

# Fenomenologia, psicologia e psiquiatria

## *Phenomenology, psychology and psychiatry*

**Danilo Saretta Verissimo**

### Resumo

Discutimos, neste artigo, a articulação da fenomenologia, da psicologia e da psiquiatria na primeira metade do século XX. Apresentamos aspectos das filosofias de Husserl e de Heidegger, bem como o trabalho de psicólogos e psiquiatras que pautaram suas atividades teórico-práticas nessas filosofias. Abordamos, ainda, uma segunda geração de fenomenólogos representada por Sartre e Merleau-Ponty, autores que acolheram de formas distintas a psicologia e a psiquiatria. Concluímos nossas reflexões com uma breve incursão na psicologia existencial-humanista norte-americana. Nossa argumentação conflui para análises das circunscrições e dos pontos de tangência que foram estabelecidos entre as pesquisas filosóficas e psicológicas no campo da fenomenologia. Consideramos que a aproximação entre a fenomenologia filosófica e a psicologia dá-se aquém da pergunta acerca da sua viabilidade.

### Palavras-chave

Fenomenologia, psicologia fenomenológica, psicologia existencial.

### Abstract

*We discuss, in this paper the articulation of phenomenology, psychology and psychiatry in the first half of the twentieth century. We present aspects of Husserl's and Heidegger's philosophies, as well as the work of psychologists and psychiatrists who based their theoretical-practical activities on these philosophies. We also discuss a second generation of phenomenologists, represented by Sartre and Merleau-Ponty, authors who welcomed psychology and psychiatry in distinct ways. We conclude our reflections with a brief foray into North American existential-humanistic psychology. Our argument converges to analyzes of circumscriptions and points of tangency that were established between philosophical and psychological research in the field of phenomenology. We consider that the approximation between these disciplines and phenomenology is considered to occur beneath the question on its feasibility.*

### Keywords

*Phenomenology, phenomenological psychology, existential psychology.*

### Danilo Saretta Verissimo

#### UNESP

Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP.  
Departamento de Psicologia Social e Educacional. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Brasil.

## Introdução

Discutimos, neste artigo, com base em abordagem panorâmica, a articulação da fenomenologia, da psicologia e da psiquiatria na primeira metade do século XX. Partimos de fundamentos das filosofias fenomenológicas delineadas por Husserl e por Heidegger para tratar do impulso que geraram numa primeira geração de psicólogos e psiquiatras, principalmente nas propostas clínicas de Minkowski e de Binswanger. Em seguida, abordamos uma segunda geração de fenomenólogos representada por Sartre e Merleau-Ponty, autores que acolheram de formas distintas a psicologia e a psiquiatria, inclusive a psicologia e a psiquiatria de orientação fenomenológica. A argumentação conflui para análises das circunscrições e dos pontos de tangência que foram estabelecidos entre as pesquisas filosóficas e psicológicas no campo da fenomenologia. Concluímos nossa reflexão com uma breve incursão na psicologia existencial-humanista norte-americana.

### Primeiras articulações: em torno da filosofia de Husserl

O que conhecemos pelo nome de fenomenologia tem seu marco inicial num conjunto de teses formalmente enunciadas por Edmund Husserl a partir da última década do século XIX e que foram constantemente revistas e desenvolvidas pelo autor até a terceira década do século XX.

O problema do conhecimento é o ponto de partida e o ponto de chegada teleologicamente determinado da fenomenologia (BENOIST, 1994). Segundo Husserl (1950 [1913]), desde que o conhecimento mantenha-se orientado diretamente para as coisas, para a evidência dos fatos, que devem, então, ser notados e analisados, a atividade científica é satisfatória. Mas, a partir do instante que, por reflexão, o conhecimento lança um olhar para si mesmo, obscuridades e dificuldades praticamente insolúveis aparecem sobre a possibilidade de validar os seus modos de conhecer. O que são intuições? Como falar de evidências? O que dizer da transcendência que os objetos de conhecimento reivindicam face aos processos de conhecimento? Essa situação complica-se ainda mais diante do naturalismo da psicologia, que instauraria um monismo materialista, não fosse seu “ponto cego”: a necessidade de um sujeito da psicologia. Para esta, não é apenas o objeto percebido que é situado numa realidade espacial transcendente. A percepção, assim como os sentimentos que a acompanham, é um estado psíquico tomado como realidade natural. Entre o objeto percebido, os fenômenos perceptivos e o homem psicofísico haveria apenas relações entre realidades naturais (HUSSERL, 1950 [1913]).

Diante desse problema fundamental, que, em síntese, é o da antinomia clássica entre sujeito e objeto, o ato filosófico central praticado por Husserl é o de colocar a tese natural do mundo “‘fora de jogo’, ‘fora de circuito’, ‘entre parênteses’” (HUSSERL, 1950 [1913], p.99), ato imaginativo cuja liberdade para realizá-lo Husserl compara com a liberdade cartesiana de duvidar. O autor afirma:

O que colocamos fora de jogo, é a tese geral que se apegua à essência da atitude natural; nós colocamos entre parênteses absolutamente tudo aquilo que ela engloba na ordem ôntica: por conseqüência todo esse mundo natural que está constantemente “aqui para nós”, “presente”, e não cessa de permanecer aqui a título de “realidade” para a consciência, no momento mesmo em que nos contentamos em colocá-lo entre parênteses (HUSSERL, 1950 [1913], p.102, grifos do autor)<sup>1</sup>.

## 1

Aproveitando a menção de Husserl a uma “ordem ôntica”, interessa-nos esclarecer a distinção entre os termos “ontológico” e “ôntico”, distinção esta que será exigida na seqüência do presente trabalho. Abbagnano (2000), a propósito do significado de “ôntico”, escreve o que segue: “Existente: distinto de ontológico, que se refere ao ser categorial, isto é, à essência ou à natureza do existente. P. ex., a propriedade empírica de um objeto é uma propriedade ôntica; a possibilidade ou a necessidade é uma propriedade ontológica” (ABBAGNANO, 2000, p.727). Heidegger (2012 [1927]), por sua vez, comenta: “[...] a questão-do-ser tem por meta não só uma condição a priori da possibilidade não só das ciências que pesquisam o ente como tal ou tal e nisso já se movem cada vez em um entendimento-do-ser, mas também a condição de possibilidade das ontologias, as quais elas mesmas precedem as ciências ônticas e as fundamentam” (HEIDEGGER, 2012 [1927], p.57).

Isso implica, adverte-nos o filósofo, colocar em suspenso todas as ciências relacionadas ao mundo natural, deixar de utilizar toda sua validade.

O “resíduo fenomenológico” (HUSSERL, 1950 [1913], p.108) dessa redução é a constatação de que a consciência possui um ser próprio, e é essa região original do ser que deve constituir o campo de aplicação dessa ciência primeira, a fenomenologia, cuja tarefa fundamental é se aplicar a uma descrição concreta da consciência, ou seja, fora da órbita naturalista e empirista que caracterizava a psicologia do século XIX, bem como fora da órbita racionalista da filosofia.

A partir disso, abre-se a possibilidade de um novo sentido da transcendência. Não é mais com um mundo natural que devemos nos haver, mas com um mundo fenomenológico. A filosofia kantiana investiga o sujeito transcendental a partir do conhecimento que temos do mundo natural, definido segundo as ciências. A fenomenologia transcendental husserliana investiga a “consciência pura”, que reivindica, a título de correlato essencial, seus objetos intencionais. E esta é uma das mais importantes revelações da fenomenologia, a de um a priori correlacional entre o ser transcendente, que deixara de ser um mundo natural, e suas aparições subjetivas (BARBARAS, 2008). O ser transcendente, de elemento real contido na consciência, passa a objeto intencional que aparece para a consciência como unidade sintética dotada de sentido (HUSSERL, 2001). Daí a seguinte afirmação de Barbaras (2008, p.12): “A evidência ingênua, segundo a qual cada um vê as coisas e o mundo em geral tal como elas lhe aparecem, possui em realidade um alcance eidético e portanto universal [...]”.

Essa desnaturalização da experiência que temos do mundo e a constatação de que os estados de consciência intencionais não são objetiváveis constituíram, desde o princípio, idéias cativantes para psicólogos e psiquiatras do início do século XX.

No campo dos estudos sobre a percepção, a psicologia da Gestalt surge em clara contraposição à psicologia científica do século XIX encarnada nas figuras de Wundt, Müller e Titchener, e que se caracteriza pela análise elementar da consciência e pela exclusão da dimensão de sentido dos dados da consciência (BORING, 1929). Os psicólogos da Gestalt sofreram influência direta da fenomenologia husserliana, cujo aspecto que ressoa mais alto nas pesquisas gestaltistas é a “orientação rigorosamente descritiva” (GURWITSCH, 2002 [1936], p.278) na exploração sistemática da percepção e da consciência. É a essa exigência descritiva, e que abre a possibilidade de uma análise qualitativa dos fenômenos perceptivos, que passa a ser atribuída a expressão “método fenomenológico”. Doravante, também nos estudos empíricos acerca da percepção e da consciência, a separação entre realidade e aparência perde suas atribuições heurísticas clássicas (GURWITSCH, 2002 [1936]).

No campo da psiquiatria, convém destacar a figura de Minkowski. Sob os auspícios da filosofia bergsoniana e da fenomenologia husserliana, o autor se insere no que ele denomina “orientação filosófica da psicopatologia contemporânea” (MINKOWSKI, 1995 [1933], p.XIV). Minkowski destaca, então, a possibilidade da psicopatologia dedicar-se não aos fatos tais como se entende nas ciências tradicionais, mas a fatos de outra ordem, fatos estes relevantes para a compreensão dos mundos em que vivem os doentes. O autor constrói, por exemplo, a noção de espaço vivido. Minkowski afirma que o espaço tal qual abordado pela matemática e pela geometria é o espaço da inteligência, mas que, destituído de vida, pouco pode oferecer ao psicólogo e ao psicopatologista. O espaço em que se desenrolam nossas atividades cotidianas não é o espaço uniforme da concepção geométrica, mas um espaço em que se revela, justamente, a amplitude da vida, comenta o autor. Trata-se de considerar “[...] a riqueza e a variedade das manifestações vitais individuais que ocorrem no espaço que temos diante de nós e que reúne as distâncias vividas individuais” (MINKOWSKI, 1995

[1933], p.373). Ao caminharmos pela rua, diz ele, cruzamos vários indivíduos. Percebemos que fazemos parte de um todo que se forma no espaço, mas cada um segue seu caminho, com seus pensamentos. Estamos ligados, mas sem que a unidade de cada um se desfaça por conta disso. Entre nós e os outros, parece haver um espaço livre, uma “distância vivida” (MINKOWSKI, 1995 [1933], p.374).

É assim que, no tocante a alguns dos seus pacientes diagnosticados entre as esquizofrenias, Minkowski propõe, então, não a interpretação corrente, a de perturbação da ideação e do julgamento, mas a de uma experiência espacial modificada, que implica uma perturbação mais fundamental em termos de amplitude da vida do sujeito. É por isso, afirma o autor, que alguns doentes reportam diversos acontecimentos à sua pessoa, dando “[...] a impressão de que a vida ambiente ‘toca’ de uma forma imediata o indivíduo, está em contato direto, quase material, com ele” (MINKOWSKI, 1995 [1933], p.377).

Essas análises, Minkowski as classifica como fenomenológicas, em contraposição às análises objetivas do espaço e da psicopatologia. No que tange ao contato com a filosofia, interessa-nos salientar que o autor reconhece o quão improficuo seria simplesmente transpor os dados e métodos evidenciados por um filósofo para o domínio da psicopatologia, o que implicaria “hiper-filosofar” este campo. E, com muita clarividência, afirma: “Os dados e os métodos emprestados, por assim dizer, dos filósofos virão necessariamente a se inflectir na ótica própria ao nosso domínio, tendo mesmo que considerar certas modificações nesse contato, no fundo, muito úteis e instrutivas” (MINKOWSKI, 1995 [1933], p.XV).

## Heidegger, Binswanger e o problema de uma antropologia filosófica

É a propósito dessas transformações discursivas no encontro entre a filosofia fenomenológica e a psicologia e a psiquiatria que confluem as figuras de Heidegger e Binswanger, o primeiro, ilustre aluno de Husserl e aqui considerado entre a primeira geração de fenomenólogos, o segundo, pertencente a essa primeira geração de psicólogos e psiquiatras atraídos pela fenomenologia.

Heidegger, a despeito de sua filiação declarada à fenomenologia husserliana, elege como campo privilegiado de investigação, desde *Ser e tempo*, a questão do ser. Assim, Heidegger distancia-se da fenomenologia transcendental, tomando a fenomenologia não como uma nova filosofia, mas como método para se erigir uma nova ontologia (DASTUR, 1974). Segundo o filósofo, empregamos constantemente o conceito de ser, que, dadas sua universalidade, indefinibilidade e evidência aparentes, dispensa maiores questionamentos (HEIDEGGER, 2012 [1927]). Heidegger relança, então, a questão sobre o sentido do ser, e o faz por meio de um ponto de partida original. Tendo-se por objetivo explicitar o sentido do ser, deve-se começar pela interrogação daquele que, dentre os seres, possui a compreensão do ser, diz ele. O homem é o único ente aberto ao ser, e é essa abertura, acima do ente que ela qualifica, que Heidegger denomina *Dasein*. O autor escreve:

Por conseguinte, elaborar a questão-do-ser significa tornar transparente um ente – o perguntante – em seu ser. O perguntar dessa pergunta, como *modus-de-ser* de um ente, é ele mesmo essencialmente determinado pelo perguntando, por aquilo de que nele se pergunta – pelo ser. Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein* (HEIDEGGER, 2012 [1927], p.47, grifo do autor).

Assim, em Ser e tempo, encontramos o que Heidegger chamou de “ontologia fundamental”, que tem por tema o Dasein enquanto “[...] ente ôntico-ontologicamente assinalado” (HEIDEGGER, 2012 [1927], p.127). Com base no conceito formal de existência enunciado por Heidegger e que se funda no fato do Dasein, na compreensão de seu próprio ser, comportar-se e relacionar-se com ele, tem-se que o filósofo toma para si a tarefa de investigar as suas estruturas existenciais fundamentais, ou seja, as estruturas ontológicas constitutivas do Dasein.

Vejam, resumidamente, como Heidegger define a constituição fundamental do Dasein designada de ser-no-mundo, bem como uma das principais estruturas da existência, o que o filósofo designou como “preocupação”. Para Heidegger, o ente que somos apenas pode ser concebido como ser-no-mundo, ou seja, como um ente que não se encontra dentro de um mundo, ou diante de um mundo que lhe deve servir como objeto de reflexão, mas que se constitui enquanto fenômeno de unidade com as coisas circundantes e com os seus semelhantes (HEIDEGGER, 2012 [1927]; MICHELAZZO, 1999). O homem não se encontra no mundo do mesmo modo que os objetos estão no mundo. O Dasein descobre um mundo, enquanto as coisas são destituídas de mundo. O que não implica considerar o homem como coisa espiritual que, fundada na corporeidade, transfere-se para o espaço. Essa caracterização, diz Heidegger (2012 [1927]), não deixa de tratar o homem como um ser simplesmente dado enquanto coisa espiritual que, obscuramente, une-se a uma coisa corporal. No que diz respeito à “preocupação”, Heidegger define o ser do Dasein como tensão inextricável entre dois fatos fundamentais. Primeiramente, sendo, ele sempre precede a si mesmo, ou seja, possui como horizonte seu poder-ser mais próprio. Além disso, deve-se reconhecer que o Dasein, enquanto ser-no-mundo, ao qual “[...] pertence o estar entregue a si mesmo” (HEIDEGGER, 2012 [1927], p.537), já se encontra lançado “em um mundo”, e, portanto, lançado e decaído em sua condição fáctica, que envolve o ocupar-se com as coisas de um mundo que não escolheu, e com os outros. É precisamente essa estrutura ontológica fundamental que une existencialidade, facticidade e decadência que Heidegger denomina de “preocupação” (HEIDEGGER, 2012 [1927]; MICHELAZZO, 1999).

Não convém estendermo-nos demasiadamente na síntese dessa ontologia fundamental. O fato a assinalar em nossa análise é que Heidegger anuncia desde o início de Ser e tempo o caráter transcendental de sua empreitada. Ele comenta:

O ser como tema fundamental da filosofia não é gênero de um ente e, no entanto, ele concerne a todo ente. Deve-se buscar sua “universalidade” mais acima. Ser e estrutura-do-ser residem acima de todo ente e de toda possível determinidade ôntica de um ente (HEIDEGGER, 2012 [1927], p.129).

A despeito disso, transpondo-se a questão do ser, viu-se em Ser e tempo “[...] a fonte de uma nova corrente de pensamento calcando-se sobre a existência e sua facticidade” (DASTUR, 1974, p.610). Em outras palavras, a analítica existencial, exigida pela empreitada de ordem ontológica iniciada por Heidegger, recebera, tanto na filosofia quanto nas ciências humanas, um significado concreto em termos ético-existenciais.

Binswanger inclui-se entre os psiquiatras que, dedicados a investigações no campo da psicopatologia e da psicoterapia, lançam-se nessa “leitura unilateral” (DASTUR, 1974, p.610) da obra de Heidegger. O próprio Binswanger (1971a, p.156) afirma: “[...] não consideramos suficientemente as intenções de Heidegger em sua significação ontológica em favor de uma antropologia filosófica”. E complementa dizendo tratar-se de um desacordo “produtivo”. Binswanger cria e desenvolve a daseinsanálise psiquiátrica,

continuada, com modificações, por Medard Boss. A *daseinsanálise* tem por finalidade compreender os fenômenos clínicos à luz da analítica existencial realizada por Heidegger. Um dos traços principais de sua antropologia fenomenológica é a demarcação de uma oposição radical frente à “[...] exploração científica natural do organismo humano físico e psíquico” (BINSWANGER, 1971b, p.39) tal como encontrada na psiquiatria tradicional. Segundo Binswanger (1971b, p.46), a psicoterapia implica “[...] o tratamento do homem psiquicamente doente considerado como homem” (grifo do autor), o que corresponde à necessidade de abandonar os espaços epistemológicos tradicionais da clínica e da teoria científica em seu sentido estrito, que reduzem o homem “[...] a um organismo psicofísico ou aparelho” (BINSWANGER, 1971b, p.46). Para o autor, os dualismos ao qual o homem é submetido apenas podem ser superados com base numa compreensão filosófica.

O ser homem que a *daseinsanálise* estuda é o ser-no-mundo heideggeriano tomado num sentido antropológico e sofrendo variações devidas à incorporação de outras teorias, como a de Martin Buber, a respeito da intersubjetividade. Binswanger reconhece que, em Heidegger, a descrição do *Dasein* enquanto ser-no-mundo serve a um objetivo maior, a saber, “[...] interpretar o tempo como horizonte possível de cada compreensão do ser” (BINSWANGER, 1971c, p.247). Apesar disso, é a noção de ser-no-mundo que empresta ao psiquiatra o “fio metodológico” para que os fenômenos psicopatológicos possam ser descritos fora da órbita das teorias científicas estabelecidas. É nesse sentido que Binswanger (1971d) interpreta, em *O sonho e existência*, o fato de que, ao nos reportarmos a uma decepção brutal ou a algum acontecimento grave que tenha nos atingido, utilizamos imagens calcadas no cair ou no afundar, tais como “cair das nuvens” ou “ter o solo sob os pés em ruínas”. Para o autor, este sentimento de terror “[...] nada mais é do que a harmonia com o mundo exterior e o mundo de outrem recebendo um choque tamanho que a faz vacilar – esta harmonia que, até aqui, era nossa sustentação” (BINSWANGER, 1971d, p.200). Segundo Loparic (2002, p.386), interpretações como essa revelam uma novidade metodológica: a afirmação de que a tarefa da psiquiatria não seria “[...] descrever processos psicossomáticos e biográficos singulares [...] e sim formas ou estruturas dinâmicas do mundo, que são a fonte principal das manifestações da vida em geral [...]”. Contudo, isso caracterizaria uma guinada filosofante da psiquiatria, que, retirando-se da esfera psicológica e biológica para adentrar esferas metafísicas, abster-se-ia, por outro lado, de relacionar as emoções com a “vida individual efetivamente experienciada” (LOPARIC, 2002, p.404), e assim, perderia o papel de ciência factual, ôntica.

Vale dizer que o próprio Heidegger teve oportunidade de manifestar sua discordância frente às apropriações da sua filosofia por parte de Binswanger, destacando, sobretudo, o fato de que o psiquiatra constituíra sua *daseinsanálise* calcado exclusivamente nessa estrutura existencial chamada ser-no-mundo, que não é a única nem a principal estrutura que se revela na analítica do *Dasein* (HEIDEGGER, 2001). Para Heidegger, a estrutura principal do *Dasein* corresponde à sua compreensão do ser, inclusive do seu próprio ser, por mais indeterminada que seja esta compreensão (HEIDEGGER, 2012 [1927]).

A essa crítica podemos contrapor outra observação de Binswanger, anterior à de Heidegger, mas certamente elaborada em vista de outras apreciações negativas que seus textos possam ter despertado. O psiquiatra comenta:

Ainda que Heidegger tenha sido para nós o mais prestigioso pensador de nosso tempo e que de ano em ano mergulhássemos mais adiante no coração de sua obra, nosso propósito pessoal não era estudá-la enquanto tal, mas de retirar dela o que fosse útil à psiquiatria, cujos fundamento e

aprofundamento filosóficos tinham sido sempre o principal objeto de nossas preocupações (BINSWANGER, 1971a, p.156).

De qualquer modo, o que está em jogo aqui é sem dúvida um incessante movimento de transmissão e de retransmissão do discurso filosófico, ou, conforme as palavras de Prado Jr. (2009), de “dispersão do discurso filosófico”, dispersão indispensável às descontinuidades e transformações próprias do fazer teórico. Mais do que isso, está em jogo o estatuto das dispersões conceituais que transpõem a órbita da ontologia em direção à órbita da experiência vivida, do domínio ôntico. A propósito dessa questão, evidencia-se em Heidegger um formalismo filosófico, que representa uma rígida linha demarcatória entre o domínio ontológico e o domínio ôntico, entre a filosofia e o saber positivo, e que serve de fundamento às suas críticas à apropriação de sua ontologia pela psiquiatria, particularmente por Binswanger. Tudo se passa como se Heidegger sustentasse a impossibilidade de mistura, de envolvimento recíproco entre a filosofia e as ciências.

## A fenomenologia na França

Passemos a uma segunda geração de fenomenólogos que corresponde às reverberações da fenomenologia de Husserl e da ontologia de Heidegger na França.

Merleau-Ponty (2000a) recorda que, na década de 30 do século passado, nos anos que precederam a Segunda Grande Guerra, Sartre realizara uma estadia em Berlin e que, ao retornar à Paris, dera a um grupo de colegas a oportunidade de ter acesso a textos de Husserl, Scheler e Heidegger. Nesse período, Sartre e Merleau-Ponty, entre outros, haviam terminado a formação básica em filosofia e começavam a ensinar nos liceus da província e a preparar suas teses. O fato é que esse novo conteúdo filosófico contrastava com o racionalismo que até então ditava o tom da filosofia universitária francesa, e foi ele que determinou o rumo intelectual desses autores, que viriam a ser peças-chave da fenomenologia e filosofia da existência na França.

Sartre, principalmente num primeiro momento da sua obra, estabeleceu um rico diálogo com a psicologia a partir do ponto de vista fenomenológico que começava a desenvolver. Seus primeiros ensaios, *A transcendência do ego*, *A imaginação*, *O imaginário* e *Esboço de uma teoria das emoções*, foram redigidos entre 1934 e 1938, e revelam um exercício teórico que desaguarda nas principais teses de *O ser e o nada*, trabalho publicado em 1943. Nesses trabalhos iniciais, Sartre dedica-se, sobretudo, a um exame da consciência a partir da intuição husserliana da intencionalidade e ocupa-se em contrapor-se à coisificação da consciência, restabelecendo sua relação originária com o mundo. No que tange à psicologia, era preciso, por conseguinte, operar uma distinção entre o psíquico e a consciência, opondo-se ao determinismo psicológico (PUCCIANI, 1974).

Consideremos seu *Esboço de uma teoria das emoções*. Neste trabalho, Sartre (1995 [1938]) condena a noção empírica de homem aceita pela psicologia. Segundo o autor, não importa a divergência entre os pontos de vista adotados pelos psicólogos em suas pesquisas, seja aquele que se entrega à percepção de corpos organizados em suas dimensões comportamental ou neurofisiológica, seja aquele que se funda no conhecimento intuitivo de nós mesmos. De um modo ou de outro, os psicólogos concordam em pautar sua atividade na busca de novos fatos que possam ser adicionados à coleção de fatos já conhecidos e que deverão ser coordenados sob uma hipótese, uma teoria, ou uma idéia reguladora, no sentido kantiano. A propósito, a partir dos fatos heteróclitos revelados pela psicologia, a

essência do homem e da condição humana apenas pode ser aventada dessa maneira, a título de uma grande “[...] hipótese unificadora inventada para coordenar e hierarquizar a coleção infinita de fatos trazidos à luz” (SARTRE, 1995 [1938], p.11). Sartre sustenta, pois, uma tese inversa à que conserva a situação do psicólogo: trata-se de partir da “totalidade sintética que é o homem” (SARTRE, 1995 [1938], p.22) para, então, debutar em psicologia. O autor comenta: “[...] Husserl foi tocado inicialmente por essa verdade: há incomensurabilidade entre as essências e os fatos, e aquele que começa sua investigação pelos fatos jamais chegará a reencontrar as essências” (SARTRE, 1995 [1938], p.17).

Sartre vê no conjunto de teses de Husserl e de Heidegger as bases de uma antropologia que serviria de fundamento a uma psicologia. A redução fenomenológica, tal como praticada por Husserl, desvela uma consciência transcendental que implica o rompimento da fronteira entre o mundo e o homem, entre o real e o irreal, consciência essa que apenas pode ser investigada na medida em que ela é minha. Também em Heidegger, esse pensamento em primeira pessoa dá a tônica da investigação filosófica: “[...] a compreensão não é uma qualidade advinda do exterior à realidade-humana, é sua própria maneira de existir”, afirma Sartre (1995 [1938], p.21). O autor escreve ainda: “Posso portanto interrogar-me e, sobre as bases desta interrogação, levar a cabo uma análise da ‘realidade-humana’, que poderá servir de fundamento a uma antropologia” (SARTRE, 1995 [1938], p.21). Sartre, então, concebe a possibilidade de uma psicologia subordinada a essa hermenêutica da existência, à fenomenologia, uma psicologia fenomenológica, que, não obstante, não pode esperar que as noções de homem, de mundo, de ser-no-mundo, de situação, etc., sejam completamente elucidadas pela fenomenologia, e deve, portanto, abster-se de recolher fatos e pôr-se a interrogar os fenômenos, ou seja, os eventos psíquicos enquanto significações, enquanto sentido. Nessa medida, a emoção, fenômeno a partir do qual Sartre (1995 [1938]) espera realizar um exercício de psicologia fenomenológica, pode aparecer como uma certa forma de se apreender o mundo, uma síntese do sujeito emocionado e do mundo emocionante, ou ainda como uma modificação total do ser-no-mundo.

Vale salientar que, para Sartre (1995 [1938]), no que concerne ao fenômeno da emoção, se a fenomenologia é capaz de concebê-lo como realização da essência da “realidade-humana”, para ela, a fenomenologia, é impossível mostrar que a “realidade-humana” deve manifestar-se por tais e tais emoções factuais sem deixar de constituir-se como filosofia, como ciência das essências. O estudo das manifestações da facticidade da existência humana exige o recurso à sua dimensão empírica, concreta, recurso a ser operado pelas disciplinas da psicologia fenomenológica. Assim, a facticidade aparece como fator de tangência, mas, ao mesmo tempo, de separação radical, como fronteira entre a fenomenologia pura e a psicologia fenomenológica.

Nesse contexto, ganha interesse ainda maior a filosofia de Merleau-Ponty. Talvez seja possível resumir a intenção filosófica que atravessa toda a sua obra fazendo referência ao fato de que ela se forma em torno da questão clássica da união da alma e do corpo, e da contestação dos dualismos antropológicos, e denota o esforço do filósofo para se manter fiel à unidade do ser humano e à unidade, igualmente fundamental, entre o homem, os seus semelhantes e o mundo (SAINT AUBERT, 2005). Seu envolvimento com esses problemas se dá à luz da fenomenologia, principalmente da fenomenologia husserliana. Mas, se Husserl falava de um a priori correlacional fundamental entre o ser transcendente, ou seja, aquilo que aparece, e a diversidade de suas aparições subjetivas, Merleau-Ponty reconstrói essa correlação, fazendo do corpo o sujeito da percepção.

O fato é que essa reconstrução não é operada no âmbito de um “poder filosofante considerado como ilimitado” (MERLEAU-PONTY, 2001, p.422) e que dispensa o recurso à psicologia, à antropologia, à biologia, etc. Merleau-Ponty mostra-se crítico ao formalismo filosófico de Husserl, Heidegger, e também de Sartre, formalismo que “[...] reivindica uma prioridade da filosofia” (MERLEAU-PONTY, 2001, p.422) face às ciências. Tudo se passa, comenta o autor, como se a relação da psicologia e da fenomenologia devesse ser compreendida “[...] de uma maneira análoga às relações da física e da geometria: foi preciso haver geometria para haver física” (MERLEAU-PONTY, 2001, p.407). Ao contrário, Merleau-Ponty vê nos dispositivos teórico-antropológicos, disponibilizados principalmente pela psicologia e pela psicopatologia do seu tempo, um conjunto de teses que nos conduzem ao reexame das antinomias, um “[...] apelo à iniciativa filosófica para tornar pensável um fenômeno que não é mais matéria, mas que não é consciência ou espírito” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p.16). Além disso, o filósofo prefere considerar um desenvolvimento espontâneo da psicologia que converge com as exigências da fenomenologia. A ultrapassagem das antinomias filosóficas e metodológicas entre o subjetivo e o objetivo, entre o corpo e a consciência, entre o individual e o geral, entre o simples e o complexo dá-se espontaneamente na evolução da psicologia (MERLEAU-PONTY, 2001). Na psicologia, tomada enquanto ciência, de um modo ou de outro, reencontra-se o ser, de modo que não se deve recusar o recurso a ela sob o pretexto de que opera sob a influência de prejuízos ontológicos. Se há prejuízos, a própria ciência, em seu desenvolvimento, “em sua vagabundagem através do ser” (MERLEAU-PONTY, 1994, p.368), poderá recusá-los.

Ao filósofo sempre caberá, ademais, a possibilidade de radicalizar a autocrítica do psicólogo. É nesse sentido que, na introdução de *A estrutura do comportamento*, seu primeiro livro, Merleau-Ponty (2006 [1942], p.02) pergunta: “[...] uma vez feita a crítica da análise real e do pensamento causal, não há nada de fundado no naturalismo da ciência, nada que, ‘compreendido’ e transposto deva encontrar lugar em uma filosofia transcendental?”. E, após um exame crítico da noção de estrutura, tal como formulada no seio da psicologia da Gestalt, o autor escreve no último parágrafo do texto: “A ‘estrutura’ é a verdade filosófica do naturalismo e do realismo” (MERLEAU-PONTY, 2006 [1942], p.241). Nesse livro, a noção de estrutura serve de subsídio através do qual Merleau-Ponty revela, em meio a pesquisas que definem o organismo enquanto locus de acontecimentos físicos e fisiológicos, o surgimento do comportamento orientado para um mundo específico de cada espécie animal, e para o mundo cultural e humano, no caso do homem.

Além da psicologia da Gestalt, cuja relação com a fenomenologia husserliana já foi destacada, os trabalhos de Minkowski e de Binswanger também ocupam lugar de relevo nas formulações teóricas de Merleau-Ponty. E, assim, fica exposto ainda mais claramente um fato bastante curioso: Merleau-Ponty não fundamenta sua própria filosofia apenas na primeira geração de fenomenólogos, mas também na primeira geração de psicólogos e psiquiatras “fenomenólogos”. O filósofo estava interessado em despertar nossa relação orgânica com o mundo, relação essa que as análises reflexivas fazem desaparecer na medida em que a sustentam sobre atos de pensamento expresso. As descrições de Minkowski, por exemplo, acerca da vivência do espaço na esquizofrenia dão a Merleau-Ponty, justamente, instrumentos para que se reconheça o primado de nossas experiências expressivas face aos atos de significação do pensamento teórico e tético. Essa relação expressiva com o mundo não é, portanto, a relação entre um sujeito pensante e seu objeto de pensamento, mas entre um sujeito que é corpo e seu mundo enquanto horizonte inesgotável de atividade.

É importante lembrar aqui que tais análises concretas voltadas à nossa condição de seres encarnados enquadram-se em um movimento

filosófico muito preciso, a saber, o de despertar a filosofia para as relações do homem perceptivo e seu corpo, o que solicita, por sua vez, uma redefinição do mundo percebido e, finalmente, clama por um reexame da noção de sujeito (MERLEAU-PONTY, 2000b). Ou seja, a despeito daqueles que classificavam Merleau-Ponty como psicólogo, filósofo-psicólogo, ou “metafísico original”, em virtude de sua aproximação com as ciências humanas, é no campo da filosofia que se inserem suas preocupações fundamentais, bem como as suas principais contribuições.

Vale comentar que filosofias tais como a de Merleau-Ponty e a de Sartre, passaram a ser indicadas pelo termo existencialismo, cuja origem remonta à analítica existencial de Heidegger. A esta altura, já deve estar claro ao leitor que o termo em questão abarca pressupostos, intenções e conclusões filosóficas distintas no caso de cada autor. Contudo, de um modo ou de outro, essas filosofias ocupam-se das situações fundamentais que marcam a condição humana, demarcando um afastamento em relação às filosofias da consciência, do pensamento, da razão, que buscam interiorizar a realidade vivenciada pelo homem.

### A psicologia existencial-humanista

À guisa de conclusão, gostaríamos de mencionar as produções surgidas a partir de meados da década de 50 do século passado nos EUA, e que, em seu conjunto, caracterizam o que se denomina como psicologia existencial. Aqui temos a aproximação entre fenomenologia, existencialismo e humanismo. Segundo Sá (2007), essa aliança entre fenomenologia e existencialismo, de uma lado, e humanismo de outro, deve-se, sobretudo, a uma postura de oposição comum, e não a uma identidade de perspectivas. Os autores que se uniam sob a expressão “psicologia existencial-humanista” diziam constituir, no contexto norte-americano, uma “terceira força”, que se opunha à hegemonia da psicanálise e do behaviorismo (NYE, 2002). É assim que autores como Rollo May, A. Maslow, Carl Rogers e Gordon Allport figuram em obras dedicadas à psicologia existencial, mas, igualmente, constituem referências básicas em trabalhos que buscam caracterizar a psicologia humanista (BUYS, 2007; NYE, 2002; GREENING, 1975).

Ao colocar em evidência essa influência humanista, que não deve ser confundida com o movimento literário e filosófico nascido na Itália do século XIV e que caracteriza o período do renascimento, Roberto N. de Sá (2007, p.336) comenta: “O humanismo tem como principal matriz a filosofia romântica que exalta a contemplação estética, o intuicionismo afetivo e a superação, por fusão empática, da dicotomia entre sujeito e objeto”. Assim, entre outros fatores, agrega-se à exigência fenomenológica de retorno às coisas mesmas, ou seja, de descrição dos fenômenos tais como se apresentam, a exigência de abandono da linguagem técnica em favor de uma linguagem cotidiana. Destacamos o ponto de vista de Prado Jr. (1985), segundo o qual há, aqui, um grande risco de, esquivando-se da linguagem do saber, o psicólogo consagrar-se à linguagem da sabedoria, constituindo-se como um especialista em uma certa “arte de viver”. Como recorda o mesmo autor, “[...] a volta às coisas e a redução das teorias não impedia, por exemplo, a Fenomenologia [...] de construir sua linguagem própria e fortemente técnica” (PRADO JR., 1985, p.87). Com efeito, a presença desse elemento “neo-romântico” na psicologia existencial delineada nos EUA merece maiores explorações de cunho histórico e epistemológico.

De qualquer modo, esperamos ter mostrado que a aproximação entre a psicologia e a fenomenologia dá-se aquém da pergunta acerca da sua viabilidade. Desde o início do século XX ela de fato vem ocorrendo, sinalizando uma questão mais interessante: essa aproximação é produtiva? Na medida em que a fenomenologia apresenta-se como uma filosofia que

combate a dicotomia clássica entre sujeito e objeto, e, no tocante às ciências, critica as expressões do naturalismo e do determinismo no que se refere às investigações acerca da consciência, do ser-no-mundo, do homem em situação, a psicologia que nela busque fundamentos encontra circunscritos novos campos de dispersão teórica.

## Sobre o artigo

Recebido: 10/03/2018

Aceito: 01/04/2018

## Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia** (1971). Tradução A. Bosi e I. C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BARBARAS, R. **Introduction à une phénoménologie de la vie**. Paris: Vrin, 2008.
- BENOIST, J. **Autour de Husserl: l'ego et la raison**. Paris: Vrin, 1994.
- BINSWANGER, L. Analyse existentielle et psychothérapie. In: BINSWANGER, L. **Introduction a l'analyse existentielle**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1971a. p. 149-157.
- BINSWANGER, L. Introduction. In: BINSWANGER, L. **Introduction a l'analyse existentielle**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1971b. p.39-47.
- BINSWANGER, L. Importance et signification de l'analytique existentielle de Martin Heidegger pour l'accession de la psychiatrie a la comprehension d'elle-même. In: BINSWANGER, L. **Introduction a l'analyse existentielle**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1971c. p. 247-263.
- BINSWANGER, L. La rêve et l'existence. In: BINSWANGER, L. **Introduction a l'analyse existentielle**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1971d. p. 199-225.
- BORING, E. **A history of experimental psychology**. 2a. ed. New York: Appleton-Century-Crofts, 1950.
- BUYS, R. A psicologia humanista. In: JACÓ-VILELA, A. M.; FERREIRA, A.; PORTUGAL, F. (Orgs.). **História da psicologia: rumos e percursos**. Rio de Janeiro: Nau, 2007. p. 399-348.
- DASTUR, F. Heidegger. In: BELAVAL, Y. (Org.). **Histoire de la philosophie III, vol.1: le XIX<sup>e</sup> siècle; le XX<sup>e</sup> siècle**. Paris: Gallimard, 1974. p. 608-630.
- GREENING, T. (Org.). **Psicologia existencial-humanista**. Tradução E. Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- GURWITSCH, A. Quelques aspects et quelques développements de la psychologie de la forme. In: GURWITSCH, A. **Esquisse de la phénoménologie constitutive** (1936). Paris: Vrin, 2002. p. 257-312.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo** (1927). Tradução F. Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP; Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, M. **Seminários de Zollikon** (1987). Tradução G. Arnhold e M. F. Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001.
- HUSSERL, E. **Idées directrices pour une phénoménologie** (1913). Tradução P. Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950.
- HUSSERL, E. **Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie**. Tradução G. Peiffer e E. Lévinas. Paris: Vrin, 2001.
- LOPARIC, Z. Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo? **Natureza Humana**, 4, p. 383-413, 2002.
- MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, M. **La structure du comportement** (1942). Paris: PUF, 1967.
- MERLEAU-PONTY, M. **La nature: Cours du Collège de France: Notes, suivi des résumés de cours correspondants**. Paris: Éditions du Seuil, 1994.

- MERLEAU-PONTY, M. La philosophie de l'existence. In: MERLEAU-PONTY, M. **Parcours deux: 1951-1961**. Lagrasse: Verdier, 2000a. p.247-266.
- MERLEAU-PONTY, M. Titres et travaux. Projet d'enseignement. In: MERLEAU-PONTY, M. **Parcours deux: 1951-1961**. Lagrasse: Verdier, 2000b. p.09-35.
- MERLEAU-PONTY, M. Les sciences de l'homme et la phénoménologie. In: MERLEAU-PONTY, M. **Psychologie et pédagogie de l'enfant: cours de Sorbonne 1949-1952**. Lagrasse: Verdier, 2001. pp.397-464.
- MICHELAZZO, J. **Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real**. São Paulo: Annablume, 1999.
- MINKOWSKI, E. **Le temps vécu: études phénoménologiques et psychopathologiques** (1933). Paris: Quadrige/PUF, 1995.
- NYE, R. **Três psicologias: idéias de Freud, Skinner e Rogers**. Tradução R. B. Taylor. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2002.
- PRADO JR., B. O neopsicologismo humanista. In: PRADO JR., B. **Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise**. São Paulo: Max Limonad, 1985, p.86-95.
- PRADO JR., B. As aventuras da analítica. **Jornal de Resenhas**, 7, p. 12-14, 2009.
- PUCCIANI, O. Jean-Paul Sartre. In: BELAVAL, Y.(Org.). **Histoire de la philosophie III, vol.2: le XX<sup>e</sup> siècle; la philosophie en Orient**. Paris: Gallimard, 1974. p.641-691.
- SÁ, R. As influências da fenomenologia e do existencialismo na Psicologia. In: JACÓ-VILELA, A. M.; FERREIRA, A.; PORTUGAL, F. (Orgs.). **História da psicologia: rumos e percursos**. Rio de Janeiro: Nau, 2007. p.319-338.
- SAINT AUBERT, E. **Le scénario cartésien: recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty**. Paris: Vrin, 2005.
- SARTRE, J-P. **Esquisse d'une théorie des émotions** (1938). Paris: Hermann, 1995.