse sentido, pode-se dizer que, para um adulto saudável, deve haver, ainda, certa onipotência que lhe permita apostar em sua capacidade de criar através da arte, da religião e mesmo da própria filosofia.

No caso do bebê, é de maneira gradual que ele adquire uma compreensão intelectual de que o mundo já existia antes dele, uma vez que o sentimento de tê-lo criado pessoalmente jamais desaparece. De igual importância é o fato de que os atos de cuidado da mãe para com o bebê – de segurá-lo, manuseá-lo, alimentá-lo, etc. – se revelem, sobretudo, como manifestações de afeto, de modo que não sejam atitudes puramente “mecânicas” e desprovidas de sentido. Winnicott afirma que:

O bebê não quer tanto que lhe dêem a alimentação correta na hora exata, como, sobretudo, ser alimentado por alguém que ama alimentar seu próprio bebê. O bebê aceita como coisas naturais a maciez das roupas ou a temperatura correta da água do banho. O que ele não pode dispensar é o prazer da mãe que acompanha o ato de vestir ou de dar banho ao seu próprio bebê. Se tudo isso lhe dá prazer, é algo como o raiar do sol para o bebê. O prazer da mãe tem de estar presente nesses atos ou então tudo o que fizer é monótono, inútil e mecânico. (WINNICOTT, 2006, p. 28).

Com o passar do tempo, essa fase inicial caminha, gradualmente, para um estágio de dependência relativa, onde a tarefa da mãe consiste em, lentamente, ir frustrando as necessidades da criança de forma que esta possa dar-se conta da existência de um “outro” que até então foi o responsável pelo suprimento de suas necessidades. É nesse momento da existência infantil que surge aquilo que o psicanalista denomina *objetos* ou *fenômenos transicionais* e *espaço transicional*.

Winnicott esclarece que a hipótese inicial é a de que, logo ao nascerem, os bebês tendem a usar o punho, os dedos e os polegares para estimulação e satisfação dos instintos da zona erógena oral e, após algum tempo, passam a gostar de brincar com alguns objetos, com os quais se tornam apegados. É em virtude dos acontecimentos no intervalo de tempo transcorrido entre estes dois conjuntos de fenômenos que o autor reconhece a verdadeira importância do estudo da transicionalidade. Nessa medida, como ele mesmo diz, “[...] aquilo a que me refiro nesta parte de meu trabalho não é o pano nem o ursinho que o bebê usa; não tanto o objeto usado quanto o uso do objeto” (WINNICOTT, 1975, p. 10), considerando também, em outro momento, que:

Não me refiro exatamente ao ursinho da criança pequena ou ao primeiro uso que o bebê dá a seu punho (polegar, dedos). Não estou estudando especificamente o primeiro objeto das relações de objeto. Estou interessado na primeira posse e na área intermediária entre o subjetivo e aquilo que é objetivamente percebido. (WINNICOTT, 1975, p. 15).

Dito de outra forma, o que Winnicott denomina “primeira posse ‘não-eu’” inclui a ampla variação de eventos que podem iniciar com a condução do punho à boca pelo bebê recém-nascido até atividades mais complexas como o manuseio e a ligação a um brinquedo ou objeto qualquer, simbolizando uma zona intermediária entre o eu e o não-eu.

Ora, tais eventos e objetos aos quais os bebês se apegam poderão ser denominados “fenômenos transicionais” ou “objetos transicionais”. O autor então explicita conceitualmente esses dois níveis de compreensão:

Introduzi os termos “objetos transicionais” e “fenômenos transicionais” para designar a área intermediária de experiência, entre o polegar e o ursinho, entre o erotismo oral e a verdadeira relação de objeto, entre a atividade criativa primária e a projeção do que já foi introjetado, entre o desconhecimento primário de dívida e o reconhecimento desta (“Diga: bigado”). Por essa definição, o balbúcio de um bebê e o modo como uma criança mais velha entoava um repertório de canções e melodias enquanto se prepara para dormir, incidem na área intermediária como fenômenos transicionais,

juntamente com o uso que é dado a objetos que não fazem parte do corpo do bebê, embora ainda não sejam plenamente reconhecidos como pertencentes à realidade externa. (WINNICOTT, 1975, p. 14).

O que Winnicott mostra é que é a partir do objeto e dos fenômenos transicionais que o bebê inicia o processo de percepção e a tomada de consciência da separação entre o *si mesmo* e o ambiente externo. O objeto transicional tem por finalidade principal a de acalmar o bebê na ausência da mãe real, tendo em vista que é a partir dele – um objeto externo – que a criança poderá vivenciar a experiência interna de sua relação para com a figura materna.

É a partir desse ponto de vista que, conforme a teoria winnicottiana, o bebê não é percebido nem como interior, nem como exterior a si mesmo, mas como fronteira ou espaço de transição entre o mundo subjetivo e objetivo. Winnicott explica que “[...] ele [o objeto] é oriundo do exterior, segundo nosso ponto de vista, mas não o é, segundo o ponto de vista do bebê. Tampouco provém de dentro; menos, ainda, trata-se de uma alucinação” (WINNICOTT, 1975, p. 18).

A questão da exterioridade ou interioridade do objeto é algo que jamais deverá ser posta à criança como também deverá ser aceita à maneira de um *paradoxo* que permanece, por toda vida não inteiramente solucionado. Winnicott então descreve:

Chamo a atenção para o *paradoxo* envolvido no uso que o bebê dá àquilo que chamei de objeto transicional. Minha contribuição é solicitar que o paradoxo seja aceito, tolerado e respeitado, e não que seja resolvido. [...] Esse paradoxo, uma vez aceito e tolerado, possui valor para todo indivíduo humano que não esteja apenas vivo e a viver neste mundo, mas que também seja capaz de ser infinitamente enriquecido pela exploração do vínculo cultural com o passado e com o futuro. (WINNICOTT, 1975, p. 10).

O espaço transicional permanece, portanto, como uma zona de descanso, sendo por meio dele possibilitada à criança pequena a experiência da brincadeira de forma que posteriormente lhe permitirá a partilha de experiência com outros indivíduos, bem como a experiência cultural e artística. Como observa Winnicott:

Seu destino [do objeto] é permitir que seja gradativamente descatexizado²³, de maneira que, com o curso dos anos, se torne não tanto esquecido, mas relegado ao limbo. [...] Não é esquecido e não é pranteado. Perde o significado, e isso se deve ao fato de que os fenômenos transicionais se tornaram difusos, se espalharam por todo o território intermediário entre a “realidade psíquica interna” e “o mundo externo”, tal como percebido por duas pessoas em comum, isto é, por todo o campo cultural. (WINNICOTT, 1975, p. 18-19).

²³ Desprovido de energia psíquica.

O espaço transicional constitui-se, portanto, em um paradoxo que jamais será inteiramente solucionado pelo indivíduo, embora este, com o passar do tempo, seja capaz de diferenciar-se dos objetos do mundo. Sempre haverá, pois, um campo de experiência compartilhada, em que se criam as condições para a brincadeira, a cultura, o jogo e a vivência dividida com o outro. Por conta disso, quando o objeto transicional perde o significado para o indivíduo, podemos supor que há aí, um estado de diferenciação entre o eu e o não-eu, um estágio de desenvolvimento em que o bebê se torna uma unidade, quer dizer, torna-se “[...] capaz de sentir o *self* (e, portanto, os outros) como um inteiro, uma coisa com membrana limitadora e dotado de um interior e um exterior” (WINNICOTT, 1988, p. 67); perfazendo-se, assim, a totalidade do desenvolvimento “[...] que conduz até o sentimento de ser um” (WINNICOTT, 1988, p. 67). Nessa perspectiva, segundo indica Winnicott,

Surge um sentido para o termo “relacionamento”, indicando algo que ocorre entre pessoas, o EU e os objetos. A consequência é o reconhecimento de que há algo equivalente ao EU na mãe, o que implica em senti-la como uma pessoa; o seio, então, é visto como parte de uma pessoa. (WINNICOTT, 1988, p. 68).

Isto é o que Winnicott denomina de estágio do EU SOU, ou seja, o momento em que a criança se dá conta de que pertence ao mundo, como algo separado e diferenciado deste e de seus objetos. Para o psicanalista:

Os processos de maturação, facilitados de uma forma extremamente complexa pelos seres humanos que cuidam do bebê, terminam por fazer com que a criança repudie o que é o *não-EU*, vindo a constituir o *EU*. Chega um momento em que, se a criança pudesse falar, diria *EU SOU*. (WINNICOTT, 2006, p. 47).

Conforme o bebê se desenvolve e começa a adquirir certa autonomia, a mãe então poderá, lenta e gradualmente, ir frustrando as suas necessidades que se encontram na fase da dependência relativa. Desse modo é que o bebê começa a perceber a existência de um “outro”, percepção que dará início ao processo de diferenciação do eu infantil. Na medida em que a criança se torna capaz de incorporar e reter as lembranças do cuidado ambiental, a integração passa a se transformar num estado cada vez mais confiável e permanente, diminuindo gradualmente a dependência e levando adiante o processo de construção do *self*. Cabe retratar, mais uma vez, nesse quadro, a importância do “espaço transicional” ou fronteiro entre o mundo externo e interno ao sujeito ou, entre subjetividade e objetividade, uma vez que esse espaço se constitui

como um lugar para a *ilusão*, onde “dentro” e “fora” se misturam, ou, dito de outra forma, onde não há limites entre o real e o imaginário. Uma vez operada a separação entre o eu e o não-eu, o espaço transicional continua a fazer parte da vida criativa do indivíduo ao longo de sua existência.

Partindo-se das exposições anteriores, torna-se totalmente possível conceber a experiência de uma relação empática com o outro, mesmo quando se está provido de uma “consciência do eu” observada, pois, a partir da perspectiva do “aqui” — para lembrar Husserl — e do “outro”, que se coloca sob o ponto de vista do “ali”. Winnicott vem mostrar que a concepção de uma experiência do outro se torna absolutamente pertinente e necessária, uma vez que, nos estágios primitivos da existência do indivíduo, a condição essencial para se levar a cabo a “continuidade do ser”, que se resume na verdadeira “natureza humana”, é a presença efetiva do outro. Tal condição só é possibilitada pela via da transicionalidade, do sentimento intuitivo que se manifesta nos cuidados maternos, condição na qual qualquer tipo de palavras ou explicações de cunho intelectual torna-se, inteiramente, dispensável.

Não há como ignorar, nessas passagens, o quanto Winnicott revela uma convergência de fundo, entre as suas observações clínicas e o âmbito de um questionamento fenomenológico. A relação íntima entre a mãe e o bebê desvela, acima de tudo, um vínculo ontológico mais profundo que o fenômeno da identificação primária exhibe em primeiro plano da cena. Nessa descrição, assistimos à desconstrução de todo solipsismo como princípio explicativo no âmbito da psicologia infantil. O trabalho clínico winnicottiano se preocupa tanto em compreender observações práticas do cotidiano das mães e bebês como em apresentar uma nova teorização sobre a psicanálise. Fato é que Winnicott vem mostrar que, embora se trate de uma propriedade inata, a continuidade de *ser* é algo que não está dada *a priori* ao nascimento do indivíduo e que, portanto, deve ser conquistada. Tal conquista só se realiza por intermédio da experiência no mundo e, fundamentalmente, em meio à presença do outro, que passa aqui a ser compreendido a partir da experiência da figura materna como “suficientemente boa”²⁴.

²⁴ Winnicott apresenta sob o conceito de “mãe suficientemente boa” aquela figura materna que não precisa necessariamente ser a mãe biológica da criança, ou seja, uma mulher que identifica e satisfaz as necessidades do bebê de uma maneira “suficiente” para que este se desenvolva em um ambiente saudável. Ou seja, a mãe suficientemente boa não precisa ser perfeita ou acertar todas as vezes, mas precisa oferecer um ambiente saudável na maioria das vezes, ou de modo suficiente, para o bom desenvolvimento do bebê.

Emitindo sua opinião acerca do mito de Rômulo e Remo, Winnicott acaba por ilustrar essa concepção do quão importante é a manifestação de um “outro” humano no desenvolvimento psíquico de um indivíduo:

Não acredito na história de Rômulo e Remo, por maior que seja o meu respeito pelas lobas. Alguém humano encontrou e cuidou dos fundadores de Roma, se de fato pretendemos atribuir alguma verdade a este mito. No entanto, para nós mesmos, devemos um reconhecimento intelectual do fato de que, no início, éramos absolutamente dependentes psicologicamente, e, por *absolutamente*, quero dizer *absolutamente*. Felizmente, recebemos de nossas mães a atenção que comumente elas dão aos bebês. (WINNICOTT, 2006, p. 7).

No interior desse quadro ilustrativo, o estágio do EU SOU só pode ser conquistado na presença de um “outro” humano que exerce uma função materna. Este estágio constitui-se, segundo o autor, em:

Um momento muito definido na vida de toda criança, embora possa ser difuso em termos do limite de tempo, no qual ela se deu conta de sua existência e tem algum tipo de identidade estabelecida, não na mente dos observadores, mas em sua própria mente. Este seria um bom momento para localizarmos o início do indivíduo, mas ele seria evidentemente considerado muito tardio em qualquer discussão de cunho religioso. (WINNICOTT, 2006, p. 48).

Essa passagem ilustra o alcance da teoria winnicottiana do *amadurecimento pessoal*, onde as funções biológicas, mentais ou sexuais não devem ser concebidas como funções isoladas. Quer dizer que é o próprio viver humano que está aqui em pauta, naquilo que apresenta de estritamente pessoal: o sentimento de ser e de existir num mundo real. Ora, tal sentimento de ser si mesmo não é assegurado pela concepção ou pelo nascimento biológico. Mesmo que nossas estruturas biológicas e cerebrais estejam intactas, o fato de ter nascido simplesmente não garante ao indivíduo o sentimento de estar vivo e de sentir-se como um ser humano real. É somente pela vivência do longo processo de amadurecimento que as variadas dimensões humanas serão gradualmente integradas à personalidade, se este ser humano puder contar com a sorte de um ambiente facilitador.

Nessa direção, tais experiências clínicas aqui discutidas ganham especial relevo se se levarem em conta os agenciamentos filosóficos que nelas estão subjacentes. A questão da intersubjetividade, por exemplo, sobretudo pela maneira como recebe um peso teórico e, portanto, um estatuto *sui generis* no debate fenomenológico no século passado, parece se tornar um decisivo vetor conceitual em que a fortuna clínica da obra

de Winnicott pode melhor ser examinada e contextualizada. Esse é um tema recorrente na reflexão fenomenológica de Merleau-Ponty e que, desde o seu início, parece ter concedido um lugar de honra da psicanálise, não obstante o fato de não ter conhecido o trabalho clínico do médico e psicanalista inglês.

4 FENOMENOLOGIA E PSICOLOGIA DA CRIANÇA: CONVERGÊNCIAS

Ao chegar ao terceiro estágio da pesquisa, pretendemos cruzar, mais detidamente, os resultados clínicos winnicottianos à luz da vivência infantil e sua relação com o cuidado incorporada ao espírito materno²⁵ com alguns pressupostos fenomenológicos discutidos por Merleau-Ponty. Trata-se, afinal, de se retomar e, sobretudo, aprofundar o tema da formação da relação intersubjetiva por meio do sentimento de unidade inicial manifesta entre o bebê e a mãe sob um giro de análise fenomenológico. O que se pretende mais precisamente mostrar, a essa altura, é que a consciência emerge como figura de um fundo de relações íntimas com outrem, fundo do qual a vivência da criança assume uma posição paradigmática. É constelando tais temas concêntricos que almejamos, enfim, como hipótese de trabalho, situar a real convergência, apontada de início por Pontalis, entre a clínica winnicottiana e a fenomenologia de Merleau-Ponty.

4.1 A criança “em carne e osso”: o gesto intersubjetivo

Ao abordar o tema do “entrelaçamento”, ou “quiasma” em *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty surpreende com a seguinte descrição:

Diz-se que as cores, os relevos tácteis de outrem são para mim um mistério absoluto, sendo-me inacessíveis para sempre. Isso não é totalmente verdadeiro, pois para que eu deles tenha, não uma ideia, uma imagem ou uma representação, mas como que a experiência iminente, basta que eu contemple uma paisagem, que fale dela com alguém: então, graças à operação concordante de seu corpo com o meu, o que vejo passa para ele, este verde individual da pradaria sob meus olhos invade-lhe a visão sem abandonar a minha; reconheço em meu verde o seu verde como, de repente, o guarda alfandegário reconhece no passageiro o homem cujos sinais lhe foram fornecidos. 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, visão geral, em virtude dessa propriedade primordial que pertence à carne de, estando aqui e agora, irradiar por toda parte e para sempre, de, sendo indivíduo, também ser dimensão e universal. (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 185).

Essa descrição retrata a condição humana e seu originário “mergulho no mundo”.

²⁵ Buytendijk (1960) retrata em seu belíssimo texto, embora pouco conhecido, *La genèse psychologique de l'esprit maternel*, uma importante distinção entre “instinto materno” e “espírito materno”. A análise é conduzida a partir de um colóquio fenomenológico especialmente produtivo, tendo a obra de Merleau-Ponty como referência decisiva.

Ora, o que Merleau-Ponty efetivamente retrata é que, se quisermos retornar à verdadeira percepção das coisas, é necessário que não sacrifiquemos o olhar infantil subjugando-o ao modelo de pensar cartesiano que se tornou dominante na filosofia e na ciência.

Não há como esquecer, aqui, a posição scheleriana quando descreve a consciência como um fenômeno de expressão cultural. A percepção do *ego* se enuncia sob a perspectiva de um *alter ego*. O que, contudo, diferencia a concepção de Merleau-Ponty da de Scheler é justamente o fato de que, embora a consciência possa apresentar-se através de um fundo de intersubjetividade, esta não perde seu caráter individual e que a diferencia de outras consciências. Com a ideia de carne, Merleau-Ponty entende que há uma harmonia na diferenciação. A carne é tecido comum, intersubjetivo, “o meio formador do sujeito e do objeto”. É ainda o que harmoniza, sem deixar de diferenciar.

Nessa direção, como aponta Ayouch (2012), a questão da intersubjetividade coloca-se para além da problemática da alteridade. Quer dizer, ao tratar do *alter ego*, a posição assumida é a de que o “outro” é sempre definido em função de um primeiro, ou em comparação com um “eu”. Nesse sentido, é visível a dificuldade de se formular a concepção de um “outro” sem que ele se encontre reduzido à condição do “eu”. De maneira diversa, ao assumir a existência de um mundo intersubjetivo, um terreno comum de habitação entre o “eu” e o “outro”, a questão da alteridade deixa de ser um problema, uma vez que se torna profundamente justificável que as percepções, intenções, atitudes de meu semelhante possam ser compreendidas por mim, sem que eu precise ser ele, uma vez que somos unidos, umbilicalmente, pela mesma “carne” ou tecido. Esse “vínculo consanguíneo” se torna, aos olhos de Merleau-Ponty, ontologicamente, indissolúvel.

Ora, é essa a concepção que também Winnicott atesta em seus trabalhos. Pode-se dizer ainda que esse é um marco diferenciador entre as obras dos psicanalistas clássicos, como Freud e Melanie Klein, e a obra de Winnicott, pois, como já tivemos a ocasião de discutir nos capítulos anteriores, Freud e Klein tratam de questões relativas unicamente à alteridade, uma vez que expuseram a condição do sujeito como terreno bem delimitado entre o “eu” e o “tu”, o dentro e o fora, o interior e o exterior.

Em uma nota de rodapé de seu trabalho intitulado *Presença, entre os Signos, Ausência*, o psicanalista Jean-Bertrand Pontalis sinaliza certa proximidade entre o pensamento de Merleau-Ponty e Winnicott; proximidade essa talvez muito mais

acentuada do que para com a geração de psicanalistas com os quais o filósofo dialogou mais detidamente durante longo período de sua produção.

O ponto crucial de aproximação entre esses dois pensadores está justamente na abordagem do tema da alteridade sob a ótica da intersubjetividade. Ora, se a visão winnicottiana nos permite compreender o ego materno como elemento “auxiliar” ao ego primitivo do bebê, além, é claro, do sentimento inicial de unidade do sujeito para com o mundo; torna-se evidente que, mesmo havendo o processo de diferenciação entre o indivíduo e os objetos, incluindo aqui a figura materna, há elementos que permanecem como partes integrantes da consciência individual.

Winnicott é categórico ao afirmar que a separação entre eu e não-eu nunca é total. Reconhece ainda que “[...] o mundo *objetivamente* percebido *nunca* é idêntico ao mundo concebido, ou visto subjetivamente. Este é um problema que aflige todos os seres humanos” (WINNICOTT, 2013, p. 39). É assim que, “[...] adaptando-se ativamente a seu bebê no início, a mãe superpõe a realidade externa sobre as concepções da criança” (WINNICOTT, 2013, p. 39). Como afirma, em seu propositivo texto, *Winnicott e Merleau-Ponty: o ‘continuum’ da experiência subjetiva*, Bezerra Júnior (2007, p. 41), a mãe expressa, em sua relação para com o bebê, tudo o que se refere à simbolização e à significação da experiência. É assim que podemos sustentar a tese merleau-pontyana acerca da empatia²⁶, ou de compartilhamento de percepções e emoções entre seres humanos; tese essa igualmente compartilhada por Winnicott.

Ora, desde o início da vida, a experiência com o mundo vem sendo introduzida no novo ser a partir do contato com outrem. A experiência de “sentir-se real”, a que Winnicott se refere, só é possível mediante o toque de outrem, que define os limites do corpo, ou seja, pela interação visual, através da qual o bebê percebe a si mesmo na qualidade de existente. O bebê necessita, enfim, de uma resposta humana aos seus gestos, para que estes ganhem significados.

Bezerra Júnior afirma ainda que,

Na sua ação, a mãe suficientemente boa tanto faz uso de suas “capacidades inatas” (que respondem às necessidades do recém-nascido com o qual se encontra completamente identificada), quanto se apresenta como representante primeira do mundo da cultura. Ao se oferecer como primeiro objeto de seus endereçamentos libidinais, ela possibilita que o bebê comece a reconhecer seus próprios impulsos de amor e ódio dirigidos a um outro eu, processo por meio do qual ele se

²⁶ Talvez fosse interessante retomar esse tema a partir da crítica que a tradição fenomenológica desse tema faz. Ver em Edith Stein (2004), a crítica de Scheler e de Husserl.

inicia na experiência de um mundo compartilhado. (BEZERRA JÚNIOR, 2007, p. 41).

Entende-se, portanto, que a obra winnicottiana é dotada de originalidade, em grande parte por compreender que algo importante acontece bem antes de o bebê ingressar na dinâmica das relações objetais. Ou seja, nas fases iniciais da vida os elementos sensoriais e motores vão adquirindo, progressivamente, contornos existenciais, que se produzem graças à adaptação bem-sucedida da figura materna às necessidades do bebê. Somente após esse percurso é que poderemos formular, com propriedade, acerca da existência de um *self*, de uma consciência, ou de um indivíduo que se compreende na condição de um ser real, capaz de ter experiências e de relacionar-se com o mundo real.

Ora, tal é a linha de pensamento que nos permite também interpretar o quanto Winnicott mostra, a princípio, a figura do bebê como esse outrem dotado de certo ponto de vista. A tese do solipsismo também se refuta a esse nível genuíno de experiência. Trata-se de um nível a partir do qual a separação entre o eu e o não-eu não é um princípio que se ache atestado *a priori* e de forma logicamente rígida.

Na medida, entretanto, em que esse ser primitivo passa a desenvolver o sentimento de frustração em relação à sua crença onipotente, começa a identificar-se como um ser que existe à maneira dos objetos, cuja permanência no mundo independe da existência do bebê. Aqui é onde a crença solipsista, flagrantemente, cai por terra. Tal frustração é o que permite ao bebê revelar-se como uma consciência que se sobressai ao tecido intersubjetivo, embora permaneça para sempre ligado a ele. Ele se apercebe, no dizer de Winnicott, como um EU SOU, um ser que também se distingue dos outros objetos do mundo.

Assim, se prosseguirmos via essa linha de pensamento, a solução crítica merleau-pontyana em face da posição de Scheler, que concebe a percepção de outrem à maneira de um pansiquismo ao diluir a consciência no próprio tecido intersubjetivo, parece ter também pleno assentimento por parte de Winnicott. A questão é que tanto Winnicott quanto Merleau-Ponty compreendem uma consciência dotada de características próprias que a diferenciam do mundo, sem, no entanto, perder, para com este, suas raízes carnis ou transicionais. Quer dizer: essa diferenciação entrevista não rompe o vínculo do homem com seu ser mais primitivo ou *selvagem*. O espaço transicional, a zona intercambiável entre a concretude do mundo e seus elementos subjetivos permanece como fundo da experiência vivida, como um lugar de descanso,

um espaço para que o mundo da fantasia ganhe formas na existência concreta das coisas, por meio da atuação do homem no meio exterior.

Tal é o espaço onde se situa também a origem dos processos de significação. A consciência infantil transita entre a fantasia e a realidade, incorporando-se aos objetos da cultura, historicamente formados.

Assim, ao revisitarmos a obra de Winnicott e a de Merleau-Ponty, um elo comum as perpassa: a superação de todo solipsismo, via experiência carnal e transicional em que a criança se reconhece já em processo de humanização e mundanização com outrem.

Se, como Merleau-Ponty prefaciara na *Fenomenologia da Percepção*, que: “[...] o mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de umas nas outras [...]”, é porque, aliás, esse mundo é, portanto “[...] inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que formam sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 21). Ora, pois, essa tese fenomenológica aqui inscrita parece convergir, essencialmente, com a noção winnicottiana, no terreno da prática clínica, quanto à unidade originária entre a mãe e o bebê. Em um interessante artigo intitulado *O Sorriso da Criança e o Problema da Compreensão de Outrem*, Kurt Goldstein²⁷, notável neurologista e psiquiatra alemão que tem se tornado uma fonte recorrente na obra de Merleau-Ponty, debate o tema do primeiro sorriso da criança. O autor advoga que esse “primeiro sorriso” é a expressão de uma relação adaptada entre o organismo infantil e o mundo — mundo esse, particularmente, simbolizado pelo rosto materno. Há que se observar aqui que, de início, o sorriso não se explica em função de um critério explicativo causal como se tratasse de um efeito estimulado pelo rosto da mãe, mas, sim, hermeneuticamente, como expressão de uma conexão para com ela que se manifesta através do cuidado.

²⁷ Merleau-Ponty visualiza, na perspectiva proposta pela *Gestalttheorie* e na obra de Goldstein, uma possibilidade de compreensão do comportamento distinta daquela proposta pela psicologia moderna, calcada nos pressupostos da física e da fisiologia clássica. Como bem observa Silva: “Aos olhos de Merleau-Ponty [...] Goldstein revoluciona a psiquiatria ao promover uma pesquisa experimental em condições de explorar mais a fundo as relações entre a fisiologia e a vida, uma vez que só é possível saber o que é o organismo após ter tomado contato com ele. O mérito dessa pesquisa está em romper com as bases postuladas pelas antigas teorias psicológicas, rompimento que ocorre ao introduzir formas de teorização radicalmente novas sobre os distúrbios comportamentais do organismo” (SILVA, 2010, p. 30-31).

A expressão que se produz no movimento do sorriso consiste, portanto, em uma sensação de bem-estar, sensação que a criança experimenta em todas as condições de adaptação de seu organismo com o meio, como nos momentos de alimentação, de saciedade, de ajustes de temperatura, etc. Nesse sentido, é importante aqui destacar que também na concepção de Goldstein a separação entre o eu e o não-eu inexistente na percepção infantil dos primeiros meses de vida. É, pois, a partir do sexto mês que o sorriso passa a figurar contornos expressivos, deixando de ser compreendido apenas como uma relação de adaptação da criança com o meio. Nesse estágio, o sorriso da criança começa a adquirir as características do sorriso do adulto, a partir do encontro que estabelece com outra pessoa, apresentando um tom mais elaborado, por assim dizer. Nas palavras de Goldstein:

Enquanto que, no *primeiro estágio* de desenvolvimento, a adaptação e o bem-estar estão presentes na unidade com o mundo sem a minha experiência por parte do bebê de qualquer relação com alguém ou com algum “mundo”, na *segunda fase*, entretanto, a unidade ocorre com a experiência consciente de outra pessoa e de objetos separados da criança. (GOLDSTEIN, 1971, p. 9).

Podemos observar, a partir destas primeiras exposições acerca do pensamento de Goldstein, a grande proximidade com a obra de Winnicott, uma vez que o psiquiatra alemão postula que, no primeiro estágio da vida, a criança vive em uma *unidade somática* com a mãe, sendo que a adaptação entre o organismo infantil e o mundo é propiciada pela presença da figura materna. Convergente com a teoria winnicottiana é a posição de Goldstein segundo a qual:

O nascimento modifica, essencialmente, a situação da criança. A unidade básica entre mãe e filho é rompida. Ocorre, logo, em seguida, um comportamento desordenado ou catástrofes, provavelmente relacionados com sentimentos de tensão e ansiedade. Em grande medida, a criança normal brevemente retorna num estado ordenado; ela dorme a maior parte do tempo e, uma vez acordada, não parece estar tão perturbada. Desde o aparecimento precoce do sorriso, podemos supor que uma nova adaptação está se elaborando. Por um lado, este é o efeito de novas relações corporais entre a mãe e a criança que se desenvolvem, especificamente, a partir das expressões de amor por parte da mãe. (GOLDSTEIN, 1971, p. 10-11).

Na linguagem de Winnicott, poderíamos aqui observar que ocorre uma adaptação da “mãe suficientemente boa” às necessidades do bebê, propiciando o ambiente facilitador onde a adaptação entre o organismo e o meio se realiza. Goldstein elabora a tese de que “[...] não há dúvida, contudo, de que, neste período, as experiências não representam um ‘mundo’ em torno da criança de forma que nem um

‘ego’, nem um ‘mundo externo’ existem” (GOLDSTEIN, 1971, p. 11). Vê-se, então, em que medida Goldstein considera a existência de um fundo intersubjetivo do qual o ego emerge, bem como a importância dele no que diz respeito ao desenvolvimento do indivíduo no mundo. Essa ideia torna-se clara quando o autor discorre acerca do segundo estágio, onde “[...] a característica mais importante é o desenvolvimento de um ego bem como uma palavra objetiva separada do ego – cuja *unidade jamais se perde*. Ela é mantida como uma *esfera* particular na totalidade do ser humano” (GOLDSTEIN, 1971, p. 12). É assim que o autor se permite afirmar que o homem vive sempre em duas esferas de experiência, e que essas esferas se relacionam umas com as outras sob a forma de figura e fundo. Nesse sentido, o que emerge como figura irá depender do significado particular de uma determinada experiência em relação ao processo de desenvolvimento do indivíduo.

Observamos novamente aqui uma analogia com a concepção merleau-pontyana de “carne”; concepção na qual há sempre estrutura pré-objetiva que sela um vínculo indissolúvel com o mundo. A interação figura-fundo que aqui se manifesta está profundamente relacionada com as vivências iniciais, onde criança e mãe eram parte de uma mesma e única experiência. Goldstein analisa que:

Observamos que, na primeira fase do desenvolvimento da criança, o sentimento de bem-estar não é vivido como que estando relacionado à criança sozinha, mas, sim, com alguém com quem temos vivido anteriormente em um mundo onde o mesmo evento produz em ambos, reações iguais e adaptadas, e onde o sentimento correspondente a essa adaptação tem crescido a partir da experiência de auto-realização, da “existência”. A partir das experiências relacionadas simultaneamente com os mesmos eventos externos se originam o sentimento de adequação mútua, o sentimento de pertencimento a um outro, de unidade – algo semelhante às experiências infantis na primeira fase (GOLDSTEIN, 1971, p. 17).

Isso significa que, a partir dessa primeira relação de união entre mãe e bebê, a partir daí é que os sentimentos, posteriormente, poderão ser compartilhados, de maneira que a experiência de outrem se compreende por mim, como diria Scheler, de forma “simpática”. Ora, embora eu não seja outrem, tenho a possibilidade de me colocar em consonância com sua perspectiva, compartilhando, pois, suas sensações. É assim que também Merleau-Ponty descreve a intencionalidade manifesta nos gestos; intencionalidade tal perpassada intersubjetivamente graças a um movimento intercorporal e carnal — como bem mostra o filósofo:

Obtém-se a comunicação ou a compreensão dos gestos pela reciprocidade entre minhas intenções e os gestos do outro, entre meus gestos e intenções legíveis na conduta do outro. Tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu. O gesto que testemunho desenha em pontilhado um objeto intencional. Esse objeto torna-se atual e é plenamente compreendido quando os poderes de meu corpo se ajustam a ele e o recobrem. O gesto está diante de mim como uma questão, ele me indica certos pontos sensíveis do mundo, convida-me a encontrá-lo ali. (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 225).

É essa a ideia que Goldstein pretende formular ao descrever a questão do sorriso na segunda etapa do desenvolvimento infantil, quando há uma passagem mais acentuada da relação de unidade entre a mãe e o bebê ao surgimento do ego. O sorriso agora adquire um caráter mais relacional, de maneira que a criança passa a tornar-se capaz de sentir a experiência de outrem, ou seja, de vivenciar-se em duas esferas. Conforme Goldstein:

Esta é a estrutura do sorriso recíproco de amigos no encontro. Esta experiência de um mesmo mundo adaptado é o pressuposto da compreensão de um outro, de todo o nosso conhecimento do que está ocorrendo em “outrem”. Este é o fundamento da compreensão da linguagem. É a base de toda a amizade, de todo o amor, onde, com surpresa e espanto, nós reconhecemos que o que está ocorrendo no “outro” é idêntico ao que está acontecendo em nós. (GOLDSTEIN, 1971, p. 18).

Essa ideia é também explicitada por Merleau-Ponty quando se refere à percepção infantil do corpo e da intencionalidade do outro, remetendo-se assim à percepção do próprio corpo. É o que ocorre no comportamento do bebê no exato momento em que ele abre a boca e, por brincadeira, ponho um de seus dedos entre meus dentes fazendo menção de mordê-lo.

Ora, todavia, ele quase não olhou seu rosto em um espelho, seus dentes não se parecem com os meus. Isso ocorre porque sua própria boca e seus dentes, tais como ele os sente do interior, são para ele imediatamente aparelhos para morder, e porque minha mandíbula, tal como ele a vê do exterior, é para ele imediatamente capaz das mesmas intenções. A “mordida” tem para ele imediatamente uma significação intersubjetiva. Ele percebe suas intenções em seu corpo, com o seu corpo percebe o meu, e através disso percebe em seu corpo as minhas intenções. (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 409).

É o que também se revela na experiência do sorriso quando a criança se torna capaz de perceber na face da mãe a intenção emocional. Nesse instante, não é apenas a mãe que ali sorri e espera pelo encontro, mas também a criança que pode, enfim, sentir, de seu interior, a possibilidade de voltar a unir-se com o objeto de amor, esboçando

então, em sua face, a mesma intenção emocional que outrora havia apreendido no sorriso materno.

A esse respeito, Winnicott descreve a importância da comunicação materna com o bebê através do olhar. Em sua análise clínica, ao vislumbrar o rosto da mãe, nos casos em que tudo parece transcorrer bem, o bebê realiza um encontro consigo mesmo; ou seja, o olhar materno funciona como um espelho para o bebê e é a si mesmo que o recém-nascido encontra o semblante da mãe ao olhá-lo. Nas palavras de Winnicott, é como se o bebê pensasse: “Quando olho, sou visto; logo, existo.” (WINNICOTT, 1975, p. 157). Tal olhar materno é o que possibilita ao bebê a sensação plena e verdadeira do que significa existir.

Quando a mãe está verdadeiramente ligada aos cuidados de seu bebê, consegue desenvolver com ele uma relação tal que ele se veja nela ou, para dizer de outro modo, sua intencionalidade é captada através do olhar do bebê, seu sorriso, seus gestos, sua face afetuosa, fornecendo-lhe verdadeiro sentimento de estar protegido e seguro para existir autenticamente. É nesse plano que a figurabilidade do afeto primordial encontra na experiência materna uma referência fenomenológica essencial.

4.2 A mãe e o bebê: a figurabilidade do afeto

Winnicott tem nos mostrado que os conceitos de *holding* (segurar) e *handling* (manusear) figuram-se como pontos estruturantes uma vez que denotam a importância das sensações corporais, especialmente nos primeiros meses de vida de um indivíduo. Ao postular a ausência inicial de uma consciência, em seu sentido mais amplo, bem como a dependência absoluta do ego materno enquanto “ego auxiliar”, o pediatra inglês se propõe a examinar que o corpo, de início, possui uma função peculiar, uma vez que é por intermédio do contato corporal entre o bebê e os objetos do mundo, que o mesmo passa a ganhar significado e *status* subjetivo.

Em sua obra intitulada *Os Bebês e suas Mães*, Winnicott afirma que o desenvolvimento emocional primitivo abrange três tarefas principais: a integração do eu, a psique que habita o corpo e a relação objetal. Esses três itens correspondem, aproximadamente, às três funções maternas, quais sejam: segurar, manipular e apresentar o objeto. No que se refere ao ato de segurar, Winnicott discorre sobre a sensibilidade dos bebês ao serem segurados e os mecanismos que os levam a sentirem-se confortáveis e seguros no colo de algumas pessoas e vice-versa quando choram, com outras. Nesse sentido, é certo afirmar que o bebê percebe, não por um mero processo

intelectualizante, mas através das sensações ainda primitivas como o sentimento de medo, raiva, insegurança, em face àqueles que o carregam em seu colo. Assim, por exemplo, “[...] o medo, que pode se manifestar no pesadelo sob a forma do ferimento do bebê, faz com que, na prática, a irmã maior o segure com força excessiva” (WINNICOTT, 2006, p. 15) — conforme já citamos anteriormente.

Do mesmo modo — conforme também já citamos anteriormente —, a mãe dedicada comum, quando não estiver ansiosa, não aperta o filho ao segurá-lo; menos ainda teme deixá-lo cair. Ao adaptar a pressão de seus braços às necessidades do bebê, movendo-se lentamente e emitindo, talvez, algum som, a mãe faz com que o bebê sinta a sua respiração, o seu hálito e o calor de sua pele, proporcionando-lhe a sensação agradável de estar em seu colo. O que ocorre ainda é que, enquanto é segurado, ao sentir as partes de seu corpo integradas, ou unidas com firmeza, a criança experimenta uma sensação produzida por um efeito psíquico correspondente, que possibilite ao bebê a sensação de que também seu rústico psiquismo se encontra integrado. Para citarmos as palavras do psicanalista

A integração também é estimulada pelo cuidado ambiental. Em psicologia, é preciso dizer que o bebê se desmancha em pedaços a não ser que alguém o mantenha inteiro. Nestes estágios, o cuidado físico é um cuidado psicológico. (WINNICOTT, 1988, p. 117).

Não é difícil perceber, portanto, que, quando tudo vai bem, o contato entre os corpos não se restringe apenas a seu caráter físico ou biológico. Acima de tudo, cabe perceber que há um componente afetivo de relação entre uma mente adulta e um ego primitivo. É o conjunto dessas sensações prazerosas que começa, lentamente, a integrar a vida subjetiva do bebê, transmitindo-lhe a sensação de que o mundo se revela como um ambiente saudável e seguro de se viver. Atentemo-nos, pois, para a importância da providência materna “suficientemente boa” no início da vida do indivíduo, uma vez que, caso não lhe seja dada essa oportunidade inicial, poderá sucumbir no futuro em seu processo de amadurecimento e de contato com o mundo.

A título de nos mantermos fiéis aos objetivos do trabalho, não iremos nos estender à descrição dos casos em que o indivíduo sucumbe. Nossa atenção aqui se volta aos casos em que há sucesso na provisão ambiental do sujeito ou, noutras palavras, em que na maioria das vezes o sujeito encontra suporte adequado em sua relação com o meio. O manejo do corpo do bebê, além dos momentos de colo, está

também relacionado aos instantes de alimentação²⁸, de higienização, de brincadeiras, entre outros momentos, envolvendo não apenas o contato da pele, mas tudo o que se refere ao olhar, aos sons e também aos cheiros e aos gostos. Relata o psicanalista que,

Enquanto evidência dos cuidados prestados ao bebê, podemos dizer, por exemplo, que o ato de segurá-lo e manipulá-lo é mais importante, em termos vitais, do que a experiência concreta da amamentação. É também um fato bem conhecido que muitos bebês passam pelo que parece ser uma experiência bem-sucedida de amamentação e, no entanto, são insatisfatórios, no sentido de que se apresenta uma deficiência observável em seu processo de desenvolvimento, bem como em sua capacidade de relacionamento com as pessoas e utilização de objetos – uma deficiência resultante do fato de terem sido segurados e manipulados de forma insatisfatória. (WINNICOTT, 2006, p. 21).

O contato visual torna, então, a face carinhosa da figura materna, quer dizer, o timbre de sua voz, o cheiro e o calor de sua pele que constituem o conjunto de informações emocionais necessárias para que o bebê se sinta seguro e amado. Há aí, sem dúvida, uma comunicação muito peculiar, comunicação mediante a qual, mesmo não havendo palavras ou verbalizações para o bebê (intelectualmente ainda incompreensíveis para ele), ele pode apreender a informação através do sentimento de integração de seu corpo e de seu aparelho psíquico. A afirmação winnicottiana de que “[...] as coisas muito pequenas que, no início, se passam entre a mãe e o bebê são muito significativas, não o sendo menos por parecerem tão naturais, sólidas e inquestionáveis” (WINNICOTT, 2006, p. 24), pois vêm ao encontro dessa comunicação intuitiva entre mãe e bebê de que falávamos acima.

Neste ponto de nossa apresentação já se torna possível observar que a manifestação da consciência, conforme a aceção enunciada por Winnicott, é um fenômeno processual que se irá constituindo através do tempo e do espaço, amparado pela presença afetiva do outro. Tomar a consciência infantil como sendo já um fenômeno em processo guarda, desde já, fortes alianças com a noção merleau-pontyana de “consciência perceptiva”, isso na medida em que não há como compreender uma subjetividade desenraizada, isto é, separada de sua comunhão com o corpo. Numa

²⁸ Aqui optamos pelo termo “alimentação” tendo em vista que, segundo o entendimento winnicottiano, embora a amamentação no peito seja um fator importante na relação entre a mãe e o bebê, não deve ser encarada como ponto decisivo, uma vez que, dependendo das condições emocionais maternas de amamentar, a alimentação com a mamadeira pode revelar-se menos prejudicial ao vínculo, sem que isso impeça a construção de bases sólidas de relacionamento entre ambos.

perspectiva merleau-pontyana, a consciência e corpo habitam-se mutuamente. Ou seja; há uma relação dialética entre ambos.

No que tange à nossa tentativa de descrição de complementaridade entre as posições teóricas entre ambos os autores aqui postos em debate, há que se considerar, a princípio, que o fenômeno da consciência, tal qual é descrito por Merleau-Ponty, parece retratar algo que já é dado na constituição do sujeito. É o que também observa o psicanalista Thamy Ayouch em sua análise sobre este tema: “[...] a fenomenologia de Merleau-Ponty apresenta a visão feliz de um mundo harmonioso e sereno, livre da negatividade da morte, da pulsão ou da violência” (AYOUCHE, 2012, p. 269-270). Ora, essa análise parece se encaminhar numa íntima convergência com certos aspectos da teoria winnicottiana. No contexto de uma ontologia da carne, o princípio, portanto, de um elo ou quiasma entre o mundo concreto e o imaginário subjetivo vai ao encontro da compreensão winnicottiana acerca daquela unidade fundamental entre a mãe e a criança.

Como já discutido no primeiro capítulo deste trabalho, essa questão se configura como um dos pontos centrais na discussão de Merleau-Ponty com a psicanálise, tendo em vista ser ela uma das vertentes que busca restituir a importância do corpo no processo de subjetivação. Nessa direção, cabe reconhecer, em “consonância” com o pensamento psicanalítico²⁹, o filósofo francês busca descrever que o corpo não deve ser compreendido apenas sob a égide dos pressupostos mecanicistas, uma vez que o corpo se constitui como uma verdadeira fonte de significação e de interpretação do mundo. O corpo é, portanto, investido de sentidos. Merleau-Ponty faz, inicialmente, uma diferenciação entre o corpo-objeto, no sentido absolutamente científico e empírico, comparável aos objetos concretos do mundo, e o corpo-sujeito ou corpo-fenomenal, que transfigura em si a subjetividade. Merleau-Ponty fala em termos de uma unidade psicofísica. Há um movimento dialético entre o fisiológico e o psicológico. Ora, essa relação dialética entre a subjetividade e o corpo retratada por Merleau-Ponty vai ao encontro da descrição winnicottiana do psicossoma como um processo de habitação do soma no corpo. Ocorre que, de início, psique e corpo ainda não se encontram reunidos e, embora, exista uma tendência humana natural à

²⁹ A fim de aprofundar melhor em que sentido a tese de uma consonância entre a fenomenologia com a psicanálise se torna um expediente pertinente para se pensar os temas e a proximidades entre os dois autores aqui abordados, reporto o leitor ao belíssimo livro de Thamy Claude Ayouch, *Maurice Merleau-Ponty et la Psychanalyse: la consonance imparfaite*. Paris: Le Bord de L'eau, 2012. 201 p.

integração, já que não há garantia de que tal processo venha a ser bem-sucedido na vida de um indivíduo.

A integração ou a união entre o corpo e a psique implica uma conquista que só terá a chance de ser bem-sucedida na presença constante e amorosa de outro ser humano. É assim que, em sua obra intitulada *Natureza Humana*, Winnicott descreve o processo de elaboração imaginativa em que, de forma lenta e gradual, as funções corporais passam a integrar-se às fantasias, deixando de figurar apenas como meras estruturas fisiológicas. Tais funções enunciam sentido e unem-se ao complexo psicológico humano. Winnicott denominou de *psique* a formação do material fornecido pela elaboração imaginativa das funções corporais.

Para que, enfim, tal elaboração se torne possível, há de haver, incontestavelmente, a existência de um cérebro. Este, sem dúvida, se define ao nível de uma matéria corporal integrada, pois, a um espectro subjetivo. A formação de um *continuum* entre o corpo objeto e o corpo fenomenológico, talvez? Winnicott então esclarece que

A psique, portanto, está fundamentalmente unida ao corpo através de sua relação tanto com os tecidos e órgãos quanto com o cérebro, bem como através do entrelaçamento que se estabelece entre ela e o corpo graças a novos relacionamentos produzidos pela fantasia e pela mente ³⁰ do indivíduo, consciente ou inconscientemente. (WINNICOTT, 1988, p. 52).

Trata-se, portanto, de um corpo “vivo”. Um corpo que existe, obviamente, como objeto físico, mas do qual a vitalidade e animosidade se sobressai ao caráter meramente objetificante. Tal corpo carrega consigo a sensibilidade da respiração, da temperatura, da mobilidade e da vitalidade dos tecidos, impactantes na formação da psique humana.

Ao abordar o corpo como um sistema de significações interligadas a uma vida psíquica, Merleau-Ponty passa a desconstruí-lo a título de uma estrutura mecanicista, ou “um objeto para um ‘eu penso’” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 190). Nesse contexto,

O que reúne as “sensações táteis” de minha mão e as liga às percepções visuais da mesma mão, assim como às percepções dos outros segmentos do corpo, é certo estilo dos gestos de minha mão, que implica certo estilo dos movimentos de meus dedos e contribui, por outro lado, para certa configuração de meu corpo. Não é ao objeto

³⁰ Dias, por exemplo, analisa que a mente pode ser compreendida como uma parte da psique. Conforme esta última se desenvolve, ao longo do amadurecimento, a mente vai se estabelecendo e se caracterizando enquanto operações que incluem os vários significados do que denominamos “pensar”. (DIAS, 2003, p. 105).

físico que o corpo pode ser comparado, mas antes à obra de arte. (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 187).

É interessante aqui apontar que a comparação que o filósofo tece acerca do corpo como obra de arte advém de sua interrogação acerca da pintura. Aos olhos de Merleau-Ponty, também a pintura moderna, datada do final do século XIX e da primeira metade do século XX, traz à tona o sentido da experiência carnal. Quer dizer: tal experiência pictórica é aquela que foge da estrutura basicamente “realista” da pintura clássica que buscava reverenciar o colorido e a perspectiva dos objetos reais. A pintura clássica é aquela que também se destinava a uma tentativa de retratar o mundo de acordo com as concepções compartilhadas pelo conhecimento e pela vida social, enquadradas no sentido de realidade. Ora, na contramão da pintura clássica, Merleau-Ponty vê na nova arte moderna um retorno à verdadeira percepção. Ou seja, embora não deixando de reproduzir nas telas o mundo tal como percebido objetivamente pelos indivíduos, o pintor investe em sua obra aspectos de sua própria personalidade, de coloridos e perspectivas próprias tais como percebidas por ele mesmo em sua experiência com o mundo. Dessa forma, a obra revela o contato do homem com o mundo enquanto vivência do mundo, e não mais enquanto pensamento sobre ele.

Em um texto intitulado *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, Merleau-Ponty apresenta uma descrição belíssima acerca da observação em câmera lenta das filmagens do trabalho de Matisse:

Esse mesmo pincel que, visto a olho nu, saltava de um ato para outro, podia-se vê-lo meditar, num tempo dilatado e solene, numa iminência de começo do mundo, tentar dez movimentos possíveis, dançar diante da tela, roçá-la várias vezes, e por fim abater-se como um raio sobre o único traçado necessário. (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 68).

Não foi necessário, pois, que Matisse operasse nenhum cálculo acerca do melhor ângulo a se pintar. O traçado de Matisse não tratou de ser nenhuma escolha racional. O movimento de seu corpo, de suas mãos, naquele momento, era parte de sua obra e puderam captar o melhor traçado para exprimir o sentimento de Matisse. É dessa forma que também podemos reconhecer, de pleno direito, uma comunicação entre os sentidos. Ou seja: a visão que nos remete ao tato, aos odores e à audição. O cheiro que nos remete às imagens visuais; as cores vibrantes ou sem vida, quentes ou frias que animam nossa percepção do mundo. Em *O Visível e o Invisível*, o filósofo afirma que

Há um círculo do palpado e do palpante, o palpado apreende o palpante; há um círculo do visível e do vidente, o vidente não existe

sem existência visível; há até mesmo inscrição do palpante no visível, do vidente no tangível e reciprocamente; há, enfim, propagação dessas trocas para todos os corpos do mesmo tipo e do mesmo estilo que vejo e toco – e isso pela fundamental fissão ou segregação do senciente e do sensível, que, lateralmente, faz os órgãos de meu corpo entrarem em comunicação, fundando a transitividade de um corpo a outro. (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 185-186).

Partindo-se desta concepção, é interessante observar que o bebê, em seu contato inicial com o mundo, não diferencia entre o “si mesmo” e o “outro”. Dessa maneira, não lhe cabe diferenciar, sequer, a relação de seus órgãos do sentido com os estímulos que lhe vêm do exterior. A questão é que o bebê não possui a noção intelectualizada segundo a qual os olhos seriam órgão que corresponderiam, de maneira absoluta e arbitrária, à visão somente. O mesmo se passaria com os demais sentidos. Quer dizer: o bebê não vê apenas com os olhos, mas com o tato, a audição, etc. Há uma troca de funções entre as sensações. E isso é uma das descobertas capitais da *Gestalttheorie*, no início do século passado, ou seja, a ideia de que a nossa percepção se efetiva numa visão de conjunto e, portanto, mais integral. Para ilustrarmos o alcance dessa tese, vejamos o que o autor afirma na *Fenomenologia da Percepção*:

Pela sensação, eu apreendo, à margem de minha vida pessoal e de meus atos próprios, uma vida de consciência dada da qual eles emergem, a vida de meus olhos, de minhas mãos, de meus ouvidos, que são tantos Eus naturais. Quando experimento uma sensação, sinto que ela diz respeito não ao meu ser próprio, aquele do qual sou responsável e do qual decido, mas a um outro eu que já tomou partido pelo mundo, que já se abriu a alguns de seus aspectos e sincronizou-se a eles. Entre minha sensação e mim há sempre a espessura de uma *aquisição originária* que impede minha experiência de ser clara para si mesma. Experimento a sensação como modalidade de uma existência geral, já consagrada a um mundo físico, e que funde através de mim sem que eu seja seu autor. (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 224).

Ora, o indivíduo, em seu estado de consciência primitiva, percebe o mundo com o corpo todo. Percebe-se, inclusive, como parte mesma do corpo da mãe que o aninha em seu colo. A ele cabe escutar, ver, cheirar, tatear com todos os órgãos sensoriais. Mais do que isso, o psiquismo primitivo do bebê permite-lhe que seja ou que se sinta ele mesmo, como a música que lhe acalenta o sono, ou o olhar amoroso que reflete a face da mãe. Essa relação intersubjetiva entre a mãe e a criança é o prenúncio, em Merleau-

Ponty, da mesma experiência em que, no corpo, assistimos à já reportada transfiguração daquele enigma ou paradoxo constitutivo do corpo³¹.

Transportada a experiência reflexionante da intercorporeidade junto à relação materna, Winnicott reconstrói, seguramente, outro nível hermenêutico de tratamento. Trata-se do sentimento de união do corpo materno e de integração psíquica do bebê, uma vez aninhado ao colo da mãe. Quando a mãe está suficientemente identificada com seu bebê, tal sentimento de união também lhe desperta respostas tanto a nível emocional quanto fisiológicas em relação ao filho. Vejamos como isso se constitui lendo as próprias palavras de Winnicott:

O leite da mãe não flui como uma excreção; é uma resposta a um estímulo, e este estímulo é a visão, o cheiro e o tato de seu bebê, e o choro do bebê, que expressa necessidade. É tudo uma coisa só: o cuidado que a mãe toma com o bebê, e a alimentação periódica que se desenvolve como se fosse um meio de comunicação entre ambos – uma canção sem palavras. (WINNICOTT, 2006, p. 69).

Tal comunicação é o que permite também que a elaboração imaginativa ocorra. Ela se inicia a partir da excitação instintiva que pode acometer várias partes do corpo, como a boca, o ânus, o trato urinário, a pele, uma ou mais partes do aparelho genital masculino ou feminino, a mucosa nasal, o aparelho respiratório, a musculatura em geral, ou as axilas e virilhas, suscetíveis a cócegas. Algumas estruturas de excitação se revelam, porém, dominantes, como, por exemplo, o aparelho responsável pela ingestão no bebê recém-nascido, de modo que o *erotismo oral* passa a ser colorido por fantasias orais.

Winnicott explica ainda que a função anal e uretral ajusta-se a fantasias próprias desse tipo de excitação e podem predeterminar um tipo de caráter. Tanto a experiência anal quanto a uretral são dominadas pela ideia de excreção de alguma “coisa”, isto é, de algo que, num momento anterior, já esteve no indivíduo e que era, originariamente, um subproduto da experiência oral.

No que se refere, mais especificamente, à experiência anal, o psicanalista observa que se trata de um estágio extremamente variável, uma vez que possui diversas possibilidades de interpretação pela estrutura psíquica do bebê. Por exemplo, para um

³¹ Cabe mencionar aqui o trabalho de Graña acerca das afinidades entre Winnicott e Merleau-Ponty, onde o autor assegura que, fundamentalmente, o que aproxima esses dois pensadores “são suas ideias a respeito da primordial aprendizagem do mundo que o corpo faz, a apreensão empático/gestual/cenestésica da realidade, que permite ao *self* um tipo de conhecimento que não é representacional, mas vivencial, experiencial” (GRANA, 2002, p. 944).

bebê, a erotização da experiência anal pode estar associada à defecação em um momento de excitação, enquanto para outro o elemento central relacionado a essa experiência pode estar relacionado ao controle, em função do treinamento, devido a um dor anal, ou então pela ocorrência da perda de um lugar especial para defecar. É desta maneira que as várias funções corporais irão ganhando forma na estrutura psíquica do indivíduo, unindo-se aos elementos da fantasia e dando início ao surgimento da psique, à qual, gradualmente, irão se acoplar as várias experiências do sujeito, provocando-lhe o amadurecimento e o sentimento de integração do eu. Uma vez dado esse fato é que podemos reconhecer que o indivíduo caminha em direção à autonomia, a um sentimento de integração e independência, embora Winnicott nos deixe claro que a independência de que falamos é sempre relativa, nunca absoluta. Afirma então que

Estamos a estudar, por exemplo, o desenvolvimento de um sentido de unidade da personalidade, uma capacidade de sentir-se *integrado* (às vezes, pelo menos). Também, e aos poucos, a criança começa a perceber que habita aquela estrutura que nós identificamos muito facilmente como sendo seu próprio corpo. Tudo isso leva algum tempo, e beneficia-se muito de sensíveis e consistentes cuidados do corpo infantil, o que envolve os banhos, exercícios, etc. (WINNICOTT, 2013, p. 39).

Essa passagem explicita o quanto o habitar da psique no corpo se manifesta como um processo estreitamente relacionado às atividades cotidianas que animam a relação entre o bebê e sua mãe. Há um tempo para que o sujeito se aproprie de seu mecanismo corporal de modo que seus movimentos, sua intencionalidade, seus atos, venham se integrar com o seu mundo psíquico. Em outras palavras, há um tempo para que o sujeito, através das múltiplas experiências, se aproprie-se de seu corpo e do espaço que o cerca.

É aqui que podemos reiterar a fórmula merleau-pontyana segundo a qual o corpo é como obra de arte. Quando, na *Fenomenologia da Percepção*, o filósofo discute as características da espacialidade do corpo e da motricidade, argumentando que

Meu corpo inteiro não é para mim uma reunião de órgãos justapostos no espaço. Eu o tenho em uma posse indivisa e sei a posição de cada um de meus membros por um *esquema corporal* em que eles estão todos envolvidos. (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 127).

Essa noção de “esquema corporal” sugere um sentido decisivo no que diz respeito à relação entre o corpo e o mundo, e com outrem. Merleau-Ponty compreende que essa noção está longe de ser entendida nos termos de uma função meramente relacional entre uma parte do corpo e seu equivalente psíquico. Tal esquema exerce aqui

uma função estruturante da relação entre o indivíduo e seu corpo e que, portanto, existe um processo de integração entre o corpo e a psique, que permite que tal esquema corporal se desenvolva na percepção do indivíduo.

Fenomenologicamente, como vimos, no segundo capítulo da pesquisa, Merleau-Ponty descreve o corpo como uma potência. Trata-se de um poder de transcendência projetado de múltiplas formas. O corpo é um ser sexuado; é expressividade como a arte; é, enfim, linguagem, etc. Cada um desses agenciamentos revela concentricamente essa potencialidade multifacetada da experiência corporal. Ou seja: se um sujeito normal pretende alcançar a tesoura e a agulha para a execução de uma tarefa, não é necessário que ele encontre, no espaço objetivo, suas mãos e seus dedos para então iniciar o trabalho. Ele já os sente, de seu interior, enquanto possibilidades de ação de seu corpo. Seu corpo é, portanto, um elemento a compor com o espaço, de maneira que, ao movimentá-lo, não o faz somente enquanto corpo-objeto, mas, sim, como corpo fenomenal. Ao perspectivar a intencionalidade corporal no momento em que se dirige ao objeto, Merleau-Ponty visa, portanto, descrever o amálgama que se constitui entre o homem e o espaço, em que, ao mesmo tempo em que se diferencia, o corpo se une e se apropria do espaço circundante. Tal relação é também a que se observa na linguagem, na pintura, na arte de modo geral e – por que não?! – no relacionamento com outrem.

Um romance, um poema, um quadro, uma peça musical são indivíduos, quer dizer, seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo sentido só é acessível por um contato direto, e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial. É nesse sentido que nosso corpo é comparável a uma obra de arte. Ele é um nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos co-variantes. (MÉRLEAU-PONTY, 1945, p. 188).

Tal qual a manifestação corporal, toda produção artística se manifesta a partir de um cenário concreto do mundo. Há entre o artista e o mundo uma relação afetiva entre a fantasia e a realidade, entre o concreto e o subjetivo, do qual não é possível diferenciar quais elementos da obra fazem parte de tais categorias. Há um *continuum* entre o mundo interno e externo do sujeito. É nesse sentido que também Ayouch sinaliza a presença de “[...] uma ligadura inabalável entre a percepção exterior e uma realidade psíquica afetiva” (AYOUCH, 2012, p. 259). Ora, quando o indivíduo adulto se permite efetuar esse retorno ao modo de *ser* primitivo, permite-se também entrar em contato direto com o universo das coisas e dos *alter-egos* sem que necessite efetuar um

pensamento anterior. É assim que sua atuação no mundo poderá mostrar-se mais original, autêntica e criativa na produção de sentidos, que podem igualmente ser captados pelas outras consciências porque o meio em que vivemos é compartilhado. Para empregar os termos mesmos de Merleau-Ponty, somos feitos do mesmo “tecido” ou “carne”.

Uma vez aberta essa perspectiva, Merleau-Ponty visa superar um problema singularmente ocidental: o solipsismo. No âmbito da psicologia infantil, a figura de Piaget se torna, aos olhos do fenomenólogo francês, de fato, emblemática, a propósito da tese relativa ao egocentrismo infantil e à divisão do desenvolvimento do pensamento em fases delimitadas. Merleau-Ponty situa a posição teórica piagetiana como um pensamento solidamente calcado em pressupostos cartesianos.

Podemos observar a proximidade do pensamento merleau-pontyano com a obra de Winnicott quando, contestando a compreensão de Piaget acerca do egocentrismo, o filósofo observa que:

A criança vive em um mundo em que ela acredita imediatamente acessível a todos aqueles que a circundam, ela não tem nenhuma consciência de si mesma, nem tampouco dos outros, como subjetividades privadas, ela não suspeita que nós todos e ela mesma estejamos limitados a um certo ponto de vista sobre o mundo. É por isso que ela não submete à crítica nem seus pensamentos, nos quais ela crê na medida em que eles se apresentam e sem procurar ligá-los, nem nossas falas. Ela não tem a ciência dos pontos de vista. Para ela, os homens são cabeças vazias dirigidas a um mundo único, um mundo evidente, em que tudo se passa, mesmo o pensamento, já que ele não é distinguido das falas. (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 412).

Essa passagem acima se mostra capital quanto à compreensão fenomenológica de Merleau-Ponty. Se quisermos retornar à verdadeira percepção das coisas é necessário que não sacrifiquemos, à maneira de Piaget, o olhar infantil ao modelo de pensar cartesiano que se tornou dominante na filosofia e na ciência. Dessa maneira, não é possível que a criança adote a perspectiva do egocentrismo, já que ela não se encontra nem voltada a si mesma e nem, tampouco, ao mundo externo. A diferenciação entre “externo” e “interno” só está presente na consciência do adulto. Em outras palavras, a criança não possui ainda a ciência de um “si-mesmo”, isto é, não se põe do ponto de vista de uma “subjetividade privada” como referência de suas percepções. A questão é que a verdade objetiva que minha consciência de adulto produz consiste apenas em uma das mais diversas maneiras que meu *ser* é capaz de interpretar. A objetividade é, por assim dizer, apenas uma perspectiva que, ao revelar a diferenciação entre o “eu” e as

coisas, trata de esconder o seu inverso, seja ele a unidade intersubjetiva de minha consciência com o mundo. Referindo-se novamente à Piaget, Merleau-Ponty considera que:

Piaget conduz a criança até a idade da razão como se os pensamentos do adulto se bastassem e suprimissem todas as contradições. Mas, na realidade, é preciso que, de alguma maneira, as crianças tenham razão contra os adultos ou contra Piaget, e que os pensamentos bárbaros da primeira idade permaneçam sob os pensamentos da idade adulta como um saber adquirido indispensável, se é que deve haver para o adulto um mundo único e intersubjetivo. (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 413).

Trata-se de “[...] re-aprender a criança, o alter ego, o irrefletido em mim por uma participação lateral, pré-analítica, que é a percepção” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 257). Esse escrito de Merleau-Ponty é uma nota de *O Visível e o Invisível*. Aqui já se esboça um princípio de “solução”, qual seja a de que é, antes de tudo, em unidade com o mundo que a consciência infantil põe em xeque todo postulado solipsista. Ela está aberta ao mundo, e é a partir dessa abertura, que não prejudica quaisquer limites, que ela se associa a diferentes perspectivas. É nesse sentido ainda que, do ponto de vista da própria criança, não há diferenciação entre o “eu” e “outrem”. Eis, aqui, uma tese capital: “[...] o conhecimento do outro ilumina o conhecimento de si” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 215), de modo que a questão do “outro” nada mais reflete do que o próprio “espelho do problema do eu” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 288); problema esse, como se sabe, “culturalmente ocidental” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 274).

Ora, é na contramão desse *páthos* ocidental que Winnicott também se encaminha. Em *O Brincar e a Realidade*, o psicanalista refere-se ao espaço transicional como uma área de relações, inexplorada pelos estudos psicológicos:

Essa área de desenvolvimento [o espaço transicional] e experiência individuais parece ter sido desprezada, enquanto a atenção se focalizava na realidade psíquica, pessoal e interna, e sua relação com a realidade externa ou compartilhada. A experiência cultural não encontrou seu verdadeiro lugar na teoria utilizada pelos analistas em seu trabalho e em seu pensar. (WINNICOTT, 1975, p. 9).

Winnicott aponta para a importância de que, ainda que já esteja na vida adulta, o indivíduo possa transitar por essa zona intercambiável entre o real e a fantasia, que se efetua, antes de tudo, como um espaço de descanso, um espaço de criação que se perfaz através das artes, da filosofia e da cultura em geral. O autor, então, escreve que:

Se um adulto nos reivindicar a aceitação da objetividade de seus fenômenos subjetivos, discerniremos ou diagnosticaremos nele

loucura. Se, contudo, o adulto consegue extrair prazer da área pessoal intermediária sem fazer reivindicações, podemos então reconhecer nossas próprias e correspondentes áreas intermediárias, sendo que nos apraz descobrir certo grau de sobreposição, isto é, de experiência comum entre membros de um grupo na arte, na religião, ou na filosofia. (WINNICOTT, 1975, p. 29).

Tal passagem nos permite observar que também Winnicott reconhece que há significativas diferenças entre a consciência da criança e a consciência do adulto. Contudo, é necessário que este último nunca abandone por completo o elo com sua vivência infantil, uma vez que é através dela que o contato mais original e criativo com o mundo se torna possível.

Sob o ponto de vista de Merleau-Ponty, é justamente esse retorno à vivência infantil que Piaget se recusa efetuar quando caracteriza o pensamento infantil em categorias bem definidas, apresentando dicotomias como “matéria-espírito-pensamento”, “linguagem exterior e interior”, supondo que faltam à criança essas distinções e analisando essas respostas unicamente em relação a esse registro de distinção. Nesse sentido, Merleau-Ponty afirma que, “[...] literalmente, ele não busca compreender as concepções da criança, mas procura traduzi-las em seu sistema de adulto” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 185). Ora, tomando por base essa compreensão de Merleau-Ponty em relação ao trabalho de Piaget, observamos que o que, na realidade, o filósofo mostra é que a pretensão de objetividade científica está longe de ser levada a cabo, uma vez que não há efetivo distanciamento entre o observador e o observado. Quando Piaget observa o comportamento infantil, acaba por fazê-lo segundo o seu próprio ponto de vista de adulto, o que escamoteia o real entendimento do mundo da criança.

As leis psicológicas não devem, portanto, ser compreendidas como sequência de fatos encontrados em todo e qualquer lugar. Como avalia Merleau-Ponty, a psicologia só será científica quando, de fato, for capaz de promover as condições de compreender os diferentes caminhos, seja dos adultos, dos primitivos, das crianças, etc., como sistemas paralelos que produzem respostas para o mesmo problema por meios diferentes, como lógicas paralelas. Não se trata aqui, porém, de dar razão à criança ou ao primitivo, mas, antes de tudo, “[...] de alargar nossa razão para torná-la capaz de compreender o que em nós e nos outros precede e excede a razão” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 154). Nessa medida, se quisermos compreender a manifestação da consciência infantil, é necessário que realizemos a operação proposta por Jacob L.

Moreno, fundador da escola do Psicodrama, qual seja, a de tomar distância de nosso papel costumeiro e “[...] despertar nossa própria espontaneidade” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 475).

Ao se referir, por exemplo, à teoria freudiana da sexualidade, Merleau-Ponty atesta que:

A psicologia da criança não é a evolução de uma natureza oculta. Assim, para Freud, as determinações anatômicas são dadas de saída, mas são quase nada. Há determinações do modo de sexualidade em certo momento, em função das posições diferentes que a criança assume na constelação familiar. (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 475).

Isso explica que, tanto sob uma perspectiva psicanalítica quanto fenomenológica, por mais que haja um processo de separação da consciência, da identificação de uma temporalidade cronológica, o indivíduo, mesmo na fase adulta, pode manter-se fixado naquelas experiências iniciais, sendo que o tempo que referencia o movimento dos ponteiros de um relógio não é o mesmo que transpassa as vias da existência, definindo, em última análise, a experiência humana. Aqui, os comportamentos não são explicáveis em sua relação causal com o espaço, nem em relação ao tempo, tampouco em relação aos fenômenos do mundo concreto. A conquista do tempo — segundo o critério a que Winnicott confere o maior apreço em sua obra — encontra-se intimamente relacionada com o sentimento de ser. Desse modo, Santos postula que:

Inicialmente, as noções de tempo, espaço e realidade são pessoais — pois, no início, diz respeito às conquistas que cada um tem de fazer dessas noções que nos situam no mundo. Dessa forma, este bebê que já se encontra no mundo precisa conquistar uma noção de tempo. Digo “uma” porque essa noção ainda não é a mesma que nós, enquanto pessoas inteiras e integradas, compartilhamos, só se tornando uma noção de tempo compartilhada quando o bebê conseguir lidar com os objetos do mundo externo de forma objetiva. (SANTOS, 2010, p. 102-103).

A noção de temporalidade também está aqui relacionada às necessidades e aos impulsos somáticos, assim como às condições suficientemente boas de provisão ambiental e de cuidados do qual dependerá o movimento que — ele próprio — fará em uma determinada direção. Tal interpretação do tempo infantil não deve, portanto, ser considerada conforme o ponto de vista cronológico compreendido pelo indivíduo adulto.

Em um artigo intitulado *O Bebê como Pessoa*, Winnicott descreve a atividade lúdica de um bebê com uma colher junto à mãe. Após analisar os pormenores dessa

relação, o autor conclui que “[...] a melhor coisa que aprendemos na observação do bebê foi o seguinte: *Vimos, pelo que aconteceu, que ele não é apenas um corpo, mas uma pessoa*” (WINNICOTT, 2008, p. 87). Ora, isso não é pouco! O que essa experiência demonstra é que o bebê manifesta uma maneira própria de ser, e que deve ser compreendido pelo adulto conforme sua particularidade. Em seguida, o autor complementa sua observação:

As idades em que os vários gêneros de habilidades se desenvolvem são interessantes de registrar, mas havia nisso mais do que mera habilidade. Havia brincadeira. Ao brincar, o bebê mostrou que reunira algo em si próprio que poderia denominar-se o material para brincar, um mundo interior de vivacidade imaginativa, que se manifestou pela brincadeira. (WINNICOTT, 2008, p. 87).

Podemos compreender, pela leitura de mais essa passagem, que Winnicott está se referindo a uma situação mais ampla do que a mera descrição de um comportamento infantil. Quando ao bebê é permitido expressar-se verdadeiramente através da brincadeira, permite-se que possa ser ele mesmo, em sua originalidade e essência. É o retorno que também o adulto, que aqui se concretiza, na maioria das vezes, na figura da mãe, deve ser capaz de concretizar se quiser estabelecer uma experiência mais própria e original com seu bebê.

Ora, é essa perspectiva que Merleau-Ponty jamais perde de vista ao propor a tarefa de um “alargamento da razão” para que possamos compreender também os modos de existência do primitivo, da criança, do louco, etc., sem que sejam colocados numa posição subalterna ou superior à condição do adulto sadio. O filósofo não deixa de reconhecer que a compreensão da criança se situa como um empreendimento difícil para o adulto, uma vez que “[...] a criança reage à nossa atitude com tal prontidão que não nos damos conta da mudança que nossa presença de adulto produz em suas reações” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 466). Nesse sentido, as diferentes concepções de criança e os diferentes modos de nos relacionarmos com elas ao longo da história ganham seus contornos estereotipando-as sob um critério similar, como vimos, ao ser praticado por Piaget.

Assim, o filósofo afirma que, no tocante à psicologia, “[...] há sempre superestimação ou subestimação do objeto: viver uma relação de igualdade com outrem é o que há de mais raro em nossa experiência. O outro parece-nos mais forte ou mais fraco” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 467).

Ao que nos parece, Winnicott, ao longo de sua carreira como clínico e teórico, empreendeu esforços em compreender o processo de amadurecimento por vias de uma perspectiva mais ampla e original daquela apresentada pelos pressupostos da psicologia mecanicista. Assim, ele se manifesta acerca da natureza humana:

Se aquilo que é bom, verdadeiro e natural nos seres humanos e na criação dos pequenos seres humanos deve ser resguardado da ação do rolo compressor da ciência, isso só pode sobrevir por meio de uma extensão da investigação científica a todos os aspectos da natureza humana. [...] todos queremos tornar possível que cada indivíduo encontre e estabeleça sua identidade de maneira tão sólida que, com o tempo, e a seu próprio modo, ele ou ela adquira a capacidade de tornar-se membro da sociedade – um membro ativo e criativo, sem perder sua espontaneidade pessoal nem desfazer-se daquele sentido de liberdade que, na boa saúde, vem de dentro do próprio indivíduo. (WINNICOTT, 2013, p. 40).

Assim é que a criança também deve ser reconhecida em sua mais real condição, acompanhada pelo adulto, para poder vir a se tornar, em seu processo de amadurecimento, um ser humano autêntico, espontâneo e capaz de relacionar-se com o mundo tão criativamente a ponto de sentir que é feita do mesmo “estofa” ou “tecido” do mundo, unida a ele sem, contudo, que se perca de sua própria liberdade de tornar-se si mesma. É essa “notável convergência com uma experiência em que participamos”, como diz Merleau-Ponty (1960, p. 298), que torna a fenomenologia e a psicologia da criança como discursos consonantes.

5 CONCLUSÃO

Ao chegar a seu termo final, a pesquisa relativa à questão da intersubjetividade e sua ressonância fenomenológica junto à experiência psicanalítica infantil via o colóquio Merleau-Ponty/Winnicott permite-nos abrir algumas pistas. A primeira delas diz respeito a outro estatuto da experiência infantil na contramão de uma cosmovisão dualista e, portanto, solipsista do mundo e da vida. O tema husserliano do Mundo-da-Vida, reinterpretado sob uma nova chave interpretativa por parte de Merleau-Ponty, nos lança no horizonte winnicottiano da transicionalidade³²; horizonte esse que desconstrói a tradicional concepção dicotômica entre sujeito e objeto. Aqui é possível a observação de que consciência e objeto são participantes de um mesmo contexto, isto é, de um mundo que se abre, a cada momento, como possibilidade, como “o verdadeiro transcendental”. Ao que nos parece, é essa ideia que Winnicott também propõe ao abordar a intersubjetividade do campo relacional entre a mãe e o bebê, já no início da vida. Na interpretação do psicanalista inglês, a condição existencial desse pequeno ser encontra-se, inicialmente, apoiada no “ego auxiliar” materno, capaz de identificar e satisfazer as necessidades do bebê e possibilitando a ele, gradualmente, o caro sentimento de existir.

No contexto de suas primeiras obras, Merleau-Ponty redefine a subjetividade. Aos seus olhos, a consciência não se reduz a um mero pensamento sobre as coisas, uma vez que se revela, antes de tudo, como “consciência perceptiva”, e é no mundo que ela se realiza. Não há limites entre o *ser* e o mundo natural. Não há, portanto, fronteira delimitada entre o homem e o mundo; tampouco, entre a consciência e o corpo. Essa posição passa a ser mais bem amadurecida quando, especialmente, a partir dos anos 1950, o filósofo aviva outro projeto, no intuito de retomar e aprofundar o primeiro programa fenomenológico. Trata-se de refletir uma nova ontologia, cunhada por ele de “ontologia da carne”. É o projeto de uma “reabilitação ontológica do sensível”. Essa reabilitação implica certa desconstrução da concepção clássica de corpo, projetando, pois, a corporeidade como uma experiência fundamentalmente ontológica. Merleau-Ponty reabilita na experiência do corpo seu estatuto mais originário, como expressão de uma sensibilidade maior que é a Carne.

³² Há que se levar aqui em consideração que o conceito de transicionalidade se apresenta como uma das marcas da originalidade de Winnicott. Por meio de tal noção, o psicanalista se distancia das obras dos psicanalistas clássicos como Freud, Melanie Klein e Lacan, na medida em que estes últimos, ao descreverem a formação do aparelho psíquico, parecem considerar a ideia de um “eu” um tanto delimitado, logo no início do desenvolvimento infantil.

É nesse ponto que a obra merleau-pontyana irá apresentar especial interesse pelos estudos de Goldstein sobre a afasia como também pela psicanálise de Freud, uma vez que esta última visa romper, em grande medida, com a visão mecanicista do corpo. Ora, a teoria da sexualidade mostra que toda e qualquer expressão corporal é provida de um sentido, muito embora, na maior parte das vezes, não se revele ao sujeito um pensamento explícito acerca de seus atos. É assim que, na visão de Merleau-Ponty, Freud também promove, por meio de sua obra, uma “filosofia da carne”. Ora, se essa sugestão fizer algum sentido, parece-nos que o pensamento winnicottiano, que tem berço na psicanálise, via, em especial, a ideia de transicionalidade parecendo convergir com aquilo que, nos primeiros trabalhos de Merleau-Ponty, se descrevia, fenomenologicamente, como “campo fenomenal”. Ora, esse “campo” é que, mais tarde, se maturaria sob a ideia mais própria de carnalidade como o “meio formador do sujeito e do objeto”.

Ainda no que se refere à obra winnicottiana, vale a observação de Loparic em um de seus artigos, intitulado *Heidegger e Winnicott*, de que um dos motivos pelos quais o pensamento do psicanalista inglês se diferencia da psicanálise clássica é, em um primeiro momento, o fato de substituir a teoria da sexualidade freudiana pela ideia de um processo de amadurecimento emocional, ou seja, um desenvolvimento progressivo que vai da dependência à independência. A esse despeito, Winnicott opta por caracterizar o amadurecimento humano mais como um processo de desenvolvimento, cuja fonte é o “si-mesmo” do que, como supunha Freud, à maneira de um progresso das zonas erógenas. Ademais, a proposta winnicottiana consiste em descrever fenômenos anteriores à fase do Complexo de Édipo. Nessa direção, quando Freud, Lacan e Melanie Klein descrevem o sujeito, fazem-no já como um ser delimitado – um “eu” separado do “tu”. A fase edípica constitui-se, portanto, na coexistência de uma tríade de sujeitos já delimitados.

Quando Winnicott concentra seus estudos na relação mãe-bebê, anterior, portanto, à fase edípica, não se pode falar sequer na presença de uma díade, pois não há, do ponto de vista do bebê – supondo que este fosse dotado de um ponto de vista – a diferenciação entre o “eu” e a mãe, ou demais objetos. Ou seja, tal relação se constitui como um campo fenomenal, ou transicional, onde o bebê ontologicamente se institui a partir da relação com a figura da mãe.

No caso da constituição da consciência, em Winnicott trata-se de uma conquista, que depende primordialmente da presença de uma figura materna (que pode

ser bem representada também pela pessoa do pai ou alguém que esteja verdadeiramente interessado com os cuidados da criança pequena). A consciência não nasce com o sujeito, ela se constitui, de maneira saudável se este se situar em condições de poder contar com um ambiente facilitador. Ora, aqui encontramos novamente a questão do corpo e de como essa questão pode ser articulada à metáfora merleau-pontyana da “carne”. O bebê é “uno” com a mãe e com o mundo. Não existem fronteiras; o que há é um “espaço transicional”.

Ao ser tocado, amamentado, acalentado pelo corpo da mãe, o bebê é com ela, e é assim que as estruturas de seu corpo vão ganhando significado. Ao produzir um gesto espontâneo e encontrar o movimento da mãe para acolher e responder a esse gesto, o bebê começa a sentir-se como um existente, digno de ser real. Estamos agora no plano da intersubjetividade, onde a criatividade emerge desde um campo fenomenal aberto em que o “ser” possa, então, se manifestar. Só há criação, reconhece Merleau-Ponty, porque a carne exprime essa ideia de um novo tipo de Ser, o *Ser* bruto, selvagem. O ser é o que exige criação para que dele tenhamos experiência. Essa tese parece ir ao encontro do elemento da criatividade que, ontologicamente, se institui desde o princípio do estágio de desenvolvimento infantil. Tal contato originário é possibilitado pela manifestação da arte – mais especialmente da pintura, para Merleau-Ponty – da cultura, da filosofia. Também para Winnicott é preciso que não apenas a criança, mas também o adulto possa ter momentos de contato com essa zona intermediária entre a realidade e a fantasia; zona de intercâmbio que permanece no ser humano saudável mesmo após a formação da consciência. Tal contato, também para o psicanalista, é expresso através da brincadeira, da arte e da manifestação cultural.

É sob esse prisma que a racionalidade deve alargar-se, reconstituindo a experiência da criança como esse “outro” ainda condicionado a uma visão estreita dominante no discurso filosófico e científico no Ocidente. Se quisermos compreender a experiência infantil em sua essência, é necessário renunciar ao ponto de vista adulto e realizar um retorno ontológico. Isso significa retornar ao cerne de nossas próprias vivências infantis ou, conforme a expressão de Winnicott, recriar o sentido originário do jogo. É assim que, usando a terminologia de Winnicott, a mãe suficientemente boa naturalmente se disponibiliza a regredir psicologicamente aos estágios iniciais de sua existência para melhor identificar-se com o bebê. Winnicott afirma que a mãe, quando se encontra psiquicamente saudável, utiliza o período da gestação para gradualmente entrar em contato com sua experiência inicial. Essa fase possibilita à mãe o

desenvolvimento de uma maior empatia para com as necessidades de seu filho. É esse “alargamento” da experiência em sentido winnicottiano que a criança revive na figurabilidade do afeto materno.

À guisa de conclusão, essas descrições parecem ainda reforçar a nossa hipótese de leitura quanto a uma convergência produtiva entre duas perspectivas (como a fenomenológico/psicanalítica), a despeito de suas especificidades, em torno de um tema nuclear do debate contemporâneo: o lugar do “outro” figurado na experiência infantil. Ao propor esse colóquio entre Merleau-Ponty e Winnicott esperamos explorar um horizonte de pesquisa que, muito embora careça de maior literatura no circuito do debate acadêmico atual, tem se mostrado, particularmente, propositivo.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SOBRE MERLEAU-PONTY

MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1942. Em português: *A estrutura do comportamento*. Trad. M. V. M. Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. Em português: *Fenomenologia da percepção*. Trad. C. A. R. Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Paris: Verdier, 1996. Em português: *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Trad. C. M. César. Campinas, SP: Papyrus, 1990.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960. Em português: *Signos*. Trad. M. E. G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964. Em português: *O visível e o invisível*. Trad. J. A. Giannotti e A. M. Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1985. Em português: *O olho e o espírito*. Trad. P. Neves & M. E. Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

_____. “Husserl aux limites de la phénoménologie”. In: *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: PUF, 1998.

_____. *Parcours deux (1951-1961)*. Lagrasse: Verdier, 2000.

_____. *Psychologie et pédagogie de l'enfant: Cours de Sorbonne (1949-1952)*. Paris: Verdier, 2001. Em português: *Psicologia e pedagogia da criança: Curso da Sorbonne (1949-1952)*. Trad. I. C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *La nature*. Paris: Seuil, 1995. Em português: *A natureza*. Trad. Á. Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *L'institution / La passivité: notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.

SOBRE WINNICOTT

WINNICOTT, D. W. *A criança e o seu mundo*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

_____. *A família e o desenvolvimento individual*. Trad. M. B. Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. *Human nature*. New York: Brunner/Mazel, 1988.

_____. *O brincar e a realidade*. Trad. J. O. A. Abreu et al. Rio de Janeiro: Routledge, 1975.

_____. *Os bebês e suas mães*. Trad. J. L. Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DEMAIS TRABALHOS

ASSOUN, P-L. *Freud: a filosofia e os filósofos*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

AYOUCH, Thamy. *Maurice Merleau-Ponty et la psychanalyse: la consonance imparfaite*. Paris: Le Bord de L'Eau, 2012. 201 p.

_____. "Genealogia da intersubjetividade e figurabilidade do afeto: Winnicott e Merleau-Ponty". In: *Psicologia USP*, v. 23, p. 253-274, 2012.

BATTISTI, C. A. "A natureza do mecanicismo cartesiano". In: *PERI*, n° 2, vol. 2, p. 28-46, 2010.

BEZERRA JR, B. "Winnicott e Merleau-Ponty: o *continuum* da experiência subjetiva". In: BEZERRA JR, B.; ORTEGA, F. (Org.). *Winnicott e seus interlocutores*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2007. p. 35-65.

BRENTANO, F. *Psicología desde un punto de vista empírico*. Trad. José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1935.

BUYTENDIJK, F. J. J. La genèse psychologique de l'esprit maternel. In: *Les Études Philosophiques*. Paris: PUF, (oct./dèc. 1960), Nouvelle Série, 15e Année, n° 4, p. 453-472.

_____. "A gênese psicológica do espírito materno". Tradução de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva. [a ser publicado].

CHAUI, M. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

COELHO JUNIOR, N. E.; FIGUEIREDO, L. C. *Figuras da intersubjetividade na constituição subjetiva: dimensões da alteridade*. In: *Interações*, n° 17, vol. IX, p. 9-28, 2004.

DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. Trad. Bento Prado Júnior e J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DESCARTES, R. *O mundo ou tratado da Luz*. Trad. César Augusto Battisti. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2009.

DIAS, E. O. *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

FREUD, S. (1915). O Inconsciente. In: _____. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos*. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. p. 74-112.

_____. (1914). Introdução ao Narcisismo. In: _____. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos*. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. p. 9-37.

_____. (1900). A interpretação dos sonhos. In: _____. *A interpretação dos sonhos (parte II)*. Rio de Janeiro: Imago, 1969a. p. 580-601 (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 19).

_____. (1940 [1938]). Algumas lições elementares de psicanálise. In: _____. *Moisés e o monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1969b. p. 313-321 (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 23).

_____. (1912). A dinâmica da transferência. In: _____. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“o caso Schreber”), artigos sobre técnica e outros textos*. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. p. 100-110.

_____. (1912). Recomendações ao médico que pratica a psicanálise. In: _____. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“o caso Schreber”), artigos sobre técnica e outros textos*. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. p. 111-122.

_____. (1917-1920). O inquietante. In: _____. *História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos*. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c. p. 329-376.

_____. (1923). Consciência e Inconsciente. In: _____. *O eu e o id, “autobiografia” e outros textos*. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 11-16.

_____. (1923). O Eu e o Id. In: _____. *O eu e o id, “autobiografia” e outros textos*. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 16-25.

GOLDSTEIN, K. “The smiling of the infant and the problem of understanding the “other”. In: *The Journal of Psychology: Interdisciplinary and Applied*, 1957, nº 44, p. 175-191 e reeditado em *Selected Papers / Ausgewählte Schriften*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971. p. 466-484.

_____. “O sorriso da criança e o problema do conhecimento de outrem”. Tradução de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva. [a ser publicado].

GRAÑA, R. B. “Donald W. Winnicotte Maurice Merleau-Ponty: pensando a psicanálise sob o signo da fenomenologia”. In: *Rev. Bras. Psicanálise*, vol. 36, nº 4, p. 929-947, 2002.

HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie*. Trad. G. Peifferet E. Lévinas. 9. ed. Paris: Vrin, 2001.

_____. *Ideias (I) Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. M. Suzuki. Aparecida (SP): Ideias & Letras, 2006.

KLEIN, M. *O sentimento de solidão: nosso mundo adulto e suas raízes na infância*. Trad. Paulo Dias Corrêa. Rio de Janeiro: Imago, 1971.

LOPARIC, Z. “Heidegger e Winnicott”. In: *Winnicott E-prints*, nº 2, série 2, vol. 1, p. 7-23, 2006.

MOREIRA, J. O. Revisitando o conceito de eu em Freud: da identidade à alteridade. In: *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, nº 1, vol. 9, p. 233-247, 2009.

ONATE, A. M. “A noção husserliana de subjetividade transcendental”. In: *Veritas*, Porto Alegre, nº 2, vol. 51, p. 109-116, 2006.

PONTALIS, J.-B. *Entre o sonho e a dor*. Tradução de Cláudia Berliner. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2005.

SANCHES, P. R. P. “A alteridade na conceituação freudiana de desejo e pulsão”. In: *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, nº 4, vol. 44, p. 97-108, 2010.

SCHELER, M. *Wesen und formen dersympathie*. Bern/München: Francke AG Verlag, 1973.

SANTOS, E. S. *Winnicott e Heidegger: aproximações e distanciamentos*. São Paulo: DWW Editorial/FAPESP, 2010.

_____. “Contrapontos com relação à moralidade em Freud e Winnicott”. In: *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 26, nº 38, p. 63-80, jan./jun. 2014.

SILVA, C. A. F. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2009.

_____. *A natureza primordial: Merleau-Ponty e o “logos do mundo estético”*. Cascavel, PR: Edunioeste, 2010.

_____. “Descartes, entre o mundo e o homem”. In: *Princípios*, Natal, nº 29, vol. 18, p. 401-405, 2011.

_____. “O retorno ao mundo da vida: Merleau-Ponty, leitor de Husserl”. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 21, p. 11-32, 2012.

_____. “O primeiro sorriso da criança e outrem: prismas goldsteinianos”. In: _____ (Org.). *Kurt Goldstein: psiquiatria e fenomenologia*. Cascavel, PR: Edunioeste, 2015. p. 175-196.

STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*. Trad. J. L. C. Bono. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

TOURINHO, C. D. C. “O exercício da *epoché* e as variações do transcendente na fenomenologia de Edmund Husserl”. In: *Filosofia Unisinos*, vol. 13, nº 1, p. 30-38, 2012.

VERISSIMO, D. S.; FURLAN, R. “Merleau-Ponty e a evolução espontânea da psicologia”. In: *Temas em Psicologia*, São Paulo, nº 2, vol. 14, p. 143-151, 2006.

XIRAU, J. *La filosofía de Husserl: una introducción a la fenomenologia*. Buenos Aires: Editorial Troquel, 1966.