

FIGURAS DA INTERSUBJETIVIDADE NA CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA: DIMENSÕES DA ALTERIDADE

NELSON ERNESTO COELHO JUNIOR

Psicanalista; Doutor em Psicologia Clínica (PUC-SP); Professor do Instituto de Psicologia da USP.

LUÍS CLÁUDIO FIGUEIREDO

Psicanalista; Doutor em Psicologia (USP); Professor do Instituto de Psicologia da USP e do Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica da PUC-SP.

Resumo: Este artigo apresenta uma nova caracterização do conceito e da experiência da intersubjetividade a partir de quatro matrizes que consideramos como figuras organizadoras e elucidativas de diferentes dimensões da alteridade. As quatro matrizes são apresentadas a partir de referências centrais a seus patronos na filosofia, na psicologia e na psicanálise: 1- intersubjetividade *trans-subjetiva* (Scheler, Heidegger, Merleau-Ponty); 2- intersubjetividade *traumática* (Lévinas); 3- intersubjetividade *interpessoal* (G. H. Mead); “intersubjetividade” *intrapsíquica* (Freud, Klein, Fairbairn, Winnicott). Entende-se que as matrizes intersubjetivas indicam dimensões de alteridade que nunca ocupam de forma pura e exclusiva o campo das experiências humanas. As quatro matrizes propostas precisam ser concebidas como elementos simultâneos nos diferentes processos de constituição e elaboração subjetivas.

Palavras-chave: intersubjetividade; alteridade; filosofia; psicanálise; psicologia.

PATTERNS OF INTERSUBJECTIVITY IN THE CONSTITUTION OF SUBJECTIVITY: DIMENSIONS OF OTHERNESS

Abstract: This article presents a new characterization of the concept and experience of intersubjectivity based on four matrices that we see as organizing and elucidating forms of different dimensions of otherness. The four matrices are described through key references to their proponents in the fields of philosophy, psychology and psychoanalysis: (1) *trans-subjective* intersubjectivity (Scheler, Heidegger, Merleau-Ponty); (2) *traumatic* intersubjectivity (Levinas); (3) *interpersonal* intersubjectivity (Mead); and (4) *intrapsychic* intersubjectivity (Freud, Klein, Fairbairn, Winnicott).

These intersubjective dimensions are understood as indicating dimensions of otherness that never occupy the field of human experience in a pure, exclusive form. The four matrices proposed need to be seen as simultaneous elements in the different processes of the constitution and development of subjectivity.

Keywords: intersubjectivity; otherness; philosophy; psychoanalysis; psychology.

Introdução

O outro, o “não-eu”, pode ser considerado uma aquisição recente das teorias psicológicas sobre a constituição da subjetividade. Com isso, é também recente uma discussão mais consistente e sistemática sobre a intersubjetividade e suas vicissitudes nas diferentes dimensões da pesquisa e das práticas psicológicas. Salvo algumas exceções, não resta dúvida que as teorias psicológicas são em grande medida herdeiras da tradição moderna e, mais especificamente, da tradição cartesiana e solipsista. No entanto, o campo das psicologias confronta-se, cada vez mais, com as exigências éticas colocadas pela necessidade de reconhecimento da alteridade como elemento constitutivo das subjetividades singulares. Trata-se, em última análise, de como as dívidas para com os outros, contraídas na constituição do *self*, podem ser enfrentadas e assumidas por cada indivíduo. Além de sua implicação ética, é uma questão importante no campo da saúde mental.

Não são poucas as teorias, das sócio-construtivistas às psicanalíticas, que têm voltado sua atenção à importância do reconhecimento da alteridade nos processos de constituição do *self*, valorizando em seus estudos a pesquisa sobre as formas intersubjetivas de comunicação¹.

É evidente que essa situação contemporânea opõe-se a grande parte da tradição filosófica moderna, que concebe o *Eu* como uma unidade auto-constituída, independente da existência de um *Outro* e de outros singulares e diferenciados. Opõe-se também à clássica oposição sujeito/objeto, marca epistemológica do pensamento moderno, que fez com que a noção de intersubjetividade fosse recusada e considerada sem interesse, principalmente para teorias, como as psicológicas, que pretendiam ser ciência.

Será, considerando-se a vertente filosófica europeia, com a filosofia fenomenológica, que trouxe ao primeiro plano o estudo do conceito e da experiência da intersubjetividade, que esse panorama determinado pelo pensamento moderno começa a sofrer abalos. Edmund Husserl (1929/1969), em seu pioneirismo, desenvolveu argumentações centrais quanto à fundamental importância da experiência intersubjetiva para toda e qualquer forma de conhecimento de si e do outro e, ao longo de sua obra, suas concepções foram se alterando e refinando, trazendo cada vez mais e melhores contribuições ao tema da intersubjetividade. Já os trabalhos de seus discípulos e sucessores, Scheler, Heidegger, Merleau-Ponty e Lévinas, fizeram da filosofia fenomenológica uma referência central para os interessados em estudar a intersubjetividade em suas diversas dimensões. Em certa medida, estes filósofos se diferenciaram de Husserl, mas sempre na forma de levar mais adiante algumas intuições husserianas.

De outro lado do Atlântico, mas com repercussões menos profundas e amplas, ao menos no início, os trabalhos de George Herbert Mead nos EUA, desde o começo do século até a década de 30, também marcaram uma reviravolta filosófica com sérias conseqüências para a sociologia e para a psicologia. Também ele – inscrito na tradição funcionalista e behaviorista americana – construiu uma nova concepção de eu e do mim (*self*) totalmente fundamentada na pressuposição do caráter social e intersubjetivo dos gestos e comportamentos do sujeito dirigidos a outros sujeitos, e dos significados que os indivíduos implicados nessa trama social produzem para o mundo, para a própria vida e a própria pessoa, incluindo aí o campo de sua “vida mental”, o de sua consciência do mundo e de si.

A partir tanto da tradição fenomenológica, quanto também do chamado behaviorismo social (ou interacionismo simbólico, como o denominou Herbert Blumer, discípulo de Mead), não parece haver dúvida de que existe na formação do *self* um *Outro* – um “*self* generalizado” –, e outros – *selves* diferenciados –, em suas existências concretas, e eventualmente em sua radical alteridade. Diga-se de passagem que a proximidade entre as elaborações fenomenológicas e as de G.H. Mead

são evidentes e justificam, por exemplo, que uma coletânea editada por Thomas Luckmann – *Phenomenology and Sociology* – inicie com a reprodução de um texto de Mead de 1910 (*What social objects must psychology presuppose?*). Atente-se para a data. Nessa ocasião Husserl não havia ainda produzido e publicado nada sobre a intersubjetividade, mantendo-se, ao contrário, bem próximo ao cartesianismo e ao kantismo. É igualmente notável que Berger e Luckman (1968), no clássico *The Social Construction of Reality*, tenham organizado seu pensamento em torno de autores como Husserl e Alfred Schutz, pelo lado da sociologia fenomenológica, e G.H. Mead, pelo lado de uma psicologia social, para tratar da sociedade como uma realidade subjetiva.

Mas pode-se, de fato, perceber o que o outro *self* sente, o que ele percebe? De alguma forma supomos que sim, afinal as práticas em psicologia apóiam-se em elementos da percepção e, ainda mais, da mútua percepção. Possivelmente grande parte das comunicações dependem de um sofisticado interjogo entre as percepções dos participantes do processo terapêutico. Teorias da percepção e também da comunicação definem e procuram dar inteligibilidade a diferentes formas de comunicação. Há comunicações pré-verbais, infraverbais, pré-representacionais, corporais e talvez até pulsionais, além, é evidente, das comunicações propriamente verbais. Há percepções conscientes, pré-conscientes e, quem sabe, talvez até inconscientes. Por que não? Muitas vezes transmitimos o que nem sabemos que havíamos percebido, e também reconhecemos sensações e sentimentos para os quais não encontramos origem segura. Reconhecemos sentimentos próprios. Mas serão nossos ou do outro? Nessas horas é inevitável cairmos às vezes em uma discreta nostalgia que nos faz pensar se não era mais simples aquele tempo em que a moda filosófico-científica impunha uma segura distância entre eu e não-eu, entre sujeito e objeto. Se um outro pudesse ser concebível, o seria apenas por analogia ao que somos. Afinal, só era possível conceber um conhecimento a partir do que se passava em uma consciência, e toda comunicação precisava ser pensada em termos de uma comunicação entre um ego e outro ego, e o ego do outro era pensado à imagem e semelhança do meu.

Como pano de fundo, ouvimos as vozes organizadoras de uma teoria da técnica psicanalítica perguntando se de fato ouve uma passagem de uma “*one person psychology*”, para uma “*two person psychology*”, ou até quem sabe, para uma “*three person psychology*”². Mas afinal, somos obrigados a reconhecer que o estudo do surgimento das relações entre um *Eu* e um *Outro* é uma das marcas principais do pensamento contemporâneo em filosofia, em psicologia, psicanálise e mesmo em etologia.

Em alguns estudos etológicos recentes³ têm sido distinguidos ao menos três significados para a noção de intersubjetividade, que com maior ou menor evidência parecem remeter às indicações originais das fenomenologias de Husserl e Scheler, embora nem sempre autores como Braten (1998) os indiquem. O primeiro significado, mais clássico, presente por exemplo na tradição da filosofia existencialista de Martin Buber e Gabriel Marcel, revelaria o sentido de comunhão interpessoal entre sujeitos que mutuamente estão sintonizadas em seus estados emocionais e em suas respectivas expressões. O segundo significado, reconhecível em estudos como os de Habermas (1970), compreende a intersubjetividade como aquela que define a atenção conjunta a objetos de referência em um domínio compartilhado de conversação lingüística ou extra-lingüística. Como terceiro significado indica-se a capacidade de estabelecer-se inferências sobre intenções, crenças e sentimentos de outros, que envolveriam a simulação ou capacidade de “leitura” de estados mentais e processos de outros sujeitos, que de alguma forma nos remeteria ao clássico conceito de *Einfühlung* (empatia). Além desses significados, a noção de intersubjetividade costuma ser definida, em termos psicológicos, como sendo a situação na qual, por suas mútuas relações, numerosos (ou apenas dois) sujeitos formam uma sociedade ou comunidade ou um campo comum e podem dizer: nós⁴. Pode ser definida também como sendo o que é vivido simultaneamente por várias mentes, surgindo então a denominação “experiência intersubjetiva”.

Consideramos que para a filosofia moderna (assim como para a nascente psicologia) colocou-se, a partir de Descartes, uma distância irreconciliável entre eu e outro, ou entre consciência e mundo. Com isso, instalou-se a necessidade da postulação do “problema da

intersubjetividade”, ou seja, como estabelecer “pontes” entre os pólos, como estabelecer “comunicação” entre os pólos eu-outro, consciência-mundo. Desse contexto emerge um problema epistemológico: como é possível conhecer o outro, uma outra consciência?

Houve, como já se antecipou, no início do século XX, uma primeira tentativa de superação da dualidade eu-outro, e também sujeito-objeto, através da concepção husserliana de uma consciência intencional. Parte-se do reconhecimento do “abismo” entre eu e outro, e busca-se uma superação do solipsismo. Mas, é preciso admitir, mantém-se a afirmativa (ao menos no *primeiro Husserl*), de que só posso conhecer o outro de forma mediada, ou seja por meio de minha consciência, que já não é mais uma consciência em si, fechada em si mesma, mas sim uma consciência que é sempre consciência-de-algo, aberta ao mundo, ao outros – *consciência intencional*. Mas o *Eu*, e também a consciência, continuam a ter prevalência na tarefa de conhecimento, sobre o mundo, sobre outros eus.

Mas se Husserl já introduzia uma perspectiva de superação da distância entre sujeito e objeto – ainda se mantendo em uma tradição cartesiana de auto-centramento do eu em si mesmo e na própria consciência –, cabia a George H. Mead, do outro lado do Oceano, fazer justamente a crítica a essa suposta precedência do mundo próprio da consciência e a crítica ao método introspectivo, que de uma certa maneira não destruía, mas relativizava o alcance do método fenomenológico husserliano. Para Mead, a consciência vem sempre depois – depois de uma interação com os *outros significativos* e com o *outro generalizado*, o do mundo dos significados compartilhados e dos papéis sociais articulados na forma de um sistema e que regulam as ações em uma sociedade. É a partir desse outro generalizado que uma identidade do Eu pode se construir e estabilizar.

Cabe também considerar que com Husserl, e principalmente com Merleau-Ponty, emerge da tradição fenomenológica, e sem nenhum aporte aparente do que se propunha nos EUA, uma segunda possibilidade de solução para o problema epistemológico: conceber a intersubjetividade como constituída a partir de experiências de

compartilhamento da realidade, de buscas de “união”, onde antes se reconhecia a separação. Aqui ganham relevo as noções de corpo vivido, percepção e co-construção da realidade, com um claro afastamento da tradição estabelecida pelas filosofias representacionais, ou filosofias da consciência. Instala-se, assim, o plano das intersubjetividades interpessoais também em território europeu, que vão mesmo além do que fora elaborado por Mead e seus discípulos.

É preciso destacar ainda os caminhos filosóficos que valorizam as modalidades pré-subjetivas de existência, a esfera inaugural, o plano da indiferenciação original, a intersubjetividade trans-subjetiva. Aqui já não se coloca o problema epistemológico de se é ou não possível conhecer um outro. *A intersubjetividade passa a ser vista como um falso problema*. Situam-se nesse nível a concepção de um campo primordial da experiência em Max Scheler e o *Dasein* heideggeriano, como também a proposição da intercorporeidade apoiada na noção de *carne* em Merleau-Ponty. Nesse plano de investigação da experiência primordial, de modalidades pré-subjetivas de existência, não parece caber uma noção usual de intersubjetividade, claramente tributária de uma tradição filosófica que parte da primazia do sujeito – do sujeito soberano da razão, marca central das filosofias modernas. Mesmo a tradição interacionista criada por Mead em certo sentido não dá conta dessa condição. O interacionismo do behaviorismo social, embora chegue à noção de *outro generalizado*, parte sempre de uma interação concreta entre organismos e “sujeitos” já diferenciados, já organizados e funcionando em um plano individual ou inter-individual. A essa intersubjetividade caberia realmente o conceito de intersubjetividade interpessoal. Já os europeus que haviam partido de Husserl apontam para outras dimensões da intersubjetividade, como a que estamos caracterizando como a dimensão trans-subjetiva.

Será com Emmanuel Lévinas, também discípulo de Husserl, que poderemos acompanhar a reinstalação de uma certa “distância” entre eu e outro, e com isso mais uma dimensão da intersubjetividade vem à luz. Emerge com toda potência a questão ética: o outro – o outro concreto e singular – precede o eu e exige trabalho e esforço, e onde há trabalho e esforço há inadequação, dor e sofrimento. Não é à toa que

se chama “trabalho de parto” às dores das contrações que marcam a emergência de um outro no e do corpo feminino que o contém e já não pode mais contê-lo. A intersubjetividade é colocada em questão a partir do que se considera as ilusões do plano das intersubjetividades interpessoais. Não há plena adaptabilidade entre eu e outro. O outro não só me precede, sempre me excede. Instala-se assim um plano de intersubjetividade traumática.

Poderíamos ainda mencionar uma quarta dimensão, resultado de contribuições fundamentalmente psicanalíticas, que incluiria o estudo das experiências “intersubjetivas” estabelecidas no “interior” das subjetividades, ou seja, uma intersubjetividade intrapsíquica. É a dimensão explorada desde Freud e sua segunda tópica – Id, Ego e Superego – e, mais ainda, na teorização da psicanálise inglesa, a partir dos trabalhos de Klein, Fairbairn e Winnicott, com suas teorias sobre os objetos internos, as cisões e dissociações do Eu.

Em recente artigo, o psicanalista francês André Green, insatisfeito com o equívoco das oposições simplificadas no campo das investigações sobre a constituição subjetiva (como por exemplo a oposição limitada e limitante entre aspectos intersubjetivos e intrapsíquicos), apontou com razão que “é na imbricação dos *mundos internos* dos dois parceiros do par analítico que a intersubjetividade ganha substância” (2000, p. 2). Por meio de sólida argumentação, Green procura mostrar que a ênfase contemporânea em aspectos intersubjetivos da prática analítica não deve fazer com que percamos de vista que é só através de uma tensa dinâmica entre aspectos intrapsíquicos e intersubjetivos que a especificidade do trabalho analítico pode se manter.

Gostaríamos de acrescentar que, além do equívoco das oposições simplificadas, é preciso também reconhecer que as dimensões intersubjetivas sinalizam pólos que nunca são ocupados de forma pura e exclusiva. As quatro dimensões que propomos devem ser pensadas como convivendo simultaneamente nos diferentes processos de constituição subjetiva. As relações entre essas dimensões parecem seguir uma lógica da suplementariedade (Derrida, 1967), tema a que retornaremos adiante.

Este artigo pretende, portanto, apresentar uma nova caracterização do conceito e da experiência da intersubjetividade a partir de quatro matrizes que consideramos como figuras organizadoras e elucidativas de diferentes dimensões da alteridade e, portanto, diferentes dimensões intersubjetivas do *self*. A seguir apresentaremos as quatro matrizes e suas formas de aparição na filosofia e na psicologia.

As quatro matrizes intersubjetivas e seus patronos

1. A intersubjetividade *trans-subjetiva*: M. Scheler, M. Heidegger e M. Merleau-Ponty

Essa primeira matriz intersubjetiva procura referir-se ao campo de uma realidade primordial e “materna”, concebida como continente, e em certa medida como um “continente engolfante” (anterior à separação entre externo e interno) com relação à experiência subjetiva. É a experiência de um solo de acolhimento e sustentação, em que a alteridade emerge como constituinte das experiências subjetivas, mas não por oposição e confronto, e sim por seu caráter de inclusão primordial. Trata-se, é evidente, de uma modalidade pré-subjetiva de existência.

O filósofo Max Scheler (1923/1971) toma como ponto de partida para suas investigações sobre a possibilidade do conhecimento do outro o questionamento à crença de que devemos partir do *cogito*, ou seja, de que a consciência deva ser, antes de tudo, consciência de si. Como afirma Merleau-Ponty, “ele parte explicitamente da *indiferenciação* total entre eu e o outro” (1988, p. 42). Ou ainda, “para Max Scheler, a consciência é inseparável de sua expressão (em consequência do conjunto cultural de seu meio) e não há diferença radical entre consciência de si e consciência do outro” (p. 43).

Scheler (1923/1971) propõe que a primeira coisa que percebemos de fato ao nosso redor são *expressões*, o que não contraria a perspectiva de Mead, vinda de Wundt e Darwin, que no entanto não vai tão longe na postulação do caráter gestáltico da experiência expressiva. Um bebê é primeiro sensível à expressões de corpos vivos ao seu redor em uma experiência que precisaria ser reconhecida como pré-pessoal. Só mais tarde o bebê seria capaz de perceber objetos particulares não animados e, assim, distinguir sua experiência de si da experiência que pode

ter de um outro. Nesse sentido, não seriam os corpos ou os egos que percebemos inicialmente, mas sim totalidades indivisas que, segundo Scheler, seriam captadas intuitivamente, em uma plena indistinção entre o que seria da esfera subjetiva e o que seria da esfera objetiva. Se para Scheler nós não podemos conhecer o outro por seu corpo ou sua consciência, poderemos conhecê-lo e reconhecê-lo por meio de suas expressões manifestas, que nos fazem *um com ele*, em um campo inaugural de indiferenciação primitiva.

Já Heidegger (1927/1962), em sua formulação de uma analítica existencial, tal qual proposta em *Ser e tempo*, refere-se a uma compreensão prévia do ser, que caracterizaria uma prévia compreensão do mundo em que somos lançados sem escolha, e que é sempre constitutiva de nossas diferentes experiências subjetivas e de nossas possibilidades de interpretação dos entes que nos vêm ao encontro. Para Heidegger, nesse plano não há uma escolha, somos lançados, estamos jogados nessa forma de compreensão implícita que acaba por nos constituir no contexto de uma tradição, e onde vivemos sob a tutela do impessoal, *das Man*. É um campo de possibilidades que cria e delimita as condições de nossa experiência e o horizonte de nossos atos. Uma certa alteridade é presença constitutiva das subjetividades na medida em que a tradição que nos precede e nos envolve deva ser compreendida como aquilo que não sendo eu faz com que eu possa vir a ser o que sou; ou seja, para Heidegger, um ser-aí, um *Dasein* e um *Mit-sein* (ser-com). Nos textos posteriores a *Ser e tempo* será a dimensão do *Logos*, da linguagem, que portará a marca deste transubjetivo primordial e constituinte da possibilidades de existir, de escutar, de falar.

Em seu último e inacabado livro, *O visível e o invisível* (1964), Merleau-Ponty procura apresentar sua concepção sobre a origem das relações intersubjetivas, do contato do corpo com o mundo, e com o corpo de outros. Nesse livro afirmam-se as bases de sua *ontologia do ser bruto*, que toma a porosidade corpórea e a esfera da reversibilidade sensível como um solo primeiro. Merleau-Ponty procura descrever um plano de experiências, que é o da *quase* indiferenciação, como se no plano do sensível, da mais radical relação intercorpórea, as particularidades que

geram as diferenças *quase* fossem abolidas e nós tivéssemos então que reconhecer que no princípio só há a unidade. Mas, como ele lembra, se não há coincidência absoluta, se não há simultaneidade total ou reversibilidade “instantânea”, isso não deve ser entendido como um fracasso. A distância e, portanto, o nível das singularidades, é próprio do corpo vivido em sua relação com o mundo e com outros corpos. Deve-se, no entanto, reconhecer as “dobradiças” que compõem esse plano de base, que não é mais, definitivamente, a situação dividida, separada, das dicotomias eu-outro, sujeito-objeto.

A noção de *carne* (*flesh*) [*chair*], uma das noções privilegiadas por Merleau-Ponty (1964) em seu último livro, é de fundamental importância para que seja possível apreender a real dimensão de sua concepção de intercorporeidade: “uma *coisa geral*, a meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a idéia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua” (p. 184).

Parece-nos que essa noção de *carne* fornece a Merleau-Ponty o “estofo” comum para que seja possível falar em intercorporeidade. A noção de *carne*, melhor que qualquer outra por sua radicalidade, traz em si a mútua constituição das polaridades em um campo existencial, que é aquele da permanente reversibilidade possível entre um corpo que toca outro corpo e é por ele tocado. Merleau-Ponty não supõe um mundo onde distâncias não existem. Não há a defesa de uma pura indiferenciação que nos remeteria à concepção da grande unidade originária, na forma do uno primordial, de onde tudo nasce e para onde tudo volta. Se ver é tocar à distância, se busco com meu corpo tocar e ser tocado, é porque a distância existe, a diferença é um fato. No entanto, o que pode tornar o ver e o tocar significativos e carregados de sentidos é a simultaneidade de diferenciação e indiferenciação, esta como presença do mesmo “elemento” (*carne*) no corpo e no mundo (Coelho Junior, 2000, p. 24). Merleau-Ponty (1964) sugere que “em vez de rivalizar com a espessura do mundo, a de meu corpo é, ao contrário, o único meio que possuo para chegar ao âmago das coisas, fazendo-me mundo e fazendo-as ‘carne’” (p. 178).

Cada uma dessas diferentes concepções de Scheler, Heidegger e Merleau-Ponty apontam para uma matriz intersubjetiva que concebe a alteridade como inaugural e anterior, como um *solo trans-subjetivo*, anterior inclusive à possibilidade instituída de um *eu* que venha a se opor ou a se relacionar com um *outro*.

2. A intersubjetividade *traumática*: E. Lévinas

Com o filósofo lituano, radicado na França, Emmanuel Lévinas podemos entrar em contato com a segunda matriz, a da intersubjetividade traumática. Há nessa matriz a constante referência à irrupção da alteridade, ou melhor, a da alteridade como irrupção e acontecimento traumatizante. Para Lévinas, o outro concreto e singular me precede e me traumatiza, e com isso me constitui. A cada momento de emergência do outro, algo não poderá ser simplesmente assimilável ao campo do já sabido e já disponível para o uso e o controle. O outro é de fato concebido como uma radical alteridade, que não deve ser concebido nem abordado a partir de uma experiência que se caracterize como uma assimilação daquilo que a princípio já se oferece como assimilável. Uma relação intersubjetiva para Lévinas (1974) implica, necessariamente, em um certo deslocamento, em uma certa cisão ou modificação na experiência subjetiva, seja em sua constituição primeira, seja em subjetividades já constituídas, mas em processo de reconstituição, como ocorre, por exemplo, em uma psicanálise. Haveria, para Lévinas, em cada processo de subjetivação a experiência inalienável de uma *passividade radical*, que seria a condição subjetivante básica. Concebe-se a experiência subjetiva como abertura permanente e inevitável ao outro, em sua alteridade, que sempre ultrapassará, por princípio, “a nossa possibilidade de recepção, acolhimento e compreensão e, que no entanto, como expressão do sofrimento, nos exige alguma resposta” (Figueiredo, 2003, p. 2). Assim, para Lévinas, as experiências de subjetivação não deveriam ser apenas processos em que se “engorda” com os alimentos assimiláveis vindos do outro. Deveriam também e, principalmente, caracterizar-se como convivências e transformações (e transformações requerem e implicam trabalho e, lembremos,

em italiano *travaglio* é dor) diante daquilo que a princípio tende-se a excluir. Aquilo que se ignora ou se rejeita e que se rechaça é justamente o que difere de mim e poderia me fazer outro. Uma experiência de subjetivação que seja só assimilar o semelhante acaba por tornar-se o permanente exercício da mesmice, da identidade como recusa à alteridade e a própria experiência intersubjetiva se perderia com o império do mesmo que se repete.

A forma de subjetivação que reconhece a alteridade, que foge da adequação, adaptação e perfeito encaixe entre *eu* e *outro*, que reconhece que algo do outro excede sempre a mim, será por sua vez sempre traumática. Trauma e excesso que pedem, que exigem, trabalho (e *travaglio*) por parte do sujeito. Deste modo, o contato com o outro passa pelo inevitável impacto da não adaptação plena, da impossibilidade de adequação. De uma certa forma, a experiência traumática do outro é o contraponto necessário à experiência trans-subjetiva de que falamos no item anterior para que de fato se constitua um campo de intersubjetividade.

Nas teorizações psicanalíticas de S. Freud, S. Ferenczi e J. Laplanche encontraremos remissões mais ou menos explícitas a esta intersubjetividade traumática, concebida a partir da idéia de que o outro me imporá a sua sexualidade como um forte impacto, não passível de assimilação e incorporação simbólica. A sexualidade inconsciente do outro aparece, assim, como simultaneamente constitutiva e traumática. Essa forma de conceber as experiências inaugurais de subjetivação abrirá caminho, em diferentes teorias psicanalíticas, para a compreensão da origem de angústias de separação e individuação, que por sua vez envolvem em sua particular forma de convivência subjetiva com a alteridade experiências de perda, do abandono e da castração.

A alteridade, nessa dimensão, é traumática porque produz fraturas e exige trabalho em processos permanentes de inadaptação entre eu e outro.

3. A intersubjetividade *interpessoal*: pragmatismo social e interacionismo simbólico

Como já foi antecipado, é preciso reconhecer também o campo das relações construídas nas interações entre organismos e sujeitos individuais, o campo da intersubjetividade interpessoal. É o campo em que *gestos* dirigidos a outros – atos parciais que os outros devem receber e a que devem responder, sendo o *gesto* uma ação incompleta que os outros completam e cujo sentido só se constrói e define na própria interação – estão na base do que vem a se constituir como significado compartilhado, como mente (consciência) e como *self* (Faar, 1980). Ninguém pode ter acesso a si e à sua consciência, mais ainda, ninguém pode se dotar de um *mim* e de uma consciência senão pela mediação do outro e de suas respostas. É clara uma ressonância hegeliana nas formulações de Mead que se desenvolvem a partir de uma lógica dialética que muito deve à *Fenomenologia do espírito* de Hegel, embora sua filiação assumida seja aos funcionalistas americanos⁵.

Inscrevem-se nessa tradição filosófica os estudos psicológicos e psicanalíticos das interações precoces entre bebê e mundo adulto, o que inclui as vicissitudes destes processos interativos. O mundo adulto, porém, não comparece como o mundo da cultura, como o Outro trans-subjetivo, mas é sempre personificado por uma pessoa, como a mãe em interação concreta e individualizada com seu bebê. Mais amplamente e indo além destes estudos do desenvolvimento social precoce, podemos afirmar que a influência funcionalista e interacionista está muito presente em todo o pensamento psicanalítico americano da *interaccional* ou *relational psychoanalysis*.

De outro lado, mas de forma compreensível para quem é capaz de detectar os ecos hegelianos na obra de Mead, uma certa presença de Hegel e de sua dialética acaba sendo também detectável entre todos os estudiosos da intersubjetividade interpessoal. Aliás, mesmo em alguns autores psicanalíticos americanos que enfatizam a dimensão da intersubjetividade trans-subjetiva, como Thomas Ogden (1994), como está evidente em seu conceito de “terceiro analítico”, a presença de Hegel pode ser facilmente assinalada e talvez decorra de uma certa presença difusa de Hegel no pensamento acerca da natureza intersubjetiva do *self* nos EUA.

4. A “intersubjetividade” *intrapsíquica*: S. Freud, M. Klein, W.D. Fairbairn e D.Winnicott

Esta dimensão intersubjetiva refere-se, fundamentalmente, ao plano das instâncias do psiquismo (Id, Ego e Superego), ao dos objetos internos e, de modo geral, ao que em psicanálise denomina-se como o modo *object-relating* de funcionamento psíquico. Ou seja, na teorização psicanalítica é possível conceber uma dimensão da experiência intersubjetiva em que a presença de objetos (no caso, outros sujeitos, ou ao menos partes deles) não precisa se dar efetivamente na realidade externa para que tenha efeito e produza conseqüências em termos psíquicos. Encontram-se nessa matriz os fundamentos para a compreensão das grandes cisões (como, por exemplo, aquelas entre corpo e mente, razão e paixão, vontade e impulso) e também as personificações das forças ou faculdades psíquicas. Nessa dimensão, bastante trabalhada nas obras de Melanie Klein, Fairbairn e Winnicott, a experiência intersubjetiva comparece através de uma intrincada rede de relações com objetos, vivida no plano intrapsíquico. Embora esses objetos “internos” possam ter tido, em algum momento da vida do sujeito, seu correlato “externo”, real (no sentido empírico), não é a partir dessas possíveis referências externas que sua efetividade se verifica, já que, como objetos internos, passam a observar leis e funcionamentos peculiares e desconhecidos no mundo externo. Para que essa concepção faça algum sentido, e que não desmorone diante da argumentação de que essas presenças da alteridade já não são mais a real presença de um outro, mas sim parte integrante daquilo que se denomina sujeito, é preciso lembrar a postulação freudiana de um psiquismo que não se configura como uma unidade, a partir do primado da consciência, mas sim como uma multiplicidade, a partir do primado do inconsciente e da constante presença do conflito psíquico. É preciso também lembrar a importância heurística, em termos psicanalíticos, das noções de identificação, incorporação (Freud) e introjeção (Ferenczi). Vale dizer que, em termos psicanalíticos, as formas de presença do outro indicadas nos processos de identificação, incorporação e introjeção, não são “sentidas simplesmente como fantasias mas, ao contrário, sentidas como imagem de uma realidade concreta sobre quem e o que se é, quem e o que são os objetos, o que podem nos fazer e o que lhes podemos fazer” (Caper, 2002, p. 149).

Deve-se a Melanie Klein a criação do termo “objeto interno”, que para ela referia-se a uma experiência subjetiva inconsciente, vivida pela criança, como uma multidão de seres que com todas suas atividades, amigáveis e hostis, aloja-se dentro do corpo da pessoa. Klein diferenciava essa forma de experiência psíquica de outra menos primitiva, relacionada à instância superegógica, que pode ser descrita como a presença das vozes dos pais dentro da mente. Portanto, para Klein, há uma experiência muito primitiva, em termos psíquicos, em que “as percepções do mundo externo recebidas nesse nível do inconsciente tendem a se tornar tão saturadas por essas fantasias concretas, instintivas, que parecem indistinguíveis delas”(Caper, 2002, p. 148).

Já o psicanalista escocês W.R. Fairbairn parte da idéia de que o bebê sofre inicialmente de uma separação não-natural com os objetos externos (a mãe), já que depende de um objeto que está física e emocionalmente ausente a maior parte do tempo. Esse sofrimento faria com que o bebê buscasse estabelecer objetos internos dentro de si que agem como substitutos e soluções para relacionamentos não-satisfatórios com objetos externos reais (Fairbairn, 1952, p. 40) e que podem aí e nesta condição ser “controlados”. De uma forma geral, podemos afirmar que nessa matriz de intersubjetividade intrapsíquica estamos em contato com uma peculiar experiência com a alteridade, em que o outro comparece como uma presença-ausente.

Considerações finais

Para concluir, gostaríamos de reafirmar que as matrizes intersubjetivas indicam dimensões de alteridade que nunca ocupam de forma pura e exclusiva o campo das experiências humanas. As quatro matrizes que propomos devem ser concebidas como trilhas simultâneas nos diferentes processos de constituição e elaboração subjetivas. As relações entre essas matrizes segue o que o filósofo francês J. Derrida (1967) denominou de uma lógica da suplementariedade, ou seja, cada dimensão é sempre um apelo de suplemento endereçado ao outro, assim como cada dimensão procura no outro a suplência de suas fraquezas ou o controle suplementar de seus excessos. A título de exemplificação,

assinalaremos a seguir, em linhas muito gerais, alguns vínculos que se podem entrever entre as matrizes.

Talvez a matriz mais fácil de ser concebida seja a da intersubjetividade interpessoal, pois é neste nível que o conceito de “intersubjetividade” parece operar de forma mais evidente. No entanto, é fácil perceber como o interpessoal nos remete e nos obriga a pensar em uma intersubjetividade intrapsíquica, pois um *self* constitui-se introjetando papéis complementares, vale dizer, é o resultado de processos de internalização (na socialização primária e na secundária) que colocam os outros significativos na condição do que poderia ser concebido em termos de instâncias e “objetos internos”. De outro lado, quando, por abstração, forma-se o outro generalizado, temos a remissão a uma dimensão trans-subjetiva habitando o âmago do *self*. No entanto, nem o outro generalizado tem o caráter primordial do que devemos entender como cultura e sociedade – isto é, a primordialidade do trans-subjetivo –, nem os outros significativos internalizados possuem a dinâmica peculiar do que, no plano intrapsíquico, funciona como objeto interno ou como instância intrapsíquica. É preciso sair do campo da intersubjetividade interpessoal para podermos dar desenvolvimento cabal às dimensões intersubjetivas que exigem estudos e considerações que partem de outros lugares ou focalizam outros aspectos da subjetividade e o fazem de outros ângulos.

Da mesma forma, como já foi sugerido, a intersubjetividade traumática é indispensável para que possa emergir de fato uma singularidade subjetiva desde o solo trans-subjetivo primordial. Assim é que, tanto em Heidegger como em Merleau-Ponty, há uma remissão ao absolutamente outro de mim, a um fora do mundo e fora do ser sem o que não se experimentaria nada além do mesmo. Mas é em Lévinas que este “outramente que ser” se configura como alteridade radical. Em contrapartida, a pura e simples exterioridade do outro jamais resultaria em subjetivação se neste outro não se encontrasse também acolhimento e habitação e se, a cada momento, algo desta experiência prévia de inclusão não estivesse operando em todos os encontros, sejam os marcados pelo traumatismo, sejam os marcados pela complementaridade.

Enfim, de cada uma das matrizes somos remetidos a ângulos e aspectos a que esta matriz não tem acesso e que, assim, nos exige um trânsito contínuo entre elas sem a expectativa de uma síntese na qual a questão da intersubjetividade pudesse ser finalmente equacionada.

Notas

1. Ver a esse respeito, Valsiner, 1998; Apprey e Stein, 1993; Ogden, 1994; e Figueiredo, 1994.
2. Cf. GHENT, E. (1989), GILL, M.M. (1993) e REIS, B. (1999). Por “*one person psychology*” entende-se a tradição que concebe o psicanalista no lugar do observador, tendo como objeto de estudo o psiquismo de um paciente; por “*two person psychology*”, a prática que inclui a experiência subjetiva do psicanalista como parte integrante do processo de análise e por “*three person psychology*”, uma possível referência ao modelo desenvolvido por Thomas Ogden, em grande parte influenciado pelos trabalhos de Bion e Winnicott, que concebe um “terceiro analítico”, que seria, simultaneamente, constituído por e constitutivo do campo analítico formado pelo psicanalista e pelo paciente.
3. Ver a esse respeito Braten, 1998.
4. Ver a esse respeito, Jolivet, 1975, p. 128.
5. Lembre-se que os funcionalistas tiveram como um de seus focos a própria noção de experiência e em seus estudos da experiência repartiam-se entre os que seguiam uma trilha kantiana e os que seguiam uma trilha hegeliana, sendo Kant e Hegel as duas bases fundamentais do pensamento moderno sobre o tema.

Referências Bibliográficas

APPREY, M.; STEIN, H. (1993). *Intersubjectivity, projective identification and otherness*. Pittsburgh, PA: Dusquene University Press.

BERGER, P.; LUCKMAN, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

BRATEN, S. (ed). (1998). *Intersubjective Communication and Emotion in Early Ontogeny*. Cambridge, UK: Cambridge University Press / Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

CAPER, R. (2002). *Tendo mente própria*. Rio de Janeiro: Imago.

COELHO Jr, N.E. (2000). Merleau-Ponty e o primado da percepção: diálogos com a psicanálise. *Revista de Psicologia – Universidade Federal do Ceará*. vol. 15/16, 1997-1998: 11-26.

DERRIDA, J. (1967). *De la Gramatologieto*. Paris: Minuit.

FAAR, R.M. (1979/1980). Homo socio-psychologicus. In: CHAPMAN, A.J.; JONES, D. (eds). *Models of Man*. London: The British Psychological Society.

FAIRBAIRN, W.R. (1952). *An object-relations theory of the personality*. New York: Basic Books.

FIGUEIREDO, L.C. (1994). A questão da alteridade na teoria da sedução generalizada de Jean Laplanche. *Psicologia USP*. 5 (1/2): 297-308.

_____. (2003). Transferências, contratransferências e outras coisinhas mais. In: _____. *Elementos para a clínica contemporânea*. São Paulo: Escuta.

GHENT, E. (1989). Credo: the dialectics of one-person and two-person psychologies. *Contemporary Psychoanalysis*. 25: 169-211.

GILL, M.M. (1983). The point of view of psychoanalysis: Energy discharge or person? *Psychoanalytical Contemporary Thought*. 6: 523-552.

GREEN, A. (2000). The Intrapsychic and Intersubjective in Psychoanalysis. *The Psychoanalytic Quarterly*. LXIX(1): 1-39.

HABERMAS, J. (1970). Towards a theory of communicative competence. In: DREITZEL, H.P. (ed). *Recent Sociology*. London: Macmillan. vol. XII.

HEIDEGGER, M. (1927/1962). *Being and Time*. Oxford, UK: Basil Blackwell. Translation John Macquarrie and Edward Robinson.

HURSSERL, E. (1929/1969). *Méditations cartésiennes*. Paris: Vrin. Traduit par E. Lévinas et G. Peiffer.

JOLIVET, R. (1975). *Vocabulário de filosofia*. Rio de Janeiro: Agir.

LÉVINAS, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Den Haag, Netherlands: M. Nijhoff.

MEAD, G.H. (1910/1978). What social objects must psychology presuppose?. In: LUCKMANN, T. (ed). *Phenomenology and Sociology*. Harmondsworth, UK: Penguin Books.

MERLEAU-PONTY, M. (1964). *Le Visible et L'Invisible*. Paris: Gallimard.

_____. (1988). *Merleau-Ponty à la Sorbonne: resumé de cours – 1949-1952*. Paris: Cynara.

OGDEN, T. (1994). *Subjects of Analysis*. Northvale, NJ: Jason Aronson.

REIS, B. (1999). Thomas Ogden's Phenomenological Turn. *Psychoanalytical Dialogues*, 9(3): 3371-393.

SCHELER, M. (1923/1971). *Nature et Formes de la Sympathie*. Paris: Payot.

VALSINER, J. (1998). *The Guided Mind: a Sociogenetic Approach to Personality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

NELSON ERNESTO COELHO JUNIOR

Al. Lorena, 1.359 / 82 – 01424-001 – São Paulo/SP
tel: (11) 288-8202
e-mail: patnelco@uol.com.br

LUIS CLÁUDIO FIGUEIREDO

R. Alcides Pertiga, 65 – 05413-000 – São Paulo/SP
tel: (11) 3673-7709
e-mail: lclaudio@netpoint.com.br

- recebido em 10/05/04
- aprovado em 18/06/04