

# A CORAGEM NECESSÁRIA PARA A EXPERIÊNCIA DE UMA PSICOTERAPIA DE PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA

The courage needed to experience psychotherapy from a phenomenological perspective

El coraje necesario para vivir la psicoterapia desde una perspectiva fenomenológica

REINALDO FURLAN

---

**Resumo:** Assumindo a perspectiva de uma fenomenologia existencial, à luz da filosofia de Merleau-Ponty, nosso objetivo é destacar dimensões de sentido que nos parecem fundamentais para o entendimento do que se passa no campo de nossas relações com os outros, em particular, da relação paciente-psicoterapeuta, e a coragem necessária para acessá-las. Privilegiaremos 1) a historicidade do si mesmo e da percepção de coisa e mundo, com destaque à infância, e 2) o que se passa no campo prático-perceptivo de nossas relações, que chamamos, aqui, de ponto cego do sentido de nossas relações, se comparado com os significados usuais das palavras, que antes o expressam do que o compreendem, ou que o compreendem nos limites de sua imanência a ele. Com esse objetivo, destacaremos a noção de esquema corporal, a situação da psicologia nos quadros da epistemologia moderna e a necessidade de transformação do sujeito para o cuidado de si e do outro.

**Palavras-chave:** psicoterapia fenomenológica; psicologia fenomenológica; psicanálise existencial; psicologia da Gestalt; Merleau-Ponty.

**Abstract:** Taking the perspective of an existential phenomenology, in light of Merleau-Ponty's philosophy, the philosophy of Merleau-Ponty, our objective is to highlight dimensions of sense that seem fundamental to us for understanding what happens in the field of our relationships with others, in particular, the patient-psychotherapist relationship, and the courage necessary to access them. We will privilege the historicity of the self and the perception of things and the world, in particular, childhood, and what happens in the praxis-perceptual field of our relationships, which we call, here, the blind spot of the sense of our relationships, when compared with the usual meanings of words, which express it rather than understand it, or which understand it within the limits of their immanence to it. With this objective, we will highlight the notion of body schema, the situation of psychology within the framework of modern epistemology and the need for the transformation of the subject to care for oneself and others.

**Keywords:** phenomenological psychotherapy; phenomenological psychology; existential psychoanalysis; Gestalt psychology; Merleau-Ponty.

**Resumen:** Asumiendo la perspectiva de una fenomenología existencial, a la luz de la filosofía de Merleau-Ponty, la filosofía de Merleau-Ponty, nuestro objetivo es resaltar dimensiones de significado que parecen fundamentales para comprender lo que sucede en el campo de nuestras relaciones con los otros, en particular, la relación paciente-psicoterapeuta, y el coraje necesario para acceder a ellos. Privilegiaremos la historicidad del yo y la percepción de las cosas y del mundo, con énfasis en la infancia, y lo que sucede en el campo praxis-perceptual de nuestras relaciones, que llamamos aquí el punto ciego del significado de nuestras relaciones, frente a los significados usuales de las palabras, que lo expresan antes de comprenderlo, o que lo comprenden dentro de los límites de su imanencia a él. Con este objetivo, destacaremos la noción de esquema corporal, la situación de la psicología en el marco de la epistemología moderna y la necesidad de transformar al sujeto para cuidar de sí mismo y de los demás.

**Palabras clave:** psicoterapia fenomenológica; psicología fenomenológica; psicoanálisis existencial; Psicología Gestalt; Merleau-Ponty.

*Foucault intitulou os dois últimos anos de cursos no Collège de France como “A coragem da verdade”. De fato, eles se apresentam como estudos históricos sobre a noção de parrhesia na cultura grega (...). A parrhesia é a liberdade de linguagem, o dar a liberdade de falar, o falar francamente, a coragem da verdade. Contudo, é possível que com esse termo tenhamos algo mais que uma nova invenção conceitual (...). Algo mais no sentido de que se trata não tanto de elaborar um novo ponto de doutrina, mas de retomar um ponto de articulação entre a teoria e a prática, entre o discurso e as ações, entre os saberes e as resistências, Frédéric Gros (2004, p. 11).*

A epígrafe que inicia este texto nos dá a oportunidade de destacar dois frutos deste nosso trabalho. O primeiro, é que a fenomenologia, sobretudo em sua versão existencial, da qual privilegiaremos a filosofia de Merleau-Ponty, bem poderia ser associada ao termo “coragem da verdade”, porque se trata para ela, desde o seu princípio, no fundo e sempre, de se colocar ao pé da vida como ela é. O segundo, é que pretendemos mostrar que essa coragem não se limita à “liberdade de linguagem”, “de falar” e “falar francamente”, porque se refere a algo mais fundamental. Certamente se trata da “articulação entre a teoria e a prática, entre o discurso e as ações, entre os saberes e as resistências”, mas a articulação que os une se passa com e entre os nossos corpos, em particular, no campo que chamamos de ponto cego de nossas relações. Entre outras coisas, é principalmente disso que queremos tratar. Tratando-se de uma psicoterapia fenomenológica, nosso objetivo é apresentar dimensões de sentido que nos parecem fundamentais na relação paciente-terapeuta, deste ponto de vista filosófico.

## I.

Faz parte da estrutura da percepção humana o sentido da alteridade. Pode-se mesmo dizer que a percepção humana implica a alteridade, que é o que torna possível a percepção de “coisa” que, enquanto “coisa”, implica a possibilidade de manter sua unidade sob diferentes perspectivas de sentido, de diferentes lugares e épocas. Mais precisamente, a coisa transcende sua aparição, e essa transcendência é a própria abertura de mundo que a expõe a novas possibilidades de exploração de sentido. Nesse sentido dizemos que o mundo transcende a percepção que temos das coisas, ou que o mundo percebido é o sentido dessa ultrapassagem, inscrita na temporalidade da percepção das coisas. Por isso o mundo é o fundo sempre presente em tudo aquilo que percebemos, ou que a percepção de qualquer coisa implica o mundo do qual ela faz parte e participa. Em síntese, coisas e mundo se abrem e se reenviam reciprocamente na percepção humana, que é nesta relação na qual ela também se encontra implicada. Ou seja, aquele que percebe participa do

fundo de cada coisa percebida, isto é, do mundo, que assim se coloca para sempre diante e adiante de nós. Como diz Merleau-Ponty (1964, p. 268), não vencemos a profundidade (perceptiva) do mundo, nós a contornamos. E isso nos afeta e nos constitui intrinsecamente, pois é o que define a finitude e historicidade da nossa percepção, que percebe o mundo de um lugar e, assim, em perspectiva. Em outros termos, o “si” é nessa variação de sentido no mundo, e devém com ela. O que significa que o “si” é temporal e tem uma história, com diferentes idades, e a questão é entender como ele pode se formar, modificar-se e se manter com o tempo: o “si” deve ser capaz de suportar essa variação e se transformar sem se espatifar (Barbaras, 2011, p. 181).

Mas esta é, ainda, uma maneira abstrata e adultologocêntrica de abordar a percepção, que expressa a idade madura da reflexão, na linha do que fez Descartes em suas Meditações, mesmo se, aqui, evitamos o sobrevoo do pensamento sobre a percepção. Ou seja, a razão tem uma gênese, e é preciso recuperá-la. A começar pelo esquecimento do outro, que nos parece, também, um sinal de falocentrismo do logos ocidental. Afinal, nossa formação individual, desde o nascimento, implica o cuidado e o olhar de outrem sobre nós, que se anuncia e anuncia o mundo para nós, e que, literalmente, nos traz ao mundo, carregando-nos, nos embalando, nos alimentando e aquecendo. Em outros termos, somos trazidos ao mundo por e na companhia de outrem, percebendo e agindo com as ações de outrem sobre nós e coisas às nossas voltas. Por isso podemos dizer que o mundo é, primeiro e de forma indubitável, o mundo de outrem, e que somos com esses outros, com os quais ao mesmo tempo nos identificamos e nos apercebemos como viventes próprios. Nenhum ser humano é sujeito no mundo senão na companhia desses outros com os quais se comunica e dialoga, isto é, pertencendo à sua comunidade. O que significa que a estrutura dessa relação implicará, também, a linguagem que porta sua comunicação. Ou seja, ainda que a ser adquirida e desenvolvida empiricamente, a linguagem fará parte da estrutura da percepção e comunicação humana de mundo.

É importante destacar que a comunicação é congênita a muitas formas de vida animal, e que desde os primeiros meses de vida o bebê humano se comunica com sua mãe ou cuidador. Sem subestimar a importância do contato tátil e afetivo entre os corpos, destaca-se com frequência a comunicação facial com outrem, e Winnicott (1975) é um autor que ressaltou a importância do olhar da mãe para o bebê, como o primeiro anúncio daquilo que ele é e princípio de sua apercepção de si. Ou seja, sentindo-se olhado, a percepção exploratória do bebê se reúne e se volta sobre si mesmo. É o princípio do próprio eu. De modo que outrem é uma figura presente desde o início de nossas vidas, e essencial para o princípio de nossa constituição. Essa presença é tão marcante

que o crescimento e amadurecimento da criança implicará, como frisa Bimbenet (2011), um processo de distanciamento necessário dessa proximidade tão estreita e direta com outrem. Caberá, pois, ao processo de separação da criança de outrem, e não ao de sua ligação, o acabamento e estabelecimento conclusivo da especificidade humana, radicada na percepção da diferença de si, de outrem e do mundo. Bimbenet (2011) destaca o fenômeno da atenção conjunta como o momento decisivo e marcante dessa passagem, quando a criança passa a perceber não apenas coisas ou outrem, de formas distintas e separadas (o que alguns animais também fazem), mas o uso que outrem faz das coisas, isto é, a sua intencionalidade e configuração de mundo próprio. É a passagem da criança de relações diádicas para relações triádicas com as coisas e outrem, unindo, assim, a percepção de outrem e a percepção das coisas, antes separadas. Ou seja, a criança passa a perceber a perspectiva de outrem sobre o mundo, que ela não conhece e que é diferente da sua, o que radicaliza a diferença de outrem, cuja visibilidade vem forrada, agora, de uma invisibilidade que encerra a fonte de sua intenção. Concomitantemente, abre-se para a criança a distinção entre os campos do pensamento, da crença, da imaginação, da possibilidade do erro e da mentira própria e de outrem. Assim outrem se constitui como um si, ao mesmo tempo presente e recuado com seu olhar e comportamento, um si visível com um fundo invisível que é sua fonte de vida de onde nasce o mistério de sua expressão. Por isso a expressão é ao mesmo tempo nosso meio de encontro e diferença com outrem.

Dito de outra forma, a criança passa a perceber o mundo como campo de múltiplas perspectivas de entrada sobre as coisas. O mundo também recua diante da sua visibilidade, ou surge propriamente enquanto mundo, junto da alteridade de outrem. Ou seja, dá-se com o fundo de sua visibilidade, no qual as coisas figuram como passíveis de múltiplas perspectivas de exploração de sentido. Assim também se abre, pois, o processo de expressão infinita e inacabada das coisas e do mundo. Bimbenet (2011) a nomeia de passagem para o realismo, mais precisamente, a atitude natural de considerar o mundo como existente independente de nós, que decorre da transcendência da “coisa” na percepção.

A unidade de ambas as perspectivas, da percepção de outrem e do mundo, representa a passagem para o princípio da aprendizagem humana e transmissão da cultura, cujo acúmulo nos separa dos animais na história da vida. Aqui, a união faz a força, não como simples soma de unidades iguais, mas como singularidades que expressam a possibilidade de variação infinita de sentidos das coisas e do mundo.

É importante ressaltar o quanto essa comunicação humana é corporal ou que não se trata apenas de comunicação de ideias, no sentido estrito do termo. Merleau-Ponty (1945/1994) destaca muito esse

aspecto desde a *Fenomenologia da Percepção*, onde, com Husserl, mostra como a intencionalidade que visa o comportamento do outro, passa da atividade constituinte à passividade constituída pelo espetáculo que ela percebe, como se o comportamento do outro que se vê passasse a habitar o corpo daquele que o vê, o que vale, também, para a percepção que temos do comportamento de certos animais, que se entendem, por fim, ao mundo em geral, do qual nosso corpo passa a ser uma variante notável, como Merleau-Ponty destaca em seus trabalhos finais. Ou seja, quem percebe o comportamento de outrem é atraído para seu sentido de mundo, isto é, a perspectiva do outro no mundo ou a maneira como outrem trata e configura o mundo à sua volta passa a habitar o corpo que o percebe como se fosse sua a mesma possibilidade de comportamento. De modo que perceber o outro é ser acoplado ao sentido do seu comportamento no mundo, que expressa sempre determinado estado afetivo do outro (seu corpo) no mundo.

A própria relação instrumental é uma atitude de configuração prático-teórica de mundo, cuja expressão mais acabada é a abstração da ciência moderna, que trata o mundo como objeto, construído segundo modelos formais de cálculo matemático para sua manipulação técnica. Não se trata, ainda, de criticar ou mostrar os riscos dessa postura do homem moderno no mundo, responsável, sem dúvida, por avanços gigantescos na capacidade humana de controle das adversidades mundanas e de construção de possibilidades de habitação inéditas para a humanidade. Somos, hoje, literalmente, uma humanidade reunida em um mundo globalizado por meio das novas tecnologias de informação e comunicação. Mas essa atitude instrumental no mundo não é a única, nem a mais importante em nossas vidas, a começar, justamente, pela própria atividade científica, que expressa, entre outras coisas, o desejo de segurança e poder do homem no mundo. Ou seja, nossa abertura de mundo é fundamentalmente praxica-afetiva. Em síntese, as coisas nos interessam, nos atraem e nos causam repulsa, e, antes disso, somos, em alguma medida, amados pelo outro, cujos cuidados são condição de nossa entrada no mundo.

Dito de outra forma, a questão é, pois, entender como ingressamos em uma cultura por meio dos nossos corpos, que é uma forma de sentir, perceber e agir no mundo com outros. Mais precisamente, e em termos mais concretos ou carnis, nossos corpos afetam e são afetados por outros corpos, antes de tudo, somos afetados por outrem, considerando nossa dependência absoluta de outrem nos primórdios de nossas vidas.<sup>1</sup>

Daí a importância crescente da noção de esquema corporal na obra de Merleau-Ponty. Inicialmente usada para a compreensão da situação do corpo no espaço do mundo natural, que o revela como possibilidade de agir no mundo a partir da

<sup>1</sup> Procuramos destacar a importância da abertura afetiva de mundo em Furlan (2022a, 2024).

integração com ele, formada por meio da relação entre sua intencionalidade motora e recepção do espaço natural, a noção de esquema corporal passará a ser usada também para mostrar essa comunicação corporal com os outros, que passa pela incorporação do mundo habitado pelos outros, que configurará a situação comum em um mundo compartilhado e a possibilidade comum de ação social. Mais ainda, como leitor de Proust, Merleau-Ponty (1954-1955/2003, pp. 275-277) estenderá a noção de esquema corporal também para o tempo, pois o corpo se revela como o guardião do passado, que ele traz na percepção do presente (Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 636). Poder agir no mundo significa, pois, não apenas habitá-lo como um sistema de comunicação motora do corpo com o espaço natural, mas também como um campo de sentidos que é histórico e social.<sup>2</sup>

## II.

Ora, se destacamos o corpo nesse processo de comunicação com o mundo e o outro, foi para marcar a concretude de nossa formação, que é simbólica-afetiva, expressão do mundo natural e social que habitamos, ou, mais precisamente, de sua trama em cada um de nós com sua história.

Na modernidade significamos natureza e cultura como realidades distintas (a modernidade inaugura-se com essa diferença), isto é, como fato e valor, lei e regra, e toda sorte de dualismo derivado dessa separação (a medicina do corpo e a psicologia da “alma”, o fisiológico e o psíquico etc.). Mas, como já dizia o próprio Descartes, a vida une o que o conhecimento separa.

Isso fica claro, ou deveria, com a prática da psicologia, pois, diante de outrem, o psicoterapeuta encontra-se sempre diante de um mundo concentrado ou expresso na vida de uma pessoa ou grupo de pessoas. Então não é possível falar como um médico que diz que vai operar o dedo, rim, coração, a perna etc. de uma pessoa (pior quando se omite a pessoa). Nesse caso, para evitar o risco de objetivação do corpo humano para fins instrumentais na medicina, o cirurgião deve estar sempre imbuído da presença do outro nesse corpo aberto à sua intervenção; estar consciente de que essa carne e esse sangue que ele

<sup>2</sup> Em curso no Collège de France (Merleau-Ponty, 1954-1955/2003, p. 273), encontramos a seguinte passagem: “Mas bastava que, em minha própria cama, meu sono fosse profundo e relaxasse inteiramente meu espírito; então, este perdia a planta do local onde eu adormecera, e quando eu acordava no meio da noite, como ignorava onde me encontrava, no primeiro instante não sabia nem mesmo quem eu era, apenas tinha em sua simplicidade primitiva, o sentimento da existência tal como pode fremir no fundo de um animal; estava mais desprovido que o homem das cavernas; mas então, a lembrança – não ainda do local onde eu estava, mas de alguns desses que havia habitado e onde poderia estar – vinha a mim como um socorro do alto para me tirar do nada, de onde eu não poderia sair sozinho; passava em um segundo por cima de séculos de civilização, e a imagem confusamente entrevista de lâmpões de querosene, depois de camisas de gola virada, recompunham pouco a pouco os traços originais de meu eu” (Proust, 1913/1987, p. 5-6), com o seguinte comentário de Merleau-Ponty: “não sabendo mais onde estou, não sei mais quem sou, sou no nada, irremediavelmente. Se saio dele, é que alguma coisa me é trazida pelo corpo: vejo como em um flash back rápido toda uma série de civilizações, até que tudo isso se aproxime de meu tempo e aí se imobilize” (1954-1955/2003, p. 275).

tem diante dos olhos é expressão de uma vida que se abre ao mundo como um templo sagrado, se por sagrado entendermos aquilo que nos impõe respeito e espanto por seu mistério<sup>3</sup>, o que, em diferentes graus, aplica-se a toda forma de vida, e deve se aplicar, segundo Scruton (2015), também à Terra ou ao lugar que habitamos, dessacralizados pela razão moderna e violados pelo capitalismo exploratório. Vale destacar que esse corpo sensível em sua forma carnal na vida animal e humana, tem no sofrimento e no gozo suas expressões mais arcaicas ou fundamentais (Michel Henry, 2000), e vem daí a problemática da medicina.

E, no entanto, por mais respeito e consideração que um médico tenha e deva ter em relação ao paciente sob seus cuidados, o fato é que seu foco na medicalização ou realização de uma cirurgia sobre o órgão e suas ramificações no corpo vivo que ele tem diante de si, deve abstrair, em certa medida, a pessoa que porta esse corpo para a atividade que ele tem que realizar com objetividade e precisão nesse momento. Isso por razões intrínsecas à metafísica moderna, que objetiva o corpo e o separa, do ponto de vista epistêmico, da pessoa que o vive. Não é por acaso que a bioquímica é a base da medicina contemporânea, cada vez mais apoiada na física médica por meio de aparelhos sofisticados de investigação e intervenção no corpo humano. Assim como um laboratório de análises clínicas, que mede sinais orgânicos e fisiológicos no material retirado do corpo de uma pessoa. Note-se como a abstração pode, neste caso, diminuir ou esvaziar para o analista clínico a importância do seu trabalho com a redução do significado do exame clínico a valores numéricos separados da pessoa que representam, afinal, diferente do médico, ele não se encontra diante de uma pessoa. E, no entanto, podemos lembrar, aqui, o que diz Foucault (2005), de maneira análoga, sobre o significado do erro na programação genética da vida, sua indiferença do ponto de vista da realidade meramente objetiva, mas crucial para a vida: “Como diz A. Lwoff, letal ou não, uma mutação genética não é, para o físico, nem mais nem menos do que a substituição de uma base nucléica por uma outra. Mas, nessa diferença, o biólogo reconhece a marca de seu próprio objeto” (Foucault, 2005, p.363). O que significa que também há um limite intrínseco à objetivação do corpo vivo.

Mas o que uma pessoa ou grupo de pessoas traz como “material” de trabalho para o psicoterapeuta é uma vida inteira com suas relações, sua trama, como dissemos, à qual o psicoterapeuta se abre e se expõe com sua própria trama e formação profissional, formando, assim, um novo traçado de vida com

<sup>3</sup> Como diz Merleau-Ponty (2006), antecipando um tema que será depois explorado por Levinas de forma exponencial, “Um rosto é um centro de expressão humana, o invólucro transparente das atitudes e dos desejos do outro, o lugar do aparecimento, o ponto de apoio quase imaterial de uma multiplicidade de intenções. Decorre daí que nos parece impossível tratar como uma coisa um rosto ou um corpo, mesmo morto. São entidades sagradas, não ‘dados da visão’” (p. 260).

significados distintos, porém relacionados, para ambos, mesmo quando o assunto ou problema é específico, como, por exemplo, o casamento, a escola ou o trabalho, afinal, exprimimos um mundo em tudo aquilo que fazemos.

Podemos ilustrar a complexidade da relação terapêutica na psicologia<sup>4</sup>, com a questão do cuidado de si trazida à baila por Michel Foucault (2006) em seus cursos sobre a hermenêutica do sujeito, no Collège de France, quando ele aborda a questão da relação entre sujeito e verdade. Ao contrário da concepção do método como um procedimento de conhecimento objetivo para se chegar à verdade, inaugurado na modernidade, Foucault (2006) relaciona o método psicanalítico à relação entre mestre e aluno na filosofia grega antiga, que pressupõe a transformação do sujeito para seu acesso à verdade, ou de que não basta dominar um método de conhecimento exterior ao ser do sujeito para se chegar à verdade. Além disso, segundo Foucault (2006), embora a relação interna entre a transformação do ser do sujeito para o acesso à verdade seja mais visível na psicanálise e no marxismo, ela também se encontra nas filosofias de Schelling, Shopenhauer, Nietzsche, Husserl (*Crisis*) e Heidegger. “Em todas estas filosofias, há uma certa estrutura de espiritualidade que tenta vincular o conhecimento, o ato de conhecimento, as condições deste ato de conhecimento e seus efeitos, a uma transformação no ser mesmo do sujeito” (2006, p. 38). Poderíamos ir além e dizer que talvez seja o momento de inserir a necessidade da transformação do sujeito para o acesso à verdade, também nas ciências técnicas e naturais. Esse é o esforço de Bruno Latour (1994) com a noção de rede (nem só discurso, fato ou política, mas agenciamento ou hibridização de todas as nossas atividades) para o diagnóstico da crise da modernidade e de tantos outros, como destacamos em nossos estudos (Furlan, 2016, 2017, 2022a, 2022b) sobre os limites da razão instrumental, os totalitarismos do século XX (o nazismo, o fascismo e o stalinismo), as duas grandes guerras mundiais e as atuais, o aumento da desigualdade social, do número de suicídios e depressão no mundo, e a crise climática, que coloca em risco a sobrevivência da vida no planeta. Ou seja, são fatos que indicam a necessidade de uma transformação do sujeito e sua postura no mundo, em relação com a vida humana, animal e a natureza, desde que queiramos uma compreensão mais fundamental sobre a participação das ciências naturais na vida humana.

De qualquer forma, parece claro que a necessidade da transformação do sujeito na relação entre mestre e aluno na antiguidade vale tanto para quem ensina quanto para quem é ensinado, ou, no caso da psicanálise ou da psicologia, que é o nosso foco aqui, vale tanto para o paciente quanto para o terapeuta, pois não se pode ajudar outrem, pelo menos não de forma mais controlada e consciente – voltaremos a esse ponto,

<sup>4</sup> Nosso foco será a clínica, mas a atuação do psicoterapeuta no cuidado e favorecimento da vida do outro, pode ser levada para qualquer situação e relação humana.

pois é mais complicado que isso -, sem ter percorrido ou sem a possibilidade de percorrer o mesmo caminho ou de estar sujeito a ele como uma variação possível da própria existência, reunidas sob a experiência de um mesmo Ser (Merleau-Ponty, 1964, p. 153-154). Ou, como dissemos com Bimbenet, sob a experiência de um mundo comum que se abre ao ser humano como passível de infinitas perspectivas sentido, que ao mesmo tempo limitamos e realizamos com nossas formas de vida, pois sem perspectiva alguma não há, simplesmente, nem realização de vida nem experiência de mundo possível (Merleau-Ponty, 1945/1994), que permanecem abertas a novas experiências de sentido.

Em outro lugar nos referimos a essa transformação do psicólogo ou psicanalista com o termo amadurecimento na vida, relacionando-o à coragem necessária para a abertura à vida como ela “é”, à “capacidade de suportar bem o desconhecido (do outro, e virtualmente de si mesmo)” (Furlan, 2012a, p. 207). Ou seja, como Cabestan e Dastur (2011) destacam com Maldiney, o imprevisível da alteridade, inclusive de si mesmo; mais precisamente, a coragem da atividade da passividade capaz de receber a alteridade do mundo e do outro. Em seus termos,

Se Maldiney forjou o termo transpassabilidade para designar a maneira segundo a qual o ser humano existe sua transcendência enquanto ela implica uma receptividade, foi para indicar que essa deve ser compreendida como uma ‘passibilidade’, quer dizer, como uma capacidade de sofrer e suportar, no sentido em que ela implica uma atividade imanente para experimentar, ao *pathein*, que consiste em abrir o campo da receptividade (Cabestan e Dastur, 2011, p. 154).

Uma atividade, pois, que implica a abertura ao mundo e ao outro, a capacidade de exposição ao ser da vida, do que pode vir de si, do mundo e do outro. E nesse sentido podemos falar em graus de abertura da existência, e do cuidado que essa abertura ou exposição implica, considerando a vida que nela se encontra em jogo. Graus porque, em geral, abafamos ou evitamos essa abertura dentro dos limites das nossas possibilidades e coragem existenciais, mesmo quando a vida nos abala profundamente com seus acontecimentos. Nesse sentido, o psicoterapeuta, sujeito às mesmas vicissitudes e limitações na vida, e na falta de maior coragem e abertura, para a qual deveria, sem dúvida, contribuir sua formação, pode se limitar a ser, no melhor dos casos, um bom administrador de vida com sua formação e experiência clínica, assim como há bons administradores de bens econômicos, mesmo que o psicoterapeuta o faça com uma técnica mais sutil e menos diretiva, e assim como aquele não coloca em suspenso o fundo que organiza as atividades econômicas das quais participa, este não coloca em suspenso o fundo que organiza sua própria vida.

### III.

Resumindo nosso percurso até aqui, nós nos constituímos sujeitos com os outros, primeiro com aqueles que nos criaram, como eles são no mundo e prolongam a história vivida que da mesma forma herdaram e assumiram de seus antepassados, e assim sucessivamente, com a mudança e permanência de mundo que liga a todos intrinsecamente. Por isso Merleau-Ponty (1996) diz que os homens se parecem com as bonecas russas matrioscas, que se empilham uma dentro da outra, da maior até a menor, embora em um estado mais confuso ou de menor distinção, imagem que vem a calhar para esse processo que acabamos de apresentar. Ou seja, o outro faz parte de mim e eu faço parte do outro, somos um no outro e não apenas um para o outro como duas consciências que se antepõem ou se justapõem.<sup>5</sup> Ou, mais ainda, como diz Jean Vioulac, reportando-se a Hegel, “Uma comunidade é feita mais de mortos que de vivos, mais de ausência que de presença, mais de memória que de matéria” (Rappin, 2018, p. 12).

Para finalizar, retornemos àquela questão na qual afirmamos a necessidade de transformação do próprio psicoterapeuta para seu acesso à verdade, como condição para uma ajuda ao paciente “de forma mais controlada e consciente”, adiantando que voltaríamos ao ponto para evitar simplificações, visto que a situação é mais complicada do que pode aparentar. No caso, a simplificação seria considerar que o terapeuta pode dominar, por sobrevoos, não somente a situação do paciente, mas sua própria situação.

Em seu laboratório de pesquisa o cientista sobrevoa seu objeto, porque a ciência o cria e manipula.<sup>6</sup> Mas, note-se bem, a situação de laboratório é, em primeiro lugar, artificial. O objeto determinado é um constructo de um paradigma de pesquisa. Um paradigma, como se sabe, sobretudo desde a obra de Thomas Kuhn (1962/1992), é uma concepção teórica de mundo (por exemplo, a concepção moderna de natureza) e de uma região sua de pesquisa (por exemplo, a física, química, biologia etc.), com seus procedimentos específicos de conduta metodológica (práticas de experimentação, observação e uso de equipamentos técnicos no laboratório). E aqui já fica claro que para fazer ciência basta a um cientista conhecer e saber usar no campo ou laboratório seu

paradigma de pesquisa, o que ele aprende na escola e com seus pares. Ele não precisa fazer história e filosofia da ciência, com as quais tomaria distância da sua prática para refletir sobre o sentido do que está fazendo e os fundamentos das ideias da sua teoria.

Na verdade, a situação do cientista é semelhante à de qualquer ator social, como, por exemplo, a de um pai ou uma mãe que, para exercerem seus papéis sociais, contam apenas com o senso comum necessário para o seu exercício, adquirido na interação social correspondente a esses papéis. Um pai ou uma mãe não necessitam conhecer e refletir sobre a história e o significado social da paternidade ou maternidade na sociedade da qual eles fazem parte e participam, o que lhes facultariam, em tese, também um distanciamento mais crítico sobre o sentido de seus papéis, porque mediado por pesquisas e outros saberes, como a história e as ciências sociais. Quando refletem sobre o sentido do que estão fazendo, é por necessidade prática da vida como pais e mães, e em geral o fazem de forma limitada, contando apenas com os próprios recursos ou de pessoas de confiança mais próximas. Em contrapartida, eles podem ser historiadores e cientistas sociais e conhecerem a fundo a construção histórica dos papéis de pai e mãe em sua sociedade, e nem por isso serem bons pais e boas mães. A mesma situação se passa com o cientista das ciências naturais, que pode vir a conhecer a construção histórica e social da sua ciência, isto é, fazer história e filosofia da sua ciência, como dissemos, e não ser um bom cientista da natureza no campo ou laboratório. Ou seja, pensar a ciência e fazer ciência não são a mesma coisa, mesmo que, assim como o pai e a mãe, o cientista às vezes se veja na prática com embaraços que o levem a questionar o sentido do que está fazendo.

Mas se Merleau-Ponty (1960/1984a) elogia a atitude desenvolta e criativa da ciência, como vimos na nota 9, ele não deixa de alertar para a necessidade do cientista de voltar a se colocar no mundo tal como as coisas são para os nossos corpos ou nossas vidas<sup>7</sup>, do contrário, pode-se cair num pesadelo que consiste em tratar o mundo como se fosse um artefato produzido em laboratório.<sup>8</sup>

7 “Mister se faz que o pensamento de ciência – pensamento de sobrevoos, pensamento do objeto em geral – torne a colocar-se num ‘há’ prévio, no lugar, no solo do mundo sensível e do mundo lavrado tais como são em nossa vida, para nosso corpo, não esse corpo possível do qual é lícito sustentar que é uma máquina de informação, mas sim esse corpo atual que digo meu, a sentinela que se posta silenciosamente sob minhas palavras e sob meus atos. É preciso que, com meu corpo, despertem os corpos associados, os ‘outros’, que não são meus congêneres como diz a zoologia, mas que me assediam, que eu assedio, com quem eu assedio um só Ser atual, presente, como jamais animal assediou os de sua espécie, seu território ou seu meio. Nesta historicidade primordial, o pensamento alegre e improvisador da ciência aprenderá a insistir nas próprias coisas e em si mesmo, tornará a ser filosofia...” (Merleau-Ponty, 1960/1984, p. 86).

8 “Dizer que o mundo é, por definição nominal, o objeto X das nossas operações é levar ao absoluto a situação de conhecimento do sábio, como se tudo o que foi ou é nunca houvesse sido senão para entrar no laboratório (...). Se este gênero de pensamento toma a seu cargo o Homem e a História, e se, fingindo ignorar o que deles sabemos por contato e por posição, empreende construí-los a partir de alguns indícios abstratos (...) visto que o homem se torna verdadeiramente o manipulandum que ele pensa ser, entra-se num

5 “Esta mistura e esta invasão (de um sobre o outro) existem já porque nós vemos, isto é, vemos os outros verem, com uma sutileza extraordinária, vemos com os olhos dos outros desde que tenhamos olhos (...) Isso parece ó<sup>o</sup> sentido porque cremos que se vê apenas coisas visíveis ou qualidades: mas eu vejo corpos aplicados sobre o mundo e sobre o mesmo mundo que eu vejo, seus gestos ínfimos, eu os esposo, eu os vejo do interior. Os homens também são homens-gignognes - Se se pudesse abrir um, nele encontraríamos todos os outros como nas bonecas russas, ou antes, bem menos ordenados, em um estado de indivisão” (Merleau-Ponty, 1959-1961/1996, p.211).

6 “A ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las. Fabrica para si modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição, só de longe em longe se defronta com o mundo atual. Ela é, sempre foi, esse pensamento admiravelmente ativo, engenhoso, desenvolto, esse *parti pris* de tratar todo ser como ‘objeto em geral’, isto é, a um tempo como se nada fosse para nós, e, no entanto, se achasse predestinado aos nossos artificios” (Merleau-Ponty, 1984, p. 85).

A filosofia, note-se bem, é a continuidade radical de todas as questões empíricas que vivemos, nas ciências naturais e humanas, e mesmo no senso comum. Todas as nossas questões, diz Merleau-Ponty (1964, p. 139), expressam a questão da Totalidade, que é o fundo de todas elas. Mais precisamente, “Toda questão, mesma aquela do simples conhecimento, faz parte da questão central que somos nós mesmos, desse apelo à totalidade ao qual nenhum ser objetivo dá resposta” (Merleau-Ponty, 1964, p. 139).<sup>9</sup> Para vivê-la, portanto, não é preciso fazer filosofia. Digamos que a filosofia ou, mais precisamente, a fenomenologia, nos lembra e expressa conceitualmente a totalidade que se encontra no fundo de todas as nossas atividades, geralmente atropelada e afunilada pelo afã de todas elas. Aqui também a questão é grande e complicada para ser tratada nos limites desse nosso texto. Digamos apenas, para encaminhá-la, que as artes, todas elas, a filosofia e a religião, quando não objetivada (Deus não é um objeto de conhecimento, como mostrou Kant, 1781/1989), intensificam o sentido da totalidade em todas as nossas atividades mundanas. No caso específico das ciências, elas voltarão a ser filosofia, quando o cientista pensar sua prática nesse fundo que é a nossa sociedade, o mundo que vivemos, e a vida que somos, nessa ordem de aprofundamento e necessariamente circular. Não foi à toa que procuramos situar historicamente o evento da modernidade.

Já enfatizamos que a nossa comunicação mundana, com a qual compartilhamos uma forma de vida, é sobretudo comportamental, isto é, que estamos de acordo com o sentido do que fazemos e vivemos – é no mundo que nos encontramos -, e que, portanto, a clareza do sentido que vivemos não é da ordem da representação ou da ideia (o que vale também, em sentido inverso, para os nossos desencontros e fracassos de comunicação). Nossa referência principal, aqui, é Merleau-Ponty, mas também se pode lembrar o segundo Wittgenstein (1945/2014), das *Investigações Filosóficas*, que mostra que a linguagem faz parte de uma forma de vida, o que significa que a linguagem faz parte de um comportamento no mundo com os outros. Nossas ideias ou representações fazem parte dessas atividades, e não o inverso. Vale aqui o mesmo princípio do esquema corporal: “Tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu” (Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 251). Ou seja, não temos o mundo por representação, mas nossa representação de mundo faz parte e participa do mundo que vivemos.<sup>10</sup> Ou ainda, não temos a vida

9 Levinas (1971) prefere o termo metafísica, ligado ao conceito de Infinito, que extrapola qualquer compreensão humana, inclusive ontológica. Para ele, a metafísica, com a ideia de Infinito, precede e coloca em questão a ontologia, ligada à ideia de compreensão e, portanto, à Totalidade (Levinas inverte, pois, a relação entre metafísica e ontologia, segundo Heidegger. O importante, aqui, é não encerrar a Totalidade ou o Infinito sob determinado conceito. Nesse sentido Merleau-Ponty (1964, p. 221) diferencia o Infinito positivo do Infinito negativo, pois o primeiro ainda é uma forma de apreender a totalidade que nos excede.

10 “Daí proviria o fato de que o sentido pleno de uma língua nunca é

por representação, mas a representação faz parte e participa da vida que a porta. De modo que a reflexão ou o pensamento fazem parte e expressam uma forma de vida, e não o contrário.

Ora, no caso que nos interessa, ao contrário do cientista de laboratório, feitas as ressalvas anteriores, o psicoterapeuta *não pode* sobrevoar o seu “objeto” de trabalho. É para o que aponta Foucault (1998) como a crise política por que passam as práticas psiquiátricas, ao tratarem a delinquência, a doença e a loucura, como um objeto natural, porque esses “objetos” empíricos são também sujeitos, ao contrário da matéria física, nos parâmetros da metafísica moderna. Ou seja, se a natureza se empresta ao papel de objeto para um sujeito de saber, o que sem dúvida possibilitou enormes avanços no seu entendimento, além da técnica para a sua transformação, deixando de lado, como vimos, as limitações e riscos desse empreendimento, o mesmo não ocorre quando é um sujeito que se encontra diante desse tipo de saber. Então o papel do psicoterapeuta não pode ser o mesmo de um cientista natural, mesmo quando este leva em conta a sua conexão com a política e a linguagem da qual ela faz parte. Antes de tudo, porque, realizada a crítica à psiquiatria moderna, a relação terapêutica passa a pressupor a concordância do paciente e sua confiança naquele de quem se busca ajuda. Importa menos, aqui, se essa concordância goza de mais ou menos autonomia, considerando, em última instância, a dependência que o indivíduo tem do grupo social do qual faz parte. Já frisamos a trama que os une. O fato é que toda crença, por menor ou duvidosa que seja, pressupõe a adesão de um sujeito. Sobretudo, naquilo que mais nos interessa, que introduzimos com a noção de esquema corporal, a relação de sentido entre terapeuta e paciente é mais ampla do que a compreensão do significado usual de suas palavras. Ou ainda, o significado de suas palavras carrega um tufo de sentidos mais amplo e confuso do que suas representações usuais. Daí Merleau-Ponty (2001, p. 329) afirmar, grosso modo, que a teoria psicanalítica pode estar certa e sua prática terapêutica não ter sucesso, como a prática pode ter sucesso e a teoria não estar correta ou não ser a mais apropriada para dizer o que se passa na relação do terapeuta com o paciente.<sup>11</sup> Ou ainda, algo

traduzível em uma outra. Podemos falar várias línguas, mas uma delas permanece sempre aquela na qual vivemos. Para assimilar completamente uma língua, seria preciso assumir o mundo que ela exprime, e nunca pertencemos a dois mundos ao mesmo tempo” (Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 255). Em nota a essa passagem, Merleau-Ponty cita o romance de T. E. Lawrence, *Les sept piliers de la sagesse*: “(...) então a loucura estava próxima. Ela está próxima, acredito, de todo homem que pode ver o universo simultaneamente através dos véus de dois costumes, de duas educações, de dois meios” (p. 637). Na tradução brasileira, *Os sete pilares da sabedoria* (T. E. Lawrence, 2011).

11 Lembramos, aqui, sua observação, à luz dos trabalhos da antropologia comparada, de que a psicanálise pode ser a nossa feiticeira (Merleau-Ponty, 1960/1984b, p. 202). De qualquer forma, em todas as épocas, os conhecimentos ou saberes de uma sociedade tiveram sempre alguma eficácia, do contrário não seriam instituídos, e, no entanto, foram substituídos por outros, na sua história, nem sempre por razões estritamente teóricas. Para uma introdução a essa questão na história das ciências naturais, conferir Chalmers (1993).

ocorre na comunicação com o outro que pode não corresponder, na verdade não pode corresponder de forma completa, à interpretação que lhe damos, o que significa que o sentido do que vivemos é irreduzível ao seu significado linguístico ou sua representação. Esse é o verdadeiro ponto cego que acompanha todas as nossas relações, que representa, para Merleau-Ponty, o “inconsciente” que temos não atrás, mas à frente de nós, ou seja, a armação que nos torna visível o sentido e o mistério do outro e do mundo, e que representa a incorporação e sedimentação dos sentidos da vida que portamos em nossas relações. Isso não significa defender o irracionalismo. Em primeiro lugar, porque a vida tem razões que a razão (que pensa a vida) desconhece.<sup>12</sup> Ou seja, o corpo, como diz Merleau-Ponty progressivamente ao longo de sua obra, é uma “máquina” de viver e pensar<sup>13</sup>, tal como um taxímetro que traduz de imediato o espaço e tempo percorridos, situando-nos no espaço social e individual de nossas vidas, sem o que não seríamos capazes de agir e ser nesse mundo que formamos em sociedade. Em segundo lugar, porque essa é a forma da razão se realizar no mundo, ou seja, como forma e prática de vida. Vale lembrar que a modernidade, com sua concepção científica de mundo, brotou de uma atitude de considerar e tratar o mundo como um grande objeto matematizável. Ou, para lembrar o mote da fenomenologia, a ciência faz parte do mundo da vida, e não o contrário. Não por acaso a modernidade inaugura a concepção de autonomia do homem, numa atitude de controle e exploração da natureza, afirmada, sobretudo, desde a revolução industrial. Então a atitude teórica traz uma ideia ou significado linguístico a respeito de algo, mas, deve-se frisar o termo “atitude”, que implica, naturalmente, uma postura e maneira de ser no mundo situada histórica e socialmente, isto é, de alguma forma compartilhada.

Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty buscava, com o termo “motivação”, situar o problema da escolha como a inerência da liberdade nas estruturas históricas e sociais da consciência, inerência que se expressava como uma “coisa”, nos termos da sua filosofia da existência, na época. Como ele diz aí, a existência transforma coisas em ideias e

12 “A considerar a fala falante, a assunção como natural das convenções da língua por este que vive nela, o enrolamento nele do visível e do vivido sobre a linguagem, da linguagem sobre o visível e o vivido, as trocas entre as articulações de sua paisagem muda e estas de sua palavra, enfim, essa linguagem operante que não tem necessidade de ser traduzida em significações e em pensamentos, essa linguagem-coisa que vale como arma, como ação, como ofensa e como sedução, porque ela faz aflorar todas as relações profundas do vivido onde ela se formou, e que é este da vida e da ação, mas também este da literatura e da poesia, então esse logos é um tema absolutamente universal, ele é o tema da filosofia” (Merleau-Ponty, 1964, pp. 165-166).

13 “Quando a teoria da Gestalt mostra que a percepção do movimento depende de momentos figurativos muito numerosos, e finalmente de toda a estrutura do campo, ela designa como o autor da percepção uma espécie de máquina de pensar que é nosso ser encarnado e habitual” (Merleau-Ponty, 1952-1956/1968, p.14); “Não há apenas esquema corporal co-constituente das dimensões espaciais; há esquema prático que dispõe as dimensões da intersubjetividade; como o primeiro me dá as distâncias transformadas em shillings e pences, o segundo me dá os outros transformados nisso que eles valem ou significam para minha ‘máquina de viver’” (Merleau-Ponty, 1954-1955/2003, p. 223).

ideias em coisas, e por isso, embora nenhum paciente esteja condenado (enquanto “coisa”) em sua doença, pois seu campo de possibilidades não pode se fechar, senão com a morte, o fato é que a liberdade nunca é vazia, pois se embarça e se faz, justamente, com suas decisões prévias, que ganham corpo e inércia própria em nossa forma de existir. Em outros termos, Merleau-Ponty procura elaborar fenomenologicamente, desde o princípio, a noção de união substancial entre corpo e alma, reconhecida por Descartes, porém incompreensível nos princípios de sua metafísica fundamental, isto é, reconhecida de fato, mas não de direito. Ora, Merleau-Ponty une, por fim, o que aparecia antes desconectado na *Fenomenologia da Percepção* (1945/1994) como a primazia do corpo da percepção e motricidade na primeira parte da obra, sujeito, no entanto, à primazia do cogito tácito com a temporalidade e a liberdade, na terceira parte, por meio da noção de estrutura, formulada desde sua primeira obra, *A Estrutura do comportamento* (1942/2006), mas com um alcance, então, ainda limitado. E ele o faz retornando ao fato da disparidade retiniana, cuja fixação abrirá a profundidade da coisa no espaço ou no mundo.

A noção de motivação que empreguei para dar conta do condicionamento da consciência (*Fenomenologia da Percepção*) não é satisfatória no sentido em que é por uma ilusão retrospectiva que projetamos no motivo o sentido da decisão, quando é o arranjo de minha “máquina para viver” (Valéry) que {assinala} à disparidade retiniana o sentido de “profundidade” do qual ela vai se {revestir} por nossos atos de fixação, de modo que aqui a criação não pode me aparecer *ex nihilo*, e a significação não é livre: ela me aparece como “estrutura”. O realce não é significação esgotável por *eu sei que* etc. Ora, toda paisagem histórica ou pessoal oferece estruturas desse tipo: vemos marcas de pontos onde há alguma coisa a fazer etc. De modo que, aqui ainda, a pregnância da resposta na questão não é uma ilusão retrospectiva (Merleau-Ponty, 2011, p. 180, grifos do autor).

A “coisa” será, pois, a estrutura na qual o sujeito se situa por meio de sua intencionalidade motora. Desde sua primeira obra, Merleau-Ponty vê na noção de estrutura a saída para a alternativa entre a noção de coisa (objetiva) e a ideia, isto é, que a estrutura não é nem coisa (objetiva) nem ideia, e que ela é, senão a chave, o caminho para a compreensão da noção de percepção, pois a chave será aquela de nível perceptivo na relação do corpo, como “máquina” de viver, com o fora que se abre com a sua vida. Ou seja, o nível perceptivo será esse da entrada do corpo no campo perceptivo, ao mesmo tempo ajustando-se às forças do campo e assumindo-as de sua perspectiva por meio da atividade motora e expressiva. O gesto

e a voz prolongam essa atividade, assumindo da mesma forma o campo linguístico da comunidade à qual pertence. O campo perceptivo será, pois, tanto o natural quanto o social, que será assumido pelo sujeito como ocasião de sua própria constituição. Mas, dada a prioridade dos outros em nossas vidas, é a partir do campo social que se organiza o campo natural de nossas vidas, o que significa, em síntese, que a organização do campo perceptivo se dá com a ação humana coletiva, que é vital e cultural a uma só vez. Isso não é construtivismo porque essa construção não é *ex-nihilo*, não parte do nada, visto que se dá com o fundo natural do qual o corpo faz parte e participa. A noção de *pertencimento*, formulada por Renaud Barbaras (2019), nos parece apropriada, aqui, para revelar essa situação que ao mesmo tempo se dá em um solo (Natureza), em um local (corpo) e lugar (mundo) (Furlan, 2021, p. 706).

A filosofia de Merleau-Ponty, assim formulada, também permite situar os quadros mais graves de psicopatologia humana, que mostram um desarranjo profundo das relações do sujeito com o espaço, o tempo e o outro, isto é, o risco e a vulnerabilidade desse espaço de formação do indivíduo na sua entrada e formação de mundo com o outro. Permite situar, inclusive, a possibilidade de intervenção do outro para a terapia dessa gênese de formação individual que, como se sabe, depende do suporte e cuidado do outro para a entrada do ser humano no mundo, como dissemos. Nesse sentido, para encerrar, voltando ao ponto cego das nossas relações, também se pode dizer, como Merleau-Ponty (1960/1984a, p. 88), referindo-se ao pintor que, segundo ele, emprega e empresta seu corpo para pintar a natureza, que o psicólogo ou psicanalista também emprega e empresta seu corpo na relação com o paciente, com o intuito de ajudar a superar os entraves que na trama de sua vida aprisionam seu porvir, trama na qual o psicoterapeuta também se encontra de alguma forma implicado como ser social, e à qual é convocado com a presença específica desse outro que o procura, por meio da escuta e da palavra que mobilizam suas vidas.

## Referências bibliográficas

- BARBARAS, R. (2011). A fenomenologia da vida e o problema da intencionalidade. Em *Investigações fenomenológicas, Em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: editora UFPR.
- BARBARAS, R. (2019). *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*. Louvain-La-Neuve (Bélgica): Peeters.
- BIMBENET, E. (2011). *L'animal que je ne suis plus*. Paris: Folio Gallimard.
- CABESTAN, P. e DASTUR, F. (2011). *Daseinsanalyse, Phénoménologie et psychiatrie*. Paris: Vrin.
- CHALMERS, A. F. (1993). *O que é Ciência, afinal?* (Raul Fiker, Trad.). São Paulo: Brasiliense.
- FOUCAULT, M. (1998). A casa dos loucos. Em *Microfísica do Poder*, 13ª. ed. (Roberto Machado, Trad.), pp. 113-128. Rio de Janeiro: Graal.
- FOUCAULT, M. (2005). A vida: a experiência e a ciência. Em Motta, M. B. (org.). *Ditos e Escritos*, v. 2 (Elisa Monteiro, Trad.), pp. 352-366. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. (2006). *A Hermenêutica do Sujeito, Curso dado no Collège de France (1981-1982)* (Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- FURLAN, R. (2012a). Uma experiência filosófica de um curso de psicologia. Em Patto, M. H. S. (org.), *Formação de psicólogos e relação de poder. Sobre a miséria da psicologia*, pp. 203-221. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- FURLAN, R. (2012b). Desejo e formação de mundo em Sartre, breve contraponto com Merleau-Ponty. *Revista Memorandum*, pp. 117-127.
- FURLAN, R. (2016). Cultura no ambiente tecnológico. *Revista Bergasse* 19, v. VII n.1, pp. 78-101.
- FURLAN, R. (2017). O significado da crise da sociedade contemporânea. *Revista Aoristo, International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, n.1, v. 1, pp. 159-187.
- FURLAN, R. (2021). Entrevista com Renaud Barbaras. Uma cosmologia fenomenológica. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 33, n. 59, pp. 705-728.
- FURLAN, R. (2022a). A necessidade de uma fenomenologia da crise da sociedade contemporânea. Em Andrade, A. D. e Furlan, R. (org.), *A Fenomenologia entretempos* (pp. 279-319). São Paulo/São Carlos: Cultura Acadêmica editora e Pedro & João editores.
- FURLAN, R. (2022b). For a Phenomenology of the Crisis of Contemporary Modern Society. *Revista Dois Pontos*, v. 19, n. 3, pp. 128-140.
- FURLAN, R. (2024). Para uma fenomenologia da crise da sociedade ocidental contemporânea. Em Silva, C. A. F. e Furlan, R. (org.), *Figuras da Carne* (pp. 237-258). São Paulo/São Carlos: Cultura Acadêmica editora e Pedro & João editores.
- GROS, F. (Org.) (2004). *Foucault, a coragem da verdade* (Marcos Marcionilo, Trad.). São Paulo: Parábola Editorial.
- HENRY, M. (2000), *Incarnation, Une philosophie de la chair*. Paris: Éditions du Seuil, 2000

- HENRY, M. (2011). *La barbarie*. Paris: PUF, Quadrige.
- JONAS, H. (2004). *O princípio vida. Fundamentos para uma biologia filosófica* (Carlos Almeida Pereira, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- KANT, I. (1989). *Crítica da Razão Pura* (Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Trad.), 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. (Original publicado em 1781).
- KUHN, T.S. (1992). *A Estrutura das Revoluções Científicas* (Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira, Trad.), 3a. ed. São Paulo: Perspectiva. (Original publicado em 1962).
- LATOURETTE, B. (1994). *Jamais fomos modernos* (Carlos Irineu da Costa, Trad.). Rio de Janeiro: Editora 34.
- LAWRENCE, T. E. (2011). *Os sete pilares da sabedoria* (C. Machado). Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record.
- LEVINAS, E. (1971). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris : Martinus Nijhoff.
- LEVINAS, E. (2004). A ontologia é fundamental? Em Lévinas, E., *Entre nós, ensaios sobre a alteridade* (pp. 21-33). (Pergentino Stefano Pivatto, Trad. Coordenador). Petrópolis: Vozes.
- MERLEAU-PONTY, M. (2006). *A Estrutura do Comportamento* (Márcia Valéria Martinez de Aguiar, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1942).
- MERLEAU-PONTY, M. (1994). *Fenomenologia da Percepção* (Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1945).
- MERLEAU-PONTY, M. (1984a). O olho e o espírito (Marilena Chauí, Trad.). Em *Merleau-Ponty*, pp. 85-111. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores). (Original publicado em 1960).
- MERLEAU-PONTY, M. (1984b). De Mauss a Claude Lévi-Strauss (Marilena Chauí, Trad.). Em *Merleau-Ponty*, pp. 193-206. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores). (Original publicado em 1960).
- MERLEAU-PONTY, M. (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant – Cours de Sorbonne, 1949-1952*. Lagrasse: Verdier.
- MERLEAU-PONTY, M. (2002). *A prosa do mundo* (Paulo Neves, Trad.). São Paulo: Cosac & Naify. (Original de 1951-52, publicação póstuma em 1969).
- MERLEAU-PONTY (2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression, Cours au Collège de France, Notes, 1953*. Geneva (Suíça) : Metis Presses.
- MERLEAU-PONTY (2003). *L'Institution. La Passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*.Tours: Belin.
- MERLEAU-PONTY, M. (1996). *Notes de cours, 1959-1961* (texte établi par Stéphanie Ménasé). Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964). *Le Visible et l'Invisible*. Paris : Gallimard.
- PROUST, M. (1987). Em Busca do tempo perdido, No Caminho de Swann (Mário Quintana, Trad.), 11ª edição. São Paulo: Globo. (Original publicado em 1913).
- RAPPIN, B. (2018). Entretien avec Jean Vioulac : Autour d'Approche de la Criticité, Partie I. Disponível e registrado em pdf em <https://www.actu-philosophia.com/Entretien-avec-Jean-Vioulac-Autour-d-Approche-de/>
- SCRUTON, R. (2015). *O Rosto de Deus* (Pedro Sette-Câmara, Trad.). São Paulo: É Realizações.
- WINNICOTT, D. (1975). *O Brincar e a realidade* (Abreu, J. O. A. e Nobre, V., Trad.). Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- WITTGENSTEIN, L. (2014). *Investigações Filosóficas* (Marcos G. Montagnoli, Trad.). Rio de Janeiro: Vozes (Original publicado em 1945).

---

Reinaldo Furlan: Professor Associado 2 - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto - Departamento de Psicologia - Avenida Bandeirantes, 3900 – Bairro Monte Alegre, Ribeirão Preto – SP. - CEP 14040-901 - E-mail: [reinaldof@ffclrp.usp.br](mailto:reinaldof@ffclrp.usp.br)

Recebido em: 05/08/2024

Primeira decisão editorial: 19/11/2024

Aceito em: 21/11/2024