

# A RELAÇÃO COM O OUTRO EM ANÁLISE: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DA FILOSOFIA DE MERLEAU-PONTY

*THE RELATIONSHIP WITH THE OTHER IN ANALYSIS:  
CONSIDERATIONS BASED ON  
MERLEAU-PONTY'S PHILOSOPHY*

*LA RELACIÓN CON EL OTRO EN ANÁLISIS:  
CONSIDERACIONES A PARTIR DE LA  
FILOSOFÍA DE MERLEAU-PONTY*

*Julia Tozzi Muraro* <sup>(1)</sup>

*Reinaldo Furlan* <sup>(2)</sup>

## RESUMO

O objetivo deste estudo é compreender, à luz da filosofia de Merleau-Ponty, como a relação estabelecida entre terapeuta e paciente no campo da análise pode operar contribuições capazes de pôr uma vida de volta em movimento. Discutimos, inicialmente, como a noção de intercorporeidade pode ser interpretada no campo analítico para apresentar o caráter corporal da comunicação terapêutica. Em seguida, abordamos o movimento iniciado pelo estabelecimento de novos laços de existência e experiências mediante uma comunicação bem-sucedida. Por meio dessa comunicação, o sujeito poderá ser capaz de se pôr novamente em movimento e em novas situações. Assim, entre aproximações e distanciamentos, a relação analítica se dá como um espaço que faz nascer a diferença e que produz diferenciação. Dessa forma, podemos tornar a ver, ouvir e sentir para além do que está estabelecido em nós, um movimento de transcendência em direção a novas possibilidades de relações com o mundo e os outros.

*Palavras-chave:* Maurice Merleau-Ponty, fenomenologia, psicanálise, intersubjetividade.

---

<sup>(1)</sup> Mestre em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP), Ribeirão Preto, SP, Brasil.  
<https://orcid.org/0000-0002-0552-6891> — email: jumuraro@hotmail.com

<sup>(2)</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professor associado do Departamento de Psicologia, Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo (USP), Ribeirão Preto, SP, Brasil.  
<https://orcid.org/0000-0003-2117-3886> — email: reinaldof@ffclrp.usp.br

**ABSTRACT**

The aim of this study is to understand, in light of Merleau-Ponty's philosophy, how the relationship established between therapist and patient in the field of analysis can make contributions capable of putting a life back in motion. We discuss, initially, how the notion of intercorporeality can be interpreted in the analytic field to present the bodily character of therapeutic communication. Next, we address the movement initiated by the establishment of new bonds of existence and experiences through successful communication. Through this communication, the subject may be able to set themselves in motion again and in new situations. Thus, amid approaching and distancing, the analytical relationship occurs as a space that gives rise to difference and produces differentiation. In this way, we may come to see, hear and feel again beyond what is established within us, a movement of transcendence towards new possibilities of relationships with the world and others.

*Keywords:* Maurice Merleau-Ponty, phenomenology, psychoanalysis, intersubjectivity.

**RESUMEN**

El objetivo de este estudio es comprender, a la luz de la filosofía de Merleau-Ponty, cómo la relación establecida entre terapeuta y paciente en el campo del análisis puede realizar contribuciones capaces de poner una vida en marcha de nuevo. Discutimos, inicialmente, cómo la noción de intercorporeidad puede ser interpretada en el campo analítico para presentar el carácter corporal de la comunicación terapéutica. A continuación, abordamos el movimiento iniciado por el establecimiento de nuevos vínculos de existencia y experiencias mediante una comunicación exitosa. A través de esta comunicación, puede que el sujeto logre ponerse en movimiento de nuevo y en nuevas situaciones. Así, en medio de aproximaciones y distanciamientos, la relación analítica emerge como un espacio que da lugar a la diferencia y produce diferenciación. De esta manera, podemos venir a ver, escuchar y sentir más allá de lo establecido dentro de nosotros, un movimiento de trascendencia hacia nuevas posibilidades de relaciones con el mundo y los demás.

*Palabras clave:* Maurice Merleau-Ponty, fenomenología, psicoanálisis, intersubjetividad.

## Introdução

Pensando a psicanálise e a relação clínica, destaca-se como um de seus alicerces fundamentais a comunicação sensível entre paciente e terapeuta. Nesse campo, interpretar a comunicação como algo de ordem corporal, e não apenas intelectual, oferece uma chave de leitura para pensar os papéis ocupados por ambos.

Qual a importância ou o papel do corpo e da intercorporeidade nessa comunicação? O corpo atua como guardião do passado e situação do presente; daí a comunicação entre os “inconscientes” na clínica, eminentemente corpóreos. Esse é o fundo da interpretação, tanto da transferência quanto da contratransferência.

Nesse sentido, há sempre uma tensão que se esboça no seio de uma comunicação e de qualquer movimento de transformação. Entre permanecer num modo de ser cristalizado, encontrar – e superar – a genealogia de sua formação e avançar na possibilidade de sua recriação, há um movimento de despertar em busca de um excesso de sentido e sua expressão, que libere a vida de amarras que impedem sua abertura à redescoberta do mundo e do outro. Esse é um tema presente desde o início na filosofia de Merleau-Ponty, atenta ao enraizamento da vida pessoal num corpo de relações com o mundo e os outros, isto é, à encarnação de nossa existência, mas também ao prejuízo que esse enraizamento pode causar, na medida em que pode se transformar numa escolástica da existência, ou seja, em sua rigidez, que assim se fecha para a possibilidade de novas relações de sentido com o mundo e os outros.

A questão proposta neste estudo nasce de inquietações acerca do sentido da experiência analítica. No limite, temos em vista questões como por que nos pomos a falar a um outro e, especificamente, a um analista, como essa prática é capaz de promover novas experiências e como é possível repor em movimento “uma vida que estancou na generalidade” (Ramos, 2009, p. 241). Assim, buscaremos compreender como a relação terapêutica, enquanto campo afetivo fértil, opera contribuições capazes de pôr uma vida em movimento de novo, à luz da filosofia de Merleau-Ponty.

## A intercorporeidade no contexto clínico

Merleau-Ponty, ao abordar “como um objeto ou um ser põe-se a existir para nós pelo desejo ou pelo amor” para melhor compreender “como objetos e seres podem em geral existir” (1945/1994, p. 213), no capítulo “O corpo

como ser sexuado”, retoma um caso de histeria tratado por Binswanger. Este discorre sobre o papel da psicoterapia como um vínculo de grande importância para promover a melhora da paciente e nos propõe o questionamento: “como a psicoterapia pode agir?” (Binswanger, 1935/2001, p. 145). Em consonância, Merleau-Ponty e Binswanger apontam para o caráter afetivo da relação intersubjetiva que se estabelece entre paciente e terapeuta. Nesse sentido, o poder transformativo da psicoterapia não consiste em fazer o paciente conhecer apenas cognitivamente as razões e origens da patologia que o acomete, mas em permitir que, por meio do vínculo estabelecido com o médico, o sentido de sua doença seja assumido e sua vida reposta em movimento: “O sintoma, como a cura, não se elabora no plano da consciência objetiva ou tética, mas abaixo” (Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 225-226).

O destaque dessas passagens recai principalmente sobre o papel da intercorporeidade no efeito terapêutico da relação clínica em questão. Mais precisamente, anterior a qualquer interpretação ou ação que possa surgir, é a fertilidade do próprio campo afetivo intersubjetivo, consolidado e em trânsito nessa interação terapêutica, que possibilita, nesse caso, o restabelecimento de uma ligação com o mundo da vida. O terapeuta atua como “mediador entre o doente e o mundo [...] entre o doente como não si mesmo e o doente como si mesmo; pois o caminho para si mesmo sempre passa pelo mundo” (Binswanger, 1935/2001, p. 163).

Trata-se, portanto, de uma relação primordial e necessária com o outro, eu e outrem, sensível e senciente, visível e vidente, falado e falante, que nasce de uma deiscência da carne e participa de sua reversibilidade. Podemos, assim, reconhecer uma aderência entre tais polos, explícita nesta passagem sobre a abertura do corpo à percepção do mundo:

Há visão, tato, quando certo visível, certo tangível se volta sobre todo o visível, todo o tangível de que faz parte, ou quando de repente se encontra por ele *envolvido*, ou quando, entre ele e eles, e por seu intercâmbio, se forma uma Visibilidade, uma Tangibilidade em si, que propriamente não pertence nem ao corpo como fato nem ao mundo como fato – tal como dois espelhos postos um diante do outro criam duas séries indefinidas de imagens encaixadas, que verdadeiramente não pertencem a nenhuma das duas superfícies, já que cada uma é apenas a réplica da outra, constituindo ambas, portanto, um par mais real que cada uma delas. (Merleau-Ponty, 1964/2014, p. 137, grifo do autor)

Essa característica que constitui meu corpo pode ser estendida a todos os outros – sem que isso nos leve ao problema da existência de uma outra consciência –, uma vez que se compreenda o sentir como “retorno sobre si no visível, aderência carnal do sentiente ao sentido e do sentido ao sentiente. Porquanto recobrimento e fissão, identidade e diferença, essa aderência faz brotar um raio de luz natural que ilumina toda a carne, não apenas a minha” (Merleau-Ponty, 1964/2014, p. 140). Há uma visibilidade anônima que nos habita, que nos impele a constatar que não sou eu ou ele que vê – num sentido estritamente ativo –, mas me vejo nas coisas, as coisas são vistas em mim, simultaneamente – há uma identificação entre atividade e passividade. Em resumo, “há um círculo do visível e do vidente, o vidente não existe sem existência visível”, que se propaga às trocas dos corpos, “e isso pela fundamental fissão ou segregação do sentiente e do sensível, que, lateralmente, faz os órgãos de meu corpo entrarem em comunicação, fundando a transitividade de um corpo a outro” (Merleau-Ponty, 1964/2014, p. 141). Portanto, a experiência de si passa pelo mundo e por outrem, e vice-versa. Em entrevista concedida a Charbonnier, Merleau-Ponty ressalta essa relação com outrem como o essencial de um tratamento terapêutico, destacando que:

O que me parece essencial é, talvez, a relação com os outros, como a análise nos descreveu. Veja, os analistas dizem que em nossas relações com os outros, há constantemente projeção e introjeção, quer dizer que eu coloco em mim mesmo, de alguma maneira, um indivíduo ao qual estou unido; naturalmente, é preciso que haja uma ligação verdadeira. Eu o coloco em mim mesmo, ele se torna parte de mim, e inversamente, por outro lado, o conhecimento que tenho dele é inteiramente tecido<sup>1</sup> de *minha* própria substância, de *minha* própria vida. Veja, eu acredito que o dia em que Freud introduziu essas noções de projeção e de introjeção, ele introduziu alguma coisa que não estava totalmente clara, mas que nunca havia sido dito com essa força. (Merleau-Ponty, 1946-1959/2016, p. 291, grifos do autor)

Já o bebê, em sua relação primária com o cuidador, está situado no plano de uma intercorporeidade. O corpo do bebê é investido pelos cuidados desse outro, o qual é incorporado por ele, participando assim de sua constituição imaginária-simbólica, isto é, sentidos e significações vão sendo sedimentados, formando seu esquema corporal e sua matriz simbólica nas relações com o mundo

e o outro. Essa camada que se estabelece nas relações primordiais de cuidado será essencialmente afetiva, desde o princípio de nossas vidas.

O modo de estar no mundo vai se estabelecendo nessa relação inicial de cuidado e investimento. Trata-se de um saber tácito, implícito, carregado pelo corpo próprio, que organiza a experiência e torna possível sua inserção no mundo sem necessariamente recorrer a um esforço consciente. A esse fundo, que sustenta e orienta nossas condutas, podemos dar o nome de inconsciente<sup>2</sup> (entendido não somente como depósito de conteúdos recalçados, mas como matriz simbólica, que ressoa com o mundo, organiza e faz emergir comportamentos, figuras e afetos) (Merleau-Ponty, 1954-1955/2003). É nesse campo pré-reflexivo, tecido por uma rede de relações com o mundo e com os outros, que se desenha a experiência intersubjetiva. Um acontecimento que se dá por “implicação lateral” entre os sujeitos e o mundo – projeção e introjeção. Como adiantamos,

eu me projeto nele e ele em mim, [há] projeção-introjeção, produtividade disso que faço nele e disso que ele faz em mim, comunicação verdadeira por implicação lateral: [trata-se de um] campo intersubjetivo ou simbólico, [este] dos objetos culturais, que é nosso meio, nossa dobradiça, nossa ligação – no lugar [da] alternância sujeito-objeto. (Merleau-Ponty, 1954-1955/2003, p. 35)

Quando essa transitividade perde sua coerência, as psicopatologias ganham forma. Em situações patológicas, como no caso da moça afônica descrita por Binswanger (1935/2001) e retomado por Merleau-Ponty (1945/1994), ou nas formas de melancolia analisadas por Thomas Fuchs (2005), o corpo deixa de funcionar como elo tácito de relação com o mundo e torna-se opaco, pesado, um obstáculo à ação. Fuchs (2005) descreve esse fenômeno como uma “corporização” do corpo vivido – ele se transforma em coisa inerte, dificultando a espontaneidade do gesto e a abertura ao mundo. O corpo que possibilita e sustenta a experiência, passa a ser vivenciado como algo estranho, como “massa” que impede o envolvimento com a existência.

Essa alteração na experiência do corpo se revela como uma cristalização da relação com o mundo. Se na vida saudável o corpo está em sintonia com o ambiente, e se move em ressonância com ele, nas patologias graves como a melancolia e a esquizofrenia, essa sintonia se esvai. No caso da melancolia, há um enrijecimento do corpo vivido, que se fecha sobre si, tornando-se inábil para transcender em direção ao mundo (Fuchs, 2005). Como diz Fuchs, a

temporalidade encarna-se num presente imobilizado, o corpo deixa de ser mundo e passa a ser apenas fato, recai-se numa escolástica da existência.

Além das patologias corporalizantes, em que o corpo vivido adquire peso e opacidade, Fuchs (2010) descreve também outro conjunto de distúrbios caracterizados pela hiper-reflexividade. Neles, o sujeito perde a confiança tácita em seus processos corporais e volta a atenção de modo exacerbado para o próprio corpo, o que paralisa a ação espontânea e fragmenta a relação com o mundo. É o que se observa, por exemplo, na hipocondria, onde sensações corporais tornam-se foco de preocupação incessante; no transtorno obsessivo, onde tarefas do cotidiano passam a exigir monitoramento consciente; na esquizofrenia, em que há uma espécie de esvaziamento do sentimento de corporeidade – o sujeito “perde” sua espessura corporal, que já não oferece o suporte necessário à presença no mundo e à partilha da realidade com os outros. Em todo caso, o corpo deixa de exercer sua função de mediação com o mundo e passa a representar um limite (Fuchs, 2005, 2010).

Essa cristalização do corpo vivido e a perda de sua capacidade mediadora nos convidam a repensar as próprias noções de saúde e doença à luz da filosofia de Merleau-Ponty. Para além da oposição entre normalidade e patologia, emerge a necessidade de compreender a doença como uma modulação do ser, enraizada na produtividade própria da carne. A saúde e a doença, nessa perspectiva, não podem mais ser compreendidas como meros estados opostos, na qual a doença seria definida por um decaimento à monotonia da vida anônima do corpo, e a normalidade enquanto sua assunção e integração pela intencionalidade da consciência. Embora nas primeiras obras de Merleau-Ponty, como na *Fenomenologia da percepção* (1945), a doença ainda aparecesse como esse decaimento e a saúde como sua reapropriação pela consciência intencional, o desenvolvimento posterior de sua filosofia desloca esse entendimento para um plano mais radical. Nesse novo horizonte, a vida é uma produtividade já operante na natureza, uma força que institui sentido sem precisar ser retomada pela consciência. A própria libido, vinculada à vida do corpo, inscreve-se nesse plano da natureza, de modo que eventos da vida – relações, afetos, impasses – sedimentam-se como matrizes simbólicas no corpo, estruturando o desejo e a relação com o outro (Ramos, 2016). Assim, a consciência encarnada nunca é totalmente transparente a si mesma: “há algo anônimo nela como o corpo que ela habita”, como quem passa da vigília ao sono e do sono à vigília, num trânsito contínuo e sem superação dialética (Bimbenet, 2004, p. 123).

Essa compreensão nos permite pensar a doença, em especial os processos de cristalização e de hiper-reflexividade que apresentamos, não como simples

falhas da consciência ou da cognição, mas como manifestações de uma produtividade natural que se torna enrijecida ou fragmentada. No caso da melancolia, por exemplo, o corpo vivido cristaliza-se num peso opaco, aprisionando a existência; já nos quadros de hiper-reflexividade, a consciência, incapaz de se apoiar na confiança pré-reflexiva do corpo, reitera uma vigilância esgotante e fragmenta a relação com o mundo. Em ambos os casos, o impasse não decorre da ausência de sentido, mas da captura do sentido numa forma de vida reduzida.

É nesse mesmo movimento de radicalização da fenomenologia que se inscreve uma nova compreensão do desenvolvimento humano e da psicopatologia: não mais como regressões a estágios primitivos ou evoluções lineares rumo a estados superiores, mas como modulações expressivas da existência encarnada. Segundo Verissimo (2014), os processos patológicos ou desenvolvimentais não se dão por simples adição ou subtração de funções, mas envolvem uma relação complexa de desvio, conservação e superação. Mantemo-nos unidos ao nosso passado – afetos, gestos, modos de relação – sem que ele permaneça como blocos comportamentais prontos para ser reativados. Trata-se, antes, de uma diferenciação estrutural contínua: as dimensões inauguradas nunca se fecham, pois são sempre conservadas e, ao mesmo tempo, superadas. O sofrimento, portanto, é uma possibilidade da vida que, ainda que deforme ou paralise, conserva em seu seio a potência de criação e transformação.

Se a saúde pode ser compreendida, então, como a capacidade de o corpo instituir continuamente diferenças e ressonâncias no campo da experiência, a doença corresponde a uma estagnação desse movimento instituidor: o fechamento do corpo sobre si, a recusa ou a incapacidade momentânea de ultrapassamento, a perda da confiança tácita em seus processos corporais (Merleau-Ponty, 1964/2014; Ramos, 2016). A clínica, nesse contexto, não deve visar à “retomada” de uma consciência soberana, mas acompanhar o paciente no reencontro com essa produtividade anterior, favorecendo, na relação, a criação de fissuras, desvios e figuras que restituam o movimento desejante da existência. Por isso, a prática clínica – ancorada no acolhimento da fala falante, no reconhecimento da atmosfera afetiva, na escuta do corpo que hesita, que resiste, que tropeça – precisa ser entendida, antes de tudo, como uma práxis: um trabalho que, longe de querer reparar o corpo biológico ou esclarecer definitivamente a consciência, visa a aproximar o sujeito da vida que o atravessa e que, mesmo no sofrimento, ainda carrega a potência de se reinventar.

## Do movimento em análise

Ora, o papel do terapeuta nessa trama é auxiliar na mediação entre o doente e o mundo. Ao estabelecer uma relação com o terapeuta – relação que tem como características principais a suspensão das relações comuns de sentido na sociedade, como ocorrem nas relações de amizade, profissionais ou familiares, a favor da regra psicanalítica de associação livre; o vínculo afetivo e de confiança; e um conjunto de saberes e técnicas – será iniciado um trabalho de investigação do estado atual de vida, que é expressão de uma história sedimentada de vida, mediante a comunicação estabelecida entre ambos, quando o padrão de sedimentação dos sentidos passados e de percepção atual será revivido por meio da transferência<sup>3</sup>, nessa nova relação. Portanto, a relação com o médico na transferência aponta para a possibilidade de retomada, reabertura e expressão do que está instituído, de reencontrar o mundo e si mesmo não como fato, mas como sentido, possibilidade de existência e coexistência.

O terapeuta, ao se permitir ser tomado transferencialmente, participa da trama de relações como mais um elo passível de ser encadeado. Nesse sentido, a intervenção nessa trama não ocorre “no contexto da vida ‘real’ [...], mas como um presente-ausente” (Merleau-Ponty, 1954-1955/2003, p. 246), ou seja, tomado transferencialmente, o terapeuta, ao mesmo tempo em que é um novo elo de ligação na vida do paciente, mais uma alteridade, se coloca na situação de receptáculo ou suporte especular da vida de relações do paciente. É o que possibilitará que o paciente se veja propriamente. Mais precisamente, na relação com o psicanalista, “o sujeito retoma o conjunto de suas atitudes para com as pessoas e os objetos que fizeram dele o que ele é. Todo o seu passado de relações objetais reaparece na relação atual com o psicanalista” (Merleau-Ponty, 2001/2006, p. 325).

Inclusive, o próprio termo *Übertragung*, utilizado por Freud para apresentar a noção de transferência, como bem destaca Dors (2020), é o mesmo utilizado por Merleau-Ponty para descrever essa imbricação ou irradiação do ser em nossas vidas. Ao apontar essa semelhança, queremos dizer que, tanto no sentido clínico quanto no filosófico, a noção de transferência guarda em seu cerne a ideia de uma ligação mais primordial que, no entanto, não ocorre mediante uma coincidência ou identidade entre as partes, mas por invasão, cruzamento, quiasma (Merleau-Ponty, 1964/2014).

Dessa forma, paciente e terapeuta participam de uma imbricação corpórea enquanto participam do mesmo terreno ontológico e carnal, onde experiências podem ser compartilhadas, produzindo novos sentidos entre eles. A conduta de um em relação ao outro, seja verbal ou não, pode revelar a cada um sua parte

invisível, uma vez que um se torna a profundidade do outro. Isso implica, inclusive, no que Merleau-Ponty chama de primeira ferida narcísica, isto é, há sempre uma parte de nós que só poderá aparecer em relação e, mesmo assim, de forma parcial. É, aliás, essa dinâmica que o fenômeno da transferência, na situação analítica, possibilita e almeja (Dors, 2020, p. 201).

Vejamos como a dinâmica entre paciente e terapeuta se desenrola, como um novo elo numa dada configuração. Aqui, o movimento realizado pela dupla nessa configuração poderá permitir que apareçam conteúdos (ideias, imagens, afetos) capazes de produzir tensões e diferenciações, repondo em movimento a vida do indivíduo que se deteve no sintoma.

Uma passagem pela relação entre percepção e movimento, estudada por Merleau-Ponty (1953/2011) em cursos no Collège de France, pode ser útil para entender isso que se passa na clínica. Tal como destaca Andrade desses cursos, o movimento opera

a abertura dessa diferença entre o desvio e o nível, que é a sua existência e a experiência que deles temos. O movimento é responsável pela distância mínima da fenomenalização, pois ele é o complemento da definição de sentido como desvio por relação a um nível. Em suma, ele é a força-motriz motor da diferenciação do nível em seu desvio. (Andrade, 2019, p. 182)

O nível perceptivo é a ancoragem do corpo na formação de determinada paisagem, natural ou social, estabelecido pelo movimento do corpo que se adequa ao que dele é solicitado para participar ativamente dessa paisagem, e o desvio é sempre em relação a esse nível, para que a percepção ocorra. Assim, podemos perceber como as noções de movimento e estrutura se imbricam, “só há movimento como propriedade figural da estrutura e [...] a organização estrutural só se realiza por meio do movimento – de modo que a experiência da estrutura – na percepção e, também, na linguagem – pressupõe e implica aquela do movimento” (Andrade, 2019, p. 182). Portanto, “a totalidade percebida não está para além do espaço e do tempo, ela é percebida como imbricação do que atravessa o espaço e o tempo” (Merleau-Ponty, 1995/2000, p. 251), uma vez que o movimento está articulado ao seu arranjo estrutural, o que faz dele expressão e encarnação de seu próprio sentido, “capaz de engendrar a sua própria aparência por uma diferenciação interna” (Andrade, 2019, p. 182).

Assim, o surgimento do fenômeno – sua fenomenalidade – não necessita estar mais ligado à noção de pureza das origens<sup>4</sup>, nem a um fator externo ou

subjacente, pois atrela-se à própria configuração. Como o movimento em geral é um princípio diferenciante, ele é “capaz de situar a fenomenalidade num nível que ainda não é referencial, justamente como uma relação indireta de sentido” (Andrade, 2019, p. 194). Portanto, a ideia de um centro de referência ou origem para que tenhamos experiência da coisa e de si é substituída por essa de nível.

Originariamente, o movimento, portanto, não aponta para um destino fixo, nem parte de uma origem estável; não sabe de antemão o caminho que vai fazer. Ele não se limita a ser uma passagem entre dois pontos, mas atua como operador de configuração: aquilo que ao se fazer inaugura e configura o campo mesmo da experiência. O movimento faz surgir o que ainda não se havia dado a ver – desloca e, ao deslocar, figura. A questão é que, se isso vale para a formação inicial de toda sociedade, a forma estabelecida como regra para a convivência de seus membros passa a ser aquela à qual suas crianças deverão aderir para participar de seu mundo. Essa é a dobradiça entre indivíduo e sociedade à qual Furlan (2022, 2024) se refere ao tratar do nível perceptivo privilegiado na organização de cada sociedade, em cujo seio se estabelecem níveis perceptivos na vida de cada um de seus membros, de acordo com o drama vivido por eles, como uma variação, pois, no campo perceptivo comum a eles. Nós amamos, por exemplo, conforme as regras e os sentidos de amor em nossa sociedade, mas cada qual com sua história. É a cristalização ou rigidez dessas formas que podem bloquear o movimento de uma vida, conforme vimos mostrando.

Essa concepção nos permite repensar também o papel do inconsciente na clínica psicanalítica. Merleau-Ponty, ao final de seus cursos sobre a natureza (1995/2000), propõe uma noção de inconsciente enquanto horizonte perceptivo – uma zona de aderência do corpo ao mundo, de invisibilidade, portanto, cuja visibilidade é sempre iminente, mas nunca total. Assim, o que escapa à percepção não está oculto numa profundidade, mas opera como aquilo que a sustenta no campo relacional.

Esse aparecer exige uma percepção afinada às sutilezas da fala e da presença. A associação livre, método proposto por Freud, é justamente o que favorece tal aparecimento. Ao suspender a censura e permitir que o sujeito fale sem saber o que vai dizer, abre-se a possibilidade de que algo surja – não como conteúdo oculto revelado, mas como figura que se diferencia no próprio ato de falar. Nesse sentido, o desvio é uma forma de engendramento. A fala lateral, indireta, pode inaugurar uma nova organização de sentido. É esse princípio que transforma a clínica num espaço onde o acontecimento se institui na própria relação entre analista e analisando. Consequentemente, a escuta que acompanha esse movimento só é possível quando o analista adota uma atitude de suspensão de saberes

prévios, de não saber; trata-se de sustentar um campo onde o sentido não é projetado sobre a fala do paciente, mas emerge da própria experiência do encontro. Cada fala que escapa ao esperado é matéria-prima da clínica, pois nela pode estar contida a diferença que desloca a rigidez do sintoma e reinscreve o sujeito noutra posição frente a si mesmo. A escuta, então, não é só receptiva, mas criadora: é no acolhimento do desvio que o novo se configura como experiência.

Quando consideramos a psicanálise pós-Freud, tomando Winnicott e Bion como referências centrais, percebemos que o enfoque passa da interpretação para a experiência vivida na relação transferencial. Ogden (2020) propõe uma divisão didática da psicanálise em psicanálise epistemológica (com Freud e Klein como representantes principais) e psicanálise ontológica (representada principalmente por Winnicott e Bion). O que marca a distinção e as caracteriza é que, no caso da primeira, a ação terapêutica “envolve chegar a compreender pensamentos, sentimentos e experiências corporais antes inconscientes, que ajudam o paciente a alcançar a mudança psíquica” (Ogden, 2020, p. 28); no caso da segunda, o foco está em “fornecer um contexto interpessoal em que ganham vida na relação analítica formas de experimentar, estados de ser, antes impensáveis para o paciente” (Ogden, 2020, p. 28).

Não que essa preocupação não estivesse presente de alguma maneira na obra de Freud. No texto *Construções em análise*, um de seus últimos escritos, Freud debate sobre como vinha sendo praticada a psicanálise, tendo em vista a crítica de que os analistas estavam “sempre com a razão contra o pobre e desamparado infeliz que estamos analisando, não importando como ele reaja ao que lhe apresentamos” (Freud, 1937/1996, p. 275). Para tal debate, ele se deterá nas formas de intervenção realizadas em transferência: “a relação de transferência, que se estabelece com o analista, é especificamente calculada para favorecer o retorno dessas conexões emocionais” (Freud, 1937/1996, p. 276).

Os “fragmentos de lembranças, das associações e do comportamento do sujeito da análise” (Freud, 1937/1996, p. 277), recolhidos da exploração e investigação realizadas pela dupla, poderão então ser indicados, especificados, organizados e complementados pelo analista. Comparando-o ao arqueólogo, Freud diz que “ambos possuem direito indiscutido a reconstruir por meio da suplementação e da combinação dos restos que sobreviveram” (Freud, 1937/1996, p. 277); é tarefa dos dois “completar aquilo que foi esquecido a partir dos traços que deixou atrás de si ou, mais corretamente, construí-lo” (Freud, 1937/1996, p. 276).

No entanto, não está em questão a adequação da construção a uma “realidade de fato”. Não se trata de descobrir precisamente o que ocorreu na

história de vida do analisando, muito menos em devolver-lhe essa “verdade”. A validade de uma construção é medida por seus efeitos “no campo dos afetos”, sejam eles “denegações apressadas e evacuativas, associações confirmadoras, [...] um ato falho no próprio movimento denegatório”, entre outros (Figueiredo, 1996, p. 88). De fato, os efeitos da construção não se encontram no campo da razão, mas dos afetos; como bem descreve Figueiredo, não é o caso de que

a construção convença racionalmente ou se incorpore pura e simplesmente a uma narrativa de si racionalizante, não se trata de contar melhores histórias ou elaborar descrições mais convenientes da subjetividade mas de que o pro-posto na construção mobilize as pulsões, toque o inconsciente e faça emergir, ainda que de forma irreconhecível, uma verdade histórico-vivencial: construções não são ‘proposições verdadeiras’, são retornos de vivências soterradas, paralisadas, fragmentadas com os quais é possível se fazer uma experiência [...]. Trata-se, assim, muito mais de um mostrar do que de um raciocinar; a fala do analista enquanto construção não dá razões, ela faz-se escutar dando a ver e a sentir. (1996, p. 88-89)

Nesse sentido, o desvio que ocorre na associação livre não serve apenas como pista para o trabalho interpretativo, mas como sinal de que algo se moveu na relação, como manifestação viva de um estado do ser que começa a se articular. A fala que tangencia, que tropeça, que hesita ou que se lança sem direção clara pode ser o início de um modo de existir que se forma na presença de um outro que o sustenta. O analista, ao abdicar da posição de quem conhece para ocupar a de quem acompanha, torna-se coparticipante desse processo em andamento – em que a fala é também movimento do ser.

Novamente trata-se de questionar o real – tal como o coloca o objetivismo –, uma vez que estamos imersos num mundo permeado de fantasias, onde percepção e imaginário estão bem mais misturados do que costumamos admitir. Ora, “nossa vida real, na medida em que se dirige aos seres, já é imaginária” (Merleau-Ponty, 1954-1955/2003, p. 194). Num tipo de organização, *logos*, que não tem um centro duro, que não faz referência às origens, mas a um sistema de diferenciações, as construções são como ofertas capazes de produzir tensões, tentativas de vetorizar um campo e produzir desvios, figuras. Por isso, podemos dizer que o movimento da fala, tal como articulado nas experiências clínicas, institui. É ele que permite que uma imagem ou uma fala aparentemente desconexa, ganhe espessura e potência transformadora. A associação livre, ao

desobrigar o sujeito de seguir uma linha narrativa coerente, convida-o a caminhar por entre rastros, lapsos, desvios – e é nesse entre que algo pode se figurar. O campo analítico torna-se, então, uma topologia viva, onde o invisível não é ausência, mas potência de visibilidade. A experiência clínica, sob essa ótica, não visa trazer à luz algo que já estava oculto, mas tornar visível o que, até então, não havia sido figurado. É nessa tensão entre o que se mostra e o que escapa que a clínica se movimenta e se reinventa.

O que percebemos, como nos comportamos e o que falamos “se devem à ação do nosso corpo como ‘foco’ sobre coisas ou outrem, e a certeza que esse foco carrega não se deve à *Deckung* (coincidência) exata [entre] intenção [e] *Erfüllung* (realização), mas à estruturação que não é de modo algum sem lacunas” (Merleau-Ponty, 1954-1955/2003, p. 195). Esse entrelaçamento, inscrito desde o nível corporal, entre homem e mundo, real e imaginário, transborda a língua comum e aponta para um sentido que participa do terreno da ambiguidade, da sobredeterminação. Ora, a própria escuta analítica só pode avançar com sucesso se pudermos deixar de lado certo racionalismo para perceber os afetos na experiência simbólica, dos quais o corpo é expressão – o mesmo podemos dizer da fala do paciente –, buscando em nós – sejamos analistas ou pacientes – esse “momento humano por excelência, em que uma vida tecida de acasos se volta para si mesma, se reassume e se exprime” (Merleau-Ponty, 1960/1991, p. 272).

Isso acontece quando, por exemplo, um paciente menciona a lembrança da mãe ao arrumar sua lancheira. À primeira vista, esse detalhe pode parecer irrelevante para o contexto da análise; contudo, ao escutar esse enunciado sem antecipação de sentido, o analista sente que o gesto corporal evocado pelo paciente carrega uma carga emocional densa, na qual parece se inscrever uma cena de cuidado, mas também de medo do abandono. A lancheira torna-se, então, um portal para se comunicarem: sua aparição abre uma nova paisagem de sentido. O que transforma esse detalhe em acontecimento não é seu conteúdo, mas o modo como ele aparece: o fato de surgir na transferência como um desvio que desloca a cena e a reorganiza.

Assim, na situação terapêutica, podemos ver surgir uma relação capaz de repor em movimento uma vida, ou seja, a relação estabelecida, o falar, ouvir e intervir na situação analítica, age como um catalisador de experiências. É o que nos mostra a capacidade fenomenalizadora da construção, por exemplo, ou mesmo como as teorias de Winnicott e Bion, com seu enfoque na experiência de ser e tornar-se: “ser e tornar-se mais plenamente si mesmo, o que, a meu ver, envolve tornar-se mais presente e vivo para os pensamentos, sentimentos e estados

corporais; tornar-se mais capaz de sentir os potenciais criativos e encontrar formas de desenvolvê-los” (Ogden, 2020, p. 34).

É essa modulação que se efetua no âmago do ser que pode reabrir o espaço para a experiência do novo. A própria linguagem pode ser compreendida como uma forma de movimento, porquanto traça, segrega, modula o campo de significações – desde que seja originária, falante, desde que encontre espaço para se movimentar livremente, desde que possa visar a um futuro, desde que possa ser instituinte. Se a dupla for capaz de criar esse espaço, poderemos então falar em possibilidade de transformação.

## Movimento e desejo

Mas afinal, por que nos movimentamos no mundo? Por que assumimos níveis perceptivos para habitar um espaço comum com os outros? Essa é a centralidade da noção de desejo, cujo destaque se confunde com a própria psicanálise, assim como a noção de inconsciente. A transformação a que visamos na relação entre paciente e terapeuta na análise se faz, justamente, como contato desejante com o mundo e com os outros, que “se realiza no sistema de projeções e introjeções do sujeito com o mundo, e que marca, na imbricação entre percepção e movimento, uma relação ativo-passiva” (Oliveira, 2012, p. 128).

Podemos reconhecer, ainda, que se trata de uma relação indireta, “marcada por um distanciamento, por uma espessura que é ela mesma negativa (latências de invisível e de imaginário)” (Oliveira, 2012, p. 128). Ou seja, “Na ambiguidade dessa relação, em que o distanciamento é aproximação, abertura e despossessão em direção a uma latência, o desejo é a movimentação de um desequilíbrio – movimento de totalização sem modelo final de totalidade” (Oliveira, 2012, p. 128). Ou ainda, o desejo é esse movimento interrogativo a um mundo que nos excede e nos provoca; “a negatividade indica menos uma falta que o espaço de uma tensão em direção a. O desejo é, assim, abertura ou invenção daquilo que ele não cessa de explorar e de mostrar” (Zielinski, 2000, p. 243-244).

De fato, o desejo não busca suprir uma falta específica, nem reencontrar um objeto que teria sido perdido. Como diz Barbaras, o que o desejo visa é “mais vasto e profundo que ele mesmo, sempre além dele mesmo, em suma, é caracterizado por um excesso absoluto ou uma transcendência pura que corresponde exatamente à definição de mundo. Nesse sentido, todo desejo é desejo de mundo” (2013, p. 126). O desejo para Merleau-Ponty está, pois, localizado na dimensão ontológica, porquanto a busca não é movida por uma falta constitutiva do ser,

mas por um excesso que decorre da estrutura de negatividade do mundo. Ou seja, o desejo marca “o lugar de uma experiência positiva de ausência, que não é a falta de um ser qualquer, mas a evidência de uma fuga ou escape no próprio coração da presença, o invisível apresentado como tal no coração do visível” (Tréguier, 1996, p. 168). Assim, o corpo como desejante permite compreender como é possível se pôr em movimento e ultrapassar-se a si mesmo:

Um corpo que, por si mesmo, deseja algo que não seja ele mesmo ou seus semelhantes, tal como a físico-química se torna outra coisa que não ela mesma na vida, e que, entretanto, o deseja segundo a sua própria lógica, por sua própria disposição, por seu próprio peso, coisa percebida que se percebe e desse modo insere o mundo entre si e si – massa de prazeres e dores, que não estão fechados sobre si mesmos, mas nos servem para sofrer e desfrutar do mundo e dos outros (prazer e realidade) – Aqui também ultrapassagem não frontal mas lateral, por desvio. (Merleau-Ponty, 1995/2000, p. 340-341)

Existe, portanto, uma ausência de completude ou coincidência, fundamental para que haja desejo, pois se trata de uma busca sempre recomeçada pelo que “falta ao meu corpo para fechar o seu circuito” (Merleau-Ponty, 1995/2000, p. 352) e que, no entanto, nunca se fecha completamente. Nesse sentido, sobre o desejo há sempre e apenas a “confirmação da lacuna que o instituiu” (Tréguier, 1996, p. 170).

Enquanto abertura desejante, somos solicitados pelo mundo e pelos outros, eles nos atraem e nos atravessam, somos descentrados de nossa perspectiva e lançados mais além, ocorre um desvio: “O desejo é assim, como abertura, o acontecimento da diferença, essa distância primordial que é a fonte de todo sentir e como o princípio de toda expressão” (Tréguier, 1996, p. 165). Acontecimento que “faz parecer uma figura sobre um fundo, um visível onde habita o invisível, a modulação, numa invasão à distância, de uma indivisão primitiva: a inscrição do Ser em sua iteração simbólica” (Tréguier, 1996, p. 165). Nesse sentido, o outro me revela o mundo que eu não vejo da minha perspectiva, porquanto é capaz de me afetar e sou capaz de ser afetado. Formamos um circuito de reversibilidade vidente-visível, no qual a possibilidade de um se dá pelo advento simultâneo do outro. É nesse sentido que podemos falar das coisas “como aquilo que falta ao meu corpo para fechar o seu circuito” (Merleau-Ponty, 1995/2000, p. 352), ao mesmo tempo como “uma abertura do meu corpo aos outros corpos [...]”.

A articulação de seus corpos no mundo é vivida por mim naquela de meu corpo no mundo onde os vejo” (Merleau-Ponty, 1995/2000, p. 352).

O mundo é esse excesso que me solicita, o outro que me mostra uma outra perspectiva. Mas como tal, o mundo, o outro, e mesmo eu, têm uma estrutura de negatividade natural. Ou seja, há um tensionamento entre a falta e o excesso, o direito e o avesso, permeado por essa negatividade natural. Se meu corpo vai buscar algo além dele mesmo é porque não está fechado, não está completo. A falta tem a ver com o movimento aberto pelo virtual, com a negatividade que participa da estrutura perceptiva do mundo. Ora, pôr-se a falar ou ser posto a falar em análise participa desse jogo paradoxal do desejo:

fonte de uma expressão paradoxal, ele é também, como observamos, uma criação, esta criação que nos dá, justamente, a experiência do Ser e que identificamos como um espírito de práxis; não o retorno ao mesmo, mas sua modulação onde ele se mantém e se ultrapassa, a motivação mais profunda do agir e do pensar, como uma munição silenciosa que nos desvia das conclusões satisfeitas e do conhecimento pleno. (Tréguier, 1996, p. 167)

Se o sujeito necessita do fechamento da linguagem para se apreender, se pode se alienar no olhar do outro para ver, é porque há uma preservação e prolongamento da indivisão, que faz de todo fechamento ilusório, de toda alienação, momentânea. Mesmo assim, o desejo “não é refratário à sua inscrição na ordem simbólica, é apenas o que, nessa mesma ordem, reconduz incansavelmente o símbolo a essa profundidade [...], proibindo-o assim de falar apenas de si e convidando-o a quebrar o ilusório fechamento do significante” (Tréguier, 1996, p. 170).

Trata-se de fazer da clínica, então, um espaço de rememoração viva, e não mero relato de fatos e recuperação de memórias mortas. Falar e ouvir de si a outrem e por meio dele, não para produzir uma história de sucessão de eventos coerentes, mas para esposá-la e instituir sentido, repor uma vida em movimento. Contra o fechamento, “a memória viva é, portanto, uma forma de *hybris*, distorção anamórfica dos quadros do conhecimento e da escrita, [...], que traz o sujeito de volta à sua abertura constitutiva e à irrealizável ficção de sua unidade que a linguagem constrói” (Tréguier, 1996, p. 169). Falar a quem nos dirige, instiga e provoca a fala, com quem formamos um novo laço de existência é, portanto, tornar a participar de um mundo de coexistência. Mas, se por um lado nossa relação com o mundo e com os outros pode nos abrir a novas formas de ver,

falar e sentir (em suma, nos tornar capazes de ir além, capazes de diferenciação), por outro é sempre possível retornar à condição de alienação e dependência. Isso significa que há “uma permanência necessária de diferenças para que advenha acordo ou comunidade, um sistema de ecos onde o desejo pode jogar, um aparelho simbólico que nele conserve a duração” (Tréguier, 1996, p. 170). De qualquer forma, se nos apoiamos mais sobre a fala do que sobre outras formas de fazer experiência é simplesmente porque ela nos põe em relação com os outros e nos afeta com toda a força de um mundo.

## Conclusão

Acreditamos ter mostrado que a relação entre paciente e terapeuta se funda e se desdobra num campo primordial, no campo do sentir, onde a experiência pré-reflexiva, ainda muda, articula-se por ecos, projeção-introjeção – relação de ser, antes que de conhecimento. Ao se acrescentar a isso a experiência da fala, ela própria estrutura e movimento que se apresenta enquanto retomada e ultrapassamento do mundo sensível, temos que, em vez de máscara sobre o ser, “a comunicação no visível é continuada por uma comunicação no invisível avesso de nossos gestos e de nossas falas” (Merleau-Ponty, 1995/2000, p. 354), desdobrando e modulando suas matrizes por seu interior. Portanto, a mudança diante da comunicação com outrem se dá enquanto possibilidade, uma vez que se estabelecem novos laços de existência e experiências.

Assim, entre aproximações e distanciamentos que se dão nesse espaço de simultaneidade, a relação analítica se dá como um espaço que faz nascer a diferença, que produz diferenciação. Então, podemos tornar a ver, ouvir e sentir para além de nós mesmos, movimento de transcendência em direção a uma latência de novas possibilidades de ser.

## Referências

- Andrade, A. D. (2019). *Nas margens da presença: A questão do logos em Merleau-Ponty* [tese de doutorado]. Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/11248>
- Barbaras, R. (2013). *Dynamique de la manifestation*. Vrin.
- Bimbenet, E. (2004). *Nature et humanité: Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Vrin.

- Binswanger, L. (1935/2001). Sobre a psicoterapia. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 4(1), 143-166. <https://doi.org/10.1590/1415-47142001001013>
- Dors, L. K. (2020). *O ausente-presente: Merleau-Ponty e o inconsciente primordial* [tese de doutorado]. Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste). <https://tede.unioeste.br/handle/tede/4933>
- Figueiredo, L. C. M. (1996). Pensar, escutar e ver na clínica psicanalítica. *Percurso: Revista de Psicanálise*, 9(16), 81-89. <https://percurso.openjournalsolutions.com.br/index.php/ojs/article/view/545>
- Freud, S. (1905/2016). Análise fragmentária de uma histeria. In: *Obras completas*, vol. 6 (trad. P. C. Souza). Companhia das Letras.
- Freud, S. (1937/1996). Construções em análise. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. 23. Imago.
- Fuchs, T. (2005). Corporealized and disembodied minds: A phenomenological view of the body in melancholia and schizophrenia. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 12(2), 95-107. <https://muse.jhu.edu/pub/1/article/190379>
- Fuchs, T. (2010). The psychopathology of hyperreflexivity. *The Journal of Speculative Philosophy*, 24(3), 239-255. <https://doi.org/10.5325/jspecphil.24.3.0239>
- Furlan, R. (2022). For a phenomenology of the crisis of contemporary modern society. *Dois Pontos*, 19(3), 128-140. <https://doi.org/10.5380/dp.v19i3.86357>
- Furlan, R. (2024). Para uma fenomenologia da crise da sociedade contemporânea. In: C. A. F. Silva, R. Furlan (Orgs.), *Figuras da carne: Diálogos com Merleau-Ponty*, p. 237-258. Pedro & João / Cultura Acadêmica.
- Merleau-Ponty, M. (1945/1994). *Fenomenologia da percepção* (trad. C. A. R. Moura). Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (1946-1959/2016). *Entretiens avec Georges Charbonnier: et autres dialogues, 1946-1959*. Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (1953/2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression* [Cours au Collège de France: Notes]. MétisPresses.
- Merleau-Ponty, M. (1954-1955/2003). *L'institution / La passivité: Notes de cours au Collège de France*. Belin.
- Merleau-Ponty, M. (1960/1991). *Signos* (trad. M. E. G. G. Pereira). Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (1964/2014). *O visível e o invisível* (trad. J. A. Gianotti, A. M. D'Oliveira). Perspectiva.
- Merleau-Ponty, M. (1995/2000). *A natureza* [Curso do Collège de France] (trad. Á. Cabral). Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (2001/2006). *Psicologia e pedagogia da criança* (trad. I. C. Benedetti). Martins Fontes.

- Muraro, J. T. (2024). *O dizer e o sentido de uma vida em Merleau-Ponty* [dissertação de mestrado]. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto (FFCLRP) da Universidade de São Paulo (USP). <https://doi.org/10.11606/D.59.2024.tde-10072024-152359>
- Ogden, T. H. (2020). Psicanálise ontológica ou ‘O que você quer ser quando crescer?’ (trad. F. Sofio). *Revista Brasileira de Psicanálise*, 54(1), 22-45. [https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0486-641X2020000100002](https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2020000100002)
- Oliveira, V. H. (2012). *Desejo e negatividade na filosofia de Merleau-Ponty* [dissertação de mestrado]. Universidade de São Paulo (USP). <https://doi.org/10.11606/D.59.2012.tde-10102013-154501>
- Ramos, S. S. (2009). *A prosa de Dora: Uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty* [tese de doutorado]. Universidade de São Paulo (USP). <https://doi.org/10.11606/T.8.2009.tde-07122009-142545>
- Ramos, S. S. (2016). Vida, instinto e libido na obra de Merleau-Ponty. *Dois Pontos*, 13(3), 143-157. <https://doi.org/10.5380/dp.v13i3.45359>
- Saint Aubert, E. (2006). La ‘promiscuité’: Merleau-Ponty à la recherche d’une psychanalyse ontologique. *Archives de Philosophie*, 69(1), 11-35. <https://doi.org/10.3917/aphi.691.0011>
- Tréguier, J.-M. (1996). *Le corps selon la chair: Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*. Kimé.
- Verissimo, D. S. (2014). Merleau-Ponty e a condição do natural em nós. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 66(1), 72-86. [https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-52672014000100007](https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672014000100007)
- Zielinski, A. (2000). La notion de la transcendance dans Le visible et l’invisible: De l’indétermination au désir. *Chiasmi International*, 2, 415-430. <https://doi.org/10.5840/chiasmi2000263>

## Notas

- <sup>1</sup> Merleau-Ponty usa o termo “tecido” duplamente (tissée e tissu) na frase, como participação do verbo de ação e como substantivo.
- <sup>2</sup> “Este inconsciente a ser procurado, não no fundo de nós mesmos, atrás das costas de nossa ‘consciência’, mas diante de nós como articulações de nosso campo. É ‘inconsciente’ porquanto não é objeto, sendo aquilo por que os objetos são possíveis, é a constelação onde se lê nosso futuro – está entre eles como o intervalo das árvores entre as árvores, ou como seu nível comum. E a *Urgemeinschaft* de nossa vida intencional, o *Ineinander* dos outros em nós e de nós neles. São esses existenciais que constituem o sentido (substituível) daquilo que dizemos e ouvimos. São eles a armadura deste ‘mundo invisível’ que, com a fala, começa a impregnar todas as coisas que vemos” (Merleau-Ponty, 1964/2014, p. 176).

- <sup>3</sup> Ao apresentar o caso Dora, Freud descreve a transferência como “novas edições, reproduções dos impulsos e fantasias que são despertados e tornados conscientes à medida que a análise avança, com a substituição – característica da espécie – de uma pessoa anterior pela pessoa do médico. Colocando de outra forma: toda uma série de vivências psíquicas anteriores é reativada, mas não como algo passado, e sim na relação atual com o médico” (Freud, 1905/2016, p. 312).
- <sup>4</sup> Saint Aubert chama a atenção para os títulos pretendidos para o último livro de Merleau-Ponty antes de chamá-lo de *O visível e o invisível*. Inicialmente, a proposta de título era “Origem da verdade”, depois passou a “A genealogia da verdade”, o que indica uma aproximação da ideia de gênese em detrimento da ideia de origem ao se tratar do tema da Verdade: “É significativo, portanto, ver Merleau-Ponty finalmente preferir, à ideia de origem, aquela de iminência, como se a verdade nos esperasse menos na pureza das origens do que na visibilidade iminente do horizonte e das verdades iminentes do inconsciente” (Saint Aubert, 2006, p. 30).

## Disponibilidade de dados

Este estudo não analisou nem gerou quaisquer conjuntos de dados, devido à sua natureza teórica.

## Contribuição de cada autor/a para o artigo

**Julia Tozzi Muraro:** Concepção do estudo; pesquisa e discussão dos resultados; elaboração e redação do manuscrito.

**Reinaldo Furlan:** Concepção do estudo; pesquisa e discussão dos resultados; revisão do manuscrito.

## Agradecimentos e apoio

Este artigo é derivado da dissertação de mestrado da primeira autora (Muraro, 2024), defendida no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, da Universidade de São Paulo, sob a supervisão do segundo autor. Os autores agradecem pelo financiamento da pesquisa oferecido pelo CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico).

## Conflitos de interesses

Os autores declaram não haver conflito de interesses na publicação do artigo.

## Editores responsáveis

**Editor de seção:** Renato da Silveira Borges Neto.

**Editores-chefe:** Jaqueline de Carvalho Rodrigues.

Recebido: 05 de novembro de 2024

Aceito: 14 de abril de 2026