

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO – UNIFESP
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

ELOÍSA BENVENUTTI DE ANDRADE

***CORPO, SENSÍVEL E NATUREZA NA ÚLTIMA ONTOLOGIA DE MERLEAU-
PONTY***

**GUARULHOS
2019**

ELOÍSA BENVENUTTI DE ANDRADE

***CORPO, SENSÍVEL E NATUREZA NA ÚLTIMA ONTOLOGIA DE MERLEAU-
PONTY***

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Filosofia.
Doutorado em Filosofia.
Linha de Pesquisa: História da Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Alexandre Carrasco

**GUARULHOS
2019**

ANDRADE, ELOÍSA BENVENUTTI.

Corpo, sensível e natureza na última ontologia de Merleau-Ponty/ Eloísa Benvenutti Andrade. – 2019. 153f.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2019.

Orientação: Prof. Dr. Alexandre Carrasco

1. Merleau-Ponty. 2. Filosofia. 3. Ontologia. I. Orientador. II. Título.
1312

ELOÍSA BENVENUTTI DE ANDRADE
***CORPO, SENSÍVEL E NATUREZA NA ÚLTIMA ONTOLOGIA DE MERLEAU-
PONTY***

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Doutorado em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Carrasco

Aprovação: 05/04/2019

Orientador Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho
Universidade Federal de São Carlos

Prof. Dr. Leandro Neves Cardim
Universidade Federal do Paraná

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Marcelo Silva de Carvalho
Universidade Federal de São Paulo

À memória de Maria Érbia Cássia Carnaúba

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco pelo apoio e orientação durante a trajetória acadêmica do doutorado. Agradeço à Universidade Federal de São Paulo e a todo corpo do Programa de Pós-Graduação de Filosofia de Guarulhos. Agradeço a CAPES pelo financiamento de minha pesquisa. Agradeço aos docentes Dr. Luiz Damon Santos Moutinho, Dr. Leandro Neves Cardim, Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva e Dr. Marcelo Silva de Carvalho pela disponibilidade em compor a banca examinadora deste trabalho, cujas contribuições se fazem fundamentais para meu desenvolvimento acadêmico. Agradeço a todos os meus colegas de curso e os interlocutores da comunidade universitária.

(...) já estou de algum modo presa à terra: sou uma filha da natureza: quero pegar, sentir, tocar, ser. E tudo isso já faz parte de um todo, de um mistério. Sou uma só. Antes havia uma diferença entre escrever e eu (ou não havia? não sei). Agora mais não. Sou um ser. E deixo que você seja. Isso lhe assusta? Creio que sim. Mas vale a pena. Mesmo que doa. Dói só no começo.

Clarice Lispector, *A descoberta do mundo*

RESUMO

Em *O Visível e o Invisível*, obra póstuma de Merleau-Ponty, cujo pré-projeto se intitulava *A Origem da Verdade*, propõe-se um exame radical de nossa presença no mundo. Sob a perspectiva das noções de *visível* e *invisível*, Merleau-Ponty pretendia apurar certa *reversibilidade* daquele que vê e daquilo que é visto, abarcando, assim, um cenário original: a *expressão* onde quer que ela esteja. Partimos aqui da hipótese de que a revisão das ideias de *sensível* e de *natureza*, desde *A Estrutura do comportamento* (1942) e da *Fenomenologia da Percepção* (1945), formou um dos pontos de partida para o refinamento daquele projeto. Nesse âmbito, o objetivo desta pesquisa é apresentar uma investigação sobre a origem e a consolidação da reabilitação ontológica do *sensível*, levada a cabo pelo autor nos anos de 1950, e que pode ser ilustrada pela passagem da concepção de sujeito *encarnado* no mundo para a ideia de *ser-mundo* ou *carne*. Nosso intento se dá em traçar os passos que conduziram Merleau-Ponty até o momento da generalidade do *sensível* em si. Igualmente, pretende-se evidenciar que o projeto de Merleau-Ponty desde os anos de 1940 até a elaboração de *O Visível e o Invisível* (publicado postumamente em 1964) não separa as tarefas da fenomenologia como filosofia daquela da ontologia. Como ele mesmo escreve em *O Filósofo e sua Sombra*, o propósito último da fenomenologia como filosofia da consciência é compreender sua relação com a não-fenomenologia. Assim, pretende-se mostrar tanto que não há rupturas na evolução teórica do filósofo quanto, conseqüentemente, que suas reformulações podem ser entendidas como desdobramento interno de sua teoria culminando naquilo que chamamos de *última ontologia*.

Palavras-chave: Merleau-Ponty. Fenomenologia. Última Ontologia. Corpo. Sensível.

ABSTRACT

In *The visible and the invisible*, posthumous work from Merleau-Ponty, for which the pre-project was titled *The Origin of Truth*, is proposed to be a radical exam of our presence on the world. Under the perspective of the *visible* and *invisible*, Merleau-Ponty had intended to investigate a certain *reversibility* of the one who sees and of what is seen, covering, therefore, an original scenery: the *expression* wherever it is. We start from the hypothesis that the revision of the ideas of *sensitive* and *nature*, since *The Structure of Behavior* (1942) and *Phenomenology of Perception* (1945), had build one of the starting points to the refinement of that project. In this scope, the aim of this research is to present an investigation about the origins and consolidation of the ontological rehabilitation of the *sensible*, carried out by the author in the 50's, and that could be illustrated by the passage of the conception of *incarnated* subject in the world to the idea of *world-being* or *flesh*. Our intent is to trace the steps that conducted Merleau-Ponty to the moment of generality of sensible in itself. Likewise, we seek to make evident that Merleau-Ponty's project since the 40's until the elaboration of *The Visible and the Invisible* (posthumously published in 1964) do not separate the tasks of phenomenology as philosophy from that of the ontology. As he himself wrote in *The Philosopher and his Shadow*, the ultimate purpose of phenomenology as philosophy of conscience is to comprehend its relation with the non-phenomenology. Thus, it is intended to show that there are no ruptures in theoretical evolution of the philosopher and also, consequently, that his reformulations can be understood as the inner unfolding of his theory culminating in something that we call the last ontology.

Keywords: Merleau-Ponty. Phenomenology. Last Ontology. Body. Sensible.

SUMÁRIO

Introdução	10
1. Da <i>Estrutura do comportamento à Fenomenologia da Percepção</i>: considerações acerca da abordagem da “consciência, da intencionalidade e do corpo” para a ideia de sensível	24
1.1. Consciência, comportamento e estrutura	24
1.2. Intencionalidade e corpo	31
1.3. Intencionalidade na <i>Fenomenologia da percepção</i>	34
1.4. Intencionalidade operante e intencionalidade gestual	39
1.5. O problema do <i>Cogito</i> tácito	51
2. A historicidade, a temporalidade e a tarefa da <i>Fenomenologia</i>: considerações acerca das ideias de sensível e natureza e a passagem à <i>última ontologia</i>	61
2.1. A Historicidade	61
2.2. A temporalidade	68
2.3. Consequências da filosofia fenomenológica e a reabilitação ontológica do corpo	76
2.4. A elaboração da <i>última ontologia</i> : sensível e natureza	86
3. O sensível, a natureza e a carne: a <i>última ontologia</i>	101
3.1. O mundo sensível	101
3.2. O mundo natural	106
3.3. A carne do mundo	112
3.4. Consequências da carne e a fecundidade da <i>última ontologia</i>	118
3.5. O sentido do sensível: <i>quiasma</i>	128
Considerações Finais	135
Referências	147

Introdução

O objetivo geral desta pesquisa é apresentar uma investigação sobre a origem e a consolidação do processo de reabilitação ontológica do *sensível* levado a cabo, por Merleau-Ponty, nos anos 1950 e as consequências para sua fenomenologia e para a própria filosofia.

Através da análise das ideias de *corpo* e *intencionalidade* na *Fenomenologia da percepção* (1945), no primeiro capítulo apresentaremos subsídios para a revisão feita posteriormente por Merleau-Ponty em seus cursos ministrados nos anos 1950. A tarefa é evidenciar duas coisas: a possibilidade da existência de certo intelectualismo e idealismo nesta obra, resultantes da elaboração da própria ideia de *ser*, cuja base está na elaboração da ideia de *corpo* e na *intencionalidade*, e a relação entre ambas as noções, que envolve o surgimento do *cogito* “tácito”. Por esta via, subsidiar, no segundo capítulo, a guinada do conceito de *intencionalidade* em prol da ideia de *expressão*, que acarretaria na reabilitação ontológica da noção do *sensível* e refundação da *natureza* através do aprofundamento da passagem da temática da encarnação para a da carne, tema de nosso terceiro capítulo.

A filosofia elaborada por Merleau-Ponty em seu “primeiro período”, nos anos 1940, que pode ser ilustrada por duas importantes obras, a saber, a *Estrutura do Comportamento* (1942) e a *Fenomenologia da percepção* (1945), além de alguns ensaios posteriormente publicados em *Signes* (1960), inaugura um “sentido filosófico inédito”, embora seja constituída à luz de uma “má ambiguidade”, ou seja, de um oscilante “sentido” ontológico derivado do processo da “encarnação” ali defendido. Concebido ora sob a primazia do “para si” e do “para outrem”, onde “ser” em última instância se tornou “ser percebido”, ora tratando do ser em si como o *ser no mundo*, na *Fenomenologia da percepção* a tentativa merleau-pontyana foi conciliar a dualidade clássica corpo-espírito ou corpo-consciência. De todo o modo, na tentativa de não projetar no “ser” propriedades exclusivas da subjetividade humana, como haviam feito as doutrinas que precederam sua escola, a intenção de sua filosofia, originariamente comprometida tanto com a fenomenologia husserliana quanto com o existencialismo e o estruturalismo (embora, como nos aponta Alloa em “La chair comme diacritique incarné”, a filosofia de Merleau-Ponty está longe de ser uma extensão do sentido estruturalista, pois a ideia de *carne*, por exemplo, carrega o sentido de uma estrutura que é muito mais profundo do que o processo de encarnação¹), desde o início expressa o caráter sensível partilhado tanto pelo mundo quanto pelo corpo percipiente. Ou seja, a empreitada

¹ ALLOA, E. La chair comme diacritique incarné. IN: **Chiasmi International**, v. 11, 2009, p. 257-59.

merleau-pontyana foi, desde sempre, ontológica: ela buscava o “ser” anterior à correlação subjetiva, em que se apoia a perspectiva antropológica – ou seja, a *natureza*, agora ressignificada em seu sentido, passando da esfera epistemológica para a ontológica.

Contudo, na *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty partiu da análise das capacidades perceptivas e, com isso, definiu o “ser” como aquilo que “aparecia” ao sujeito, privilegiando, desse modo, o corpo, mas o corpo como uma coisa sensível entre outras que se doam à visão. Será apenas em seu “período intermediário”, ou seja, o que o leva ao que chamamos aqui de “última ontologia”, que o filósofo inverterá sua premissa e acolherá a *natureza* como uma coisa *sensível* que se “abre” eventualmente para capacidades perceptivas, mas que não se resume a elas. Nos cursos sobre a “Natureza”, por exemplo, Merleau-Ponty tratará do ser natural como um conjunto de estruturas que, de maneira autônoma, se ordenam como sensíveis, embora não se reduzam àquilo que é perceptível. Tal abordagem culminará no ser sensível universal que será a matriz da própria *expressão* em Merleau-Ponty.

No período intermediário da obra merleau-pontyana, que abrange as obras dos anos 1950, como nos cursos sobre a “natureza”, por exemplo, a “expressão” protagonizará, enfim, uma “boa ambiguidade” e preparará o terreno para a elaboração da última ontologia, ilustrada por uma transcendência originária. No entanto, cabe-nos enfatizar, concordando com Alloa, que a *expressão* não é um tema exclusivo do “período intermediário”. Na *Fenomenologia da percepção* já é dado a ela um lugar importante, embora o fenômeno expressivo seja ainda totalmente pensado através de uma “teoria da sensação”, e destina-se à expressão de um “corpo expressivo”. Todavia, se atentarmos à elaboração da passagem da fé perceptiva à verdade explícita, que nessa ocasião ocorre no nível da linguagem e sob a tutela de um conceito de “mundo cultural”, o resíduo expressivo equivale-se ao campo do próprio conhecimento, campo no qual Merleau-Ponty poderá desenvolver no futuro uma teoria sobre a “origem da verdade”, primeiro título da obra póstuma *O Visível e o invisível*².

Nesta conjuntura, porém, observa-se ainda, na passagem da *Fenomenologia da percepção* para os ensaios de maturidade dos anos 1950, um prejuízo intelectualista calcado na “determinação” do “ser” ali presente, que pode ser ilustrado pela ideia, que mostraremos, defendida naquela primeira ocasião, de que a “consciência” seria a portadora das significações do mundo, justificando, desse modo, um mundo oriundo de uma transcendência ôntica, portanto negativa, fonte do que o próprio filósofo chamaria mais tarde de má ambiguidade.

² Idem, *ibid.*, p. 255.

Diante disso, em nossa tese atentamos para esta ambiguidade sempre presente, como característica originária da fenomenologia merleau-pontyana e suposto ponto-chave na constituição da filosofia fenomenológica em questão, para defendermos a ideia da obra de Merleau-Ponty como toda ela um “projeto ontológico e fenomenológico original” em que as ideias de sensível e natureza são fundamentais. Isto à medida que afastamos este projeto das problemáticas advindas do racionalismo e do intelectualismo moderno, e explicitamos, por esta via, seu “sentido inédito”, evidente na primeira fenomenologia – a fenomenologia da má ambiguidade – que solicitou uma ampliação de sentido das categorias filosóficas habituais. Assim, mostraremos que o que o pensamento de Merleau-Ponty evidencia é uma relação solidária entre corpo e mundo como um parentesco percebido que suscita o postulado pela *diferença*, ao invés da identidade e da representação, pois a relação entre *corpos* (nem sempre visíveis) produz os termos da própria relação a todo o momento. Entretanto, cabe considerar a diferença aqui como a expressão de *deiscência* que indica uma diferenciação fisiológica sem dualismo³. Em nota de *O Visível e o Invisível*, por exemplo, Merleau-Ponty argumentará que sendo o *para si e para outrem* dois lados de uma mesma coisa, estão *incorporados* um ao outro. Sendo o corpo “visível”, ele mesmo será a *reflexão* pela relação de *dobra* existente, ao passo que os corpos no mundo são o mesmo lado um do outro⁴.

No entanto, é importante considerar que na *Fenomenologia da percepção* o propósito de Merleau-Ponty não foi apenas “explicar” os corpos no mundo. Antes, foi tentar entender o que havia escapado à fenomenologia elaborada por Husserl, escapado ao “mundo da vida”. Lembremos que, em nota na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty aponta que, em sua última filosofia, o próprio Husserl admite que toda reflexão deve começar por retornar à descrição do mundo vivido (*Lebenswelt*), mas por uma segunda “redução”, as estruturas do mundo vivido devem, por sua vez, serem recolocadas no fluxo transcendental de uma constituição universal, em que todas as obscuridades do mundo seriam esclarecidas. Para Merleau-Ponty, isto sinaliza (1) ou que a constituição torna o mundo transparente, e então não se vê por que a reflexão precisaria passar pelo mundo vivido, (2) ou ela retém algo deste e é por isso que ela nunca despoja o mundo de sua opacidade. No entanto, para Merleau-Ponty, é nessa segunda direção que caminha cada vez mais o pensamento de Husserl⁵.

Todavia, Merleau-Ponty compreende que o projeto fenomenológico husserliano tratou “as coisas do mundo” como “atos do sujeito” e, com isso, tal projeto permaneceu devedor da

³ Idem, *ibid.*, p. 263.

⁴ MELEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971, p. 282.

⁵ MELEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006a, p. 651, nota 8.

tarefa de elaboração de uma filosofia que tratasse as coisas como coisas. Mesmo assim, o projeto fenomenológico de Husserl possibilita, pela ideia da redução fenomenológica, repensar a problemática da relação de alteridade no processo intersubjetivo da tradição moderna e mostra que a alteridade não pode ser interpretada à luz de uma “consciência de existir”.

Sem dúvida, o projeto fenomenológico de Husserl elaborou uma detalhada e fértil filosofia, mas limitou-se, sob a ótica merleau-pontyana, a uma inédita “teoria do conhecimento”. Ainda era necessária a elaboração de uma teoria que trabalhasse num mesmo plano a essência e a facticidade, e que privilegiasse, desse modo, a ideia de *situação* à medida que falava sobre o “comportamento”.

Para Merleau-Ponty, por esta via, havia a possibilidade concreta de tratar o que outrora fora suprimido pela filosofia moderna – e também inicialmente no projeto husserliano –, a saber, a contingência e a própria facticidade do sujeito encarnado, ou seja, o ser como existência passível não apenas de objetivação, de método, de tese, mas como *visibilidade situada no mundo*. A ideia de Merleau-Ponty era a da elaboração de uma filosofia que tratasse das *coisas do mundo*. Em outras palavras, a intenção era a de elaborar uma filosofia do comportamento. Nota-se aqui uma guinada interessante em relação à última ontologia, pois nesta última ocasião Merleau-Ponty radicalizará a pergunta sobre as coisas estendendo a questão à indagação sobre que é o mundo, se é que existe um mundo.

No entanto, através da ampliação dos conceitos e da inauguração de novos termos, a filosofia merleau-pontyana dos anos 1940 atribuiu ao que chamou de *cogito tácito* o status de *expressão* da facticidade do ser no mundo, visando privilegiar com isso a noção de algo absolutamente generalizante, a ideia de *situação*. Tal *cogito*, nas palavras de Merleau-Ponty, “era esse *Cogito* silencioso que Descartes visava ao escrever as *Meditações*, ele animava e dirigia todas as operações de expressão”⁶. Isto foi importante, pois, de acordo com o próprio argumento de Merleau-Ponty, o *cogito* não definiria a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converteria a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo, e não substituiria o próprio mundo pela significação do mundo. Ao contrário, o *cogito* reconheceria, sobretudo, seu próprio pensamento como um fato inalienável, e eliminaria qualquer espécie de idealismo revelando-se como *ser no mundo*⁷.

Isso possibilitou um passo importante para a filosofia contemporânea: a admissão da encarnação de outrem no mundo, tal como já enunciamos, uma *situação*, e não apenas como puro pensamento que se encerra em si mesmo. Apesar disso, a ideia de *situação* trazia alguns

⁶ Idem, *Ibid.*, p. 539.

⁷ Idem, *Ibid.*, p. 9, grifo nosso.

desafios, dentre eles está o ponto chave da filosofia moderna: a ideia de *reflexão*, premissa conceitual onde se assentou o idealismo moderno.

Na *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty escreve que a “(...) verdadeira reflexão me dá a mim mesmo não como subjetividade ociosa e inacessível, mas como idêntica à minha presença ao mundo e a outrem, tal como eu a realizo agora”, e completa: “sou tudo aquilo que vejo, sou um campo intersubjetivo, não a despeito de meu corpo e de minha situação histórica, mas, ao contrário, sendo esse corpo e essa situação e através deles todo o resto”⁸. Pois, “a reflexão nunca se impele para fora de qualquer situação, a análise da percepção não faz desaparecer o fato da percepção, a eceidade do percebido, a inerência da consciência perceptiva a uma temporalidade e a uma localidade. A reflexão não é absolutamente transparente para si mesma”. Com isso, de acordo com Merleau-Ponty, a reflexão é “sempre dada para si mesma em uma experiência”, “ela sempre brota sem saber ela mesma de onde brota, e sempre se oferece a mim como um dom da natureza”⁹. Para o filósofo, portanto, seria sobre a ideia de legitimidade da reflexão e sobre seu estatuto ontológico que a filosofia da existência deveria empreender seus esforços.

A filosofia responsável por este empreendimento, segundo Merleau-Ponty, seria a *fenomenologia* que, de acordo com o prefácio elaborado por ele na *Fenomenologia da percepção*, deve ser compreendida, sobretudo, como “um inventário da consciência como meio do universo”¹⁰. Pois, como explicitará tanto na *Fenomenologia da Percepção* como em *Signes*, precisamente no artigo “Sobre a fenomenologia da linguagem”, “ter consciência é constituir”¹¹. Na tese de 1945 explica que “a essência da consciência é esquecer seus próprios fenômenos e tornar possível assim a constituição das coisas”, mas “este esquecimento não é uma simples ausência, é a ausência de algo que a consciência poderia fazer presente; dito de outra maneira, a consciência só pode esquecer os fenômenos porque também pode lembrá-los, ela só os negligencia em benefício das coisas porque eles são o berço das coisas”¹². Portanto, a consciência porta significações e origina um outro problema que se colocará da seguinte forma: não é possível ter consciência de um “outro”, uma vez que isso seria constituí-lo (1) como constituinte; (2) e como constituinte com relação ao próprio ato pelo qual o constituo.

A definição de Merleau-Ponty para a “fenomenologia”, fornecida já nas primeiras linhas da *Fenomenologia da percepção*, estabelece que:

⁸ Idem, *Ibid.*, p. 606.

⁹ Idem, *Ibid.*, p. 73-4.

¹⁰ Idem, *Ibid.*, p. 215, p. 308.

¹¹ MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 101.

¹² Idem, 2006a, p. 94.

A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua “facticidade”. É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para qual o mundo já está sempre “ali”, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico¹³.

Estabelecida esta definição para o que seja a fenomenologia, já na primeira página de sua tese Merleau-Ponty faz com que ao menos três coisas sejam de imediato notadas a partir deste enunciado do seu “projeto fenomenológico”. Em primeiro lugar, nota-se a fundação da empresa, calcada no esforço filosófico para a revelação deste “contato ingênuo com o mundo”. Em segundo, a tentativa de superação do idealismo e do empirismo cientificista, presente no modo dessa proposta. Em terceiro, a ambiguidade presente na ideia de fenomenologia, expressa à luz de uma constituição paradoxal. Como bem aponta Constança Marcondes Cesar no artigo “Intencionalidade e Liberdade em Merleau-Ponty”, esses paradoxos são oriundos da tentativa da fenomenologia husserliana de superar tanto o idealismo quanto o empirismo cientificista. Merleau-Ponty busca superar esta tradição entendendo a tarefa da fenomenologia como a “descrição da relação consciência-mundo, e não como análise ou explicação dessa relação”. A própria consideração da noção de intencionalidade partirá dessa ambiguidade, qual seja, a da relação homem-mundo, mas também da ambiguidade da própria fenomenologia¹⁴.

Essa ambiguidade se expressa então nos seguintes paradoxos: (1) a fenomenologia é apresentada como um estudo de essências, mas também como uma filosofia que pensa “as essências na existência” e o homem e sua “facticidade”; (2) a fenomenologia é uma filosofia transcendental que faz a *epoché* “das afirmações da atitude natural”, e também enfoca o mundo prévio a toda reflexão como “presença inalienável”; (3) a fenomenologia pretende ser *ciência rigorosa*, igualmente uma “exposição do espaço, do tempo e do mundo vividos”; (4) e, finalmente, ela pretende descrever “nossa experiência tal como ela é, sem consideração com sua gênese psicológica e com as explicações causais [do] historiador ou do sociólogo”, sendo que Husserl em seus últimos trabalhos fez menção a uma fenomenologia genética [ou] uma “fenomenologia construtiva”¹⁵.

¹³ Idem, Ibid., p. 1.

¹⁴ CAMINHA, I. O. (org.). **Merleau-Ponty em João Pessoa**. João Pessoa: Ed. UFPB, 2012, p. 50.

¹⁵ Idem, Ibid., p. 50.

Nesse sentido, nossa intenção é evidenciar o conceito de “fenomenologia” nos anos quarenta procurando defender que o projeto ontológico estabelecido na primeira filosofia merleau-pontyana carrega traços compatíveis com a empresa fenomenológica desenvolvida até a última ontologia. Para tanto, articularemos os textos dos anos 1940 em vista do período intermediário. Em outras palavras, nosso objetivo é mostrar que a ontologia de Merleau-Ponty deriva de certo pressuposto que fundamenta a ideia de função da fenomenologia para o filósofo, ou seja, orienta-se por algo paradoxal e ambíguo, ilustrado por referências contínuas disso no conjunto da obra, e, portanto, tratá-la como um projeto de fenomenologia que revela a *natureza* de sua filosofia.

Em “O filósofo e sua sombra”, artigo presente em *Signes* e que pretende inventariar a filosofia husserliana, Merleau-Ponty escreve: “(...) a tarefa última da fenomenologia como filosofia da consciência é, pois, compreender sua relação com a não-fenomenologia. Aquilo que em nós resiste à fenomenologia – o ser natural (...) que não pode permanecer fora da fenomenologia e deve ter seu lugar nela”¹⁶.

Se considerarmos a argumentação à luz da última ontologia elaborada em *O Visível e o Invisível*, é possível perceber o elogio à ambiguidade e aos paradoxos em prol de uma revelação do “Ser”, presentes nessa obra como “reversibilidade” e “hiperdialética” que, se ignoradas, segundo Merleau-Ponty, ocultam o “Ser”.

Neste texto Merleau-Ponty escreve: “A má dialética e a que não quer perder sua alma para salvá-la, que quer ser dialética imediatamente, torna-se autônoma e termina no cinismo, no formalismo, por ter evitado seu próprio duplo sentido”. E continua: “O que chamamos hiperdialética é um pensamento que, ao contrário, é capaz de verdade, pois encara sem restrição a pluralidade das relações e o que chamamos ambiguidade”¹⁷.

Além disso, Merleau-Ponty elabora uma dura crítica ao cientificismo moderno e explicita que o mesmo não promove de fato uma objetividade e que, ao excluir as ambiguidades e paradoxos existentes nas problemáticas mundanas, na ânsia de proferir resposta, ele mesmo, a própria empiria, é obscuro. Para o filósofo, “ao ter acesso aos domínios não abertos naturalmente ao homem – aos espaços astronômicos ou as realidades microfísicas –, a ciência tanto mostrou invenção na manipulação do algoritmo quanto deu provas do conservantismo no que respeita a teoria do conhecimento”¹⁸. Para ele a ontologia tradicional comporta-se como se a ciência tivesse necessidade de excetuar-se das relatividades que estabelece, como se ela

¹⁶ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1980c, p. 258.

¹⁷ Idem, *op. cit.*, 1971, p. 95-6.

¹⁸ Idem, *Ibid.*, p. 27.

própria estivesse fora do jogo, e como se a cegueira para o Ser fosse o preço que tivesse de pagar por seu êxito na determinação dos seres. Vemos, o filósofo escreve, “muitos físicos procurarem, quer na estrutura cerrada e na densidade e na estrutura das aparências macroscópicas, quer, ao contrário, na estrutura frouxa e lacunar de certos domínios microfísicos, argumentos a favor de um determinismo ou, ao contrário de uma realidade ‘mental’ ou ‘acausal’”¹⁹. Para Merleau-Ponty, essas alternativas mostram suficientemente a que ponto a ciência compreende-se, em última instância, como pré-ciência, conservando-se alheia à questão do sentido do ser. Conforme ele, quando os físicos falam de partículas que só existem durante um bilionésimo de segundo, o primeiro movimento deles, sempre, é pensar que elas existem no mesmo sentido que partículas diretamente observáveis, só que por um tempo muito mais breve, ou seja, o campo microfísico é tido como um campo macroscópico de dimensões muito pequenas, no qual os fenômenos de horizonte de direito não são mais do que “aparências subjetivas” que a visão de algum gigante traria de volta à interação de indivíduos físicos absolutos. Isso quer dizer que, por exemplo, as considerações de escala não são as últimas. Porém os físicos, ao proporem o pensamento destas coisas na perspectiva do em si, ao mesmo tempo nos sugerem a renúncia desta perspectiva. Desse modo:

(...) o que o filósofo pode observar – o que lhe dá o que pensar – é que precisamente os físicos que conservam uma representação cartesiana no mundo manifestam suas “profecias”, como um músico ou um pintor falaria de suas preferências por um estilo. Isso nos permite adiantar que – seja qual for a sorte da teoria microfísica – nenhuma ontologia é exatamente exigida pelo pensamento físico operante, e, em particular, a ontologia clássica, e do objeto não pode socorrer-se dela, nem reivindicar o privilégio de princípio, já que entre os que as conservam, não passa de uma preferência. (...) Na ausência dessa análise, onde o direito relativo e os limites da objetivação clássica sejam reconhecidos, uma física que conservasse intato o equipamento filosófico da ciência clássica e projetasse na ordem do saber absoluto seus próprios resultados viveria, como se a fé perceptiva de onde este procede, em estado de crise permanente²⁰.

Nesse âmbito, quer se enfatizar que é necessário mostrar como a idealização física ultrapassa e esquece a fé perceptiva e, com isso, empenha-se numa empreitada para suprimir suas contradições e dissipar suas obscuridades, enquanto que justamente tais contradições e obscuridades deveriam ser enfrentadas. Daí resulta que a filosofia e um discurso sobre o mundo que abarque os paradoxos e ambiguidades da existência são essenciais para Merleau-Ponty, sendo a fenomenologia a escola ideal para a construção desta ontologia.

¹⁹ Idem, *Ibidem*.

²⁰ Idem, *Ibid.*, p. 28.

Evidenciando, por esta via de abordagem, principalmente como a filosofia e o projeto da fenomenologia foram compreendidos por Merleau-Ponty nos anos 1940, como expressão de uma ontologia que se consolida principalmente na revisão da ideia de *corpo* e depois da ideia de *sensível e natureza*, cabe-nos mostrar a crítica ao “paradigma da consciência” formulado pelas ontologias clássicas, muito discutido no primeiro momento da filosofia merleau-pontyana, expondo a proposta da *Fenomenologia da percepção*. Desse modo, veremos que é no *corpo* que a *existência* se realiza e que, desta forma, a fenomenologia adquire uma perspectiva ontológica, pois se deduz que a fenomenologia só pode ser “descrição” já sendo também “expressão”.

Recordemos que em um breve momento da obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1936), Husserl atesta uma presença implícita da ideia de *intencionalidade* na obra de Descartes. Nesta ocasião, o fenomenólogo alemão escreve que nas primeiras “Meditações” escritas por Descartes existe um elemento oculto que permanece para ser revelado “expressamente como bastante significativo, embora completamente pouco desenvolvido”²¹. Este elemento de que fala Husserl é a *intencionalidade*, “a qual forma a essência da vida egológica”²². Outra palavra para este conceito, de acordo com Husserl, seria justamente *cogitatio*, ou seja, ter algo conscientemente experimentado ou pensado, pois todo *cogitatio* tem seu *cogitatum*²³. Na esteira de Husserl, Merleau-Ponty também visualiza em Descartes as bases de sua fenomenologia quando analisou profundamente a “estrutura” que envolvia a união da alma com o corpo na “Sexta Meditação” cartesiana, referência que percorre toda obra merleau-pontyana, na intenção de tratar o tema da possibilidade de corpo e consciência estar unidos.

Principalmente na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty foi muito crítico à fisiologia mecanicista e à psicologia clássica, na qual se insere Descartes e o dualismo substancial, e também ao empirismo e ao intelectualismo, cujo parentesco é “muito menos visível e muito mais profundo do que se crê”, à medida que ambas as teorias passariam de uma objetividade absoluta para uma subjetividade absoluta, que possuem por fim a mesma natureza, qual seja, o mundo definido pela exterioridade absoluta das partes e apenas duplicado em toda a sua extensão por um pensamento que o constrói²⁴.

Promovendo a reabilitação do conceito husserliano de *intencionalidade* na obra de 1945, a revisão da metafísica clássica e suas antinomias serão analisadas constantemente.

²¹ HUSSERL, E. **The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology**. Trad. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970, p. 82.

²² Idem, *Ibidem*.

²³ Idem, *Ibidem*.

²⁴ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006a, p. 69.

Veremos, principalmente por meio da análise do caso Schneider, no capítulo do “corpo como ser sexuado”, que compõe a *Fenomenologia da percepção*, que o discurso de Merleau-Ponty acerca da *intencionalidade* está atrelado também a uma investigação acerca da ideia de *percepção* e de *movimento*, para enfim fornecer uma descrição adequada do que seria o *corpo*. Aqui emerge um modo de percepção distinto da percepção objetiva, que é um gênero de significação diferente da significação intelectual. Segundo Merleau-Ponty, trata-se de uma intencionalidade que não é a pura “consciência de algo”. Existe, para ele, uma “compreensão” erótica que não é da ordem do entendimento, já que o entendimento compreende percebendo uma experiência sob uma ideia e, diferente disso, o desejo compreende “ligando um corpo a um corpo”²⁵.

De tal maneira, nossa tarefa, no primeiro capítulo, será apresentar de modo geral como Merleau-Ponty proporá, diferente do paradigma clássico, a possibilidade de conceber a significação, antes resultante de uma operação da consciência, e a existência das coisas do mundo pela experiência protagonizada pelo corpo. Para Merleau-Ponty, o que era estranho na filosofia de Descartes, por exemplo, era a admissão do corpo e da consciência, ou da *res cogitans* e da *res extensa*, como coisas distintas, isso após a admissão da união da alma e do corpo que contradizia tal pressuposto e evidenciava o caráter de uma mistura originária. A crítica merleau-pontyana a Descartes explicitava uma leitura que buscava defender que na obra do pensador moderno havia um problema filosófico fértil, qual seja, o do corpo vivo e misturado com a alma. Entretanto, Descartes perpetuou o problema da correlação corpo/consciência à condição de mistério se contentando em fundamentar o laço entre a natureza e a unidade própria do homem em Deus.

Na *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty escreve que a significação “corpo” e a significação “mente” foram reduzidas na modernidade ao “pensamento de...”²⁶, quer dizer, a uma operação mediada por um “índice” que promovia uma separação entre *ato* e *correlato natural*, decorrendo disso a tarefa de indagar sobre o que se compreende por “percepção”. Para Merleau-Ponty, se existir a possibilidade da mesma integração que Descartes outrora realizou em Deus, agora, porém, na *experiência* a percepção não será um mero aparato dos sentidos: possibilitará a *abertura* para o mundo. Em outros termos, Merleau-Ponty exporá uma alternativa ao que fora o cerne do discurso moderno fazendo sua oferta fenomenológica estimulada por uma reflexão radical.

De tal modo, conforme pensa Merleau-Ponty, o mundo ao qual estamos ligados pelas relações pré-lógicas não pode ser a soma de objetos dispostos diante de um sujeito

²⁵ Idem, Ibid., p. 216-17.

²⁶ Idem, Ibid., p. 4.

contemplativo. A relação é original entre sujeito e mundo, pois o movimento percebido, como o próprio espaço, desse modo, não é dado como elementos de representação. A isso se chama “esquema corporal”, que é uma função da transposição *tácita* da unidade primordial entre corpo e mundo, pois a identidade do corpo é como se fosse um todo sinérgico, de modo que o “movimento” aparece como parte de um sistema análogo a esta sinergia do próprio corpo. O movimento (ou a motricidade) é, esclarece Merleau-Ponty, “indissoluvelmente perceptiva e motora” e sua análise negativa revela a derivação da consciência teórica em face à prática.

Assim, o “esquema corporal” fornece uma noção global prática e implícita das relações do corpo e das coisas. Trata-se de uma dissociação entre o projeto motor ou a ideia de um feixe de movimentos possíveis e o meio no qual o sujeito se encontra ancorado. O projeto motor e o movimento não são simplesmente dois fenômenos ligados, mas sim um só fenômeno com duas faces, e os movimentos, desse modo, não são deslocamentos objetivos aos quais eu assistiria, mas modalidades diversas da relação global ao mundo do qual meu corpo é veículo.

Com isso, o que se tem via este esquema do corpo “é um centro de perspectiva”; ele é um poder sobre o mundo que sustenta a este título toda vida pessoal, “como inversamente ele é *sensível* a suas variações, ele pode preservar os sintomas cujas motivações são psicológicas”. Isto porque, na “análise existencial”, o que é compreendido como fenômeno é a imagem total do que é compreendido por este esquema global do corpo, que em seu meio teria como função ajustar o corpo aos objetos, aquém da percepção expressa do corpo e dos objetos. Seria por intermédio desta função, pré-cognitiva, que as lesões do corpo repercutem sobre a consciência que temos dele ou sobre nossa percepção das coisas externas. Veremos tal perspectiva operando em muitos momentos desta tese, como no exemplo do “amputado” e na integração do corpo ao *cogito tácito*, após *ser* o corpo veículo do ser no mundo.

A relação viva com o mundo, quer dizer, a percepção ou o sentir, por esta via se trata de uma relação una e indecomponível, sendo por isso arbitrário estabelecer uma cisão entre a percepção e a sensação ou percepção e expressão. O retorno à sensação devolve a relação viva daquele que percebe com o corpo e com o mundo, enquanto a sensação é uma modalidade da “existência” ou do nosso *ser no mundo* e não uma qualidade, uma impressão pura ou um estado de consciência. A sensação neste momento da obra merleau-pontyana é *intencional* e manifesta a nossa constitutiva *abertura* ao mundo. Isto porque o que se busca, como dissemos acima, é a investigação de uma unidade anterior à cisão sujeito-objeto, unidade que revelaria um vínculo primordial entre o que se compreende por expressão e percepção.

O importante disso é o mundo tornar-se um conjunto *aberto* e inesgotável que reconhecemos no seu *desenvolvimento*, ainda que não possamos, por princípio, explorá-lo

inteiramente. Nisso consiste a *historicidade*, que também trataremos aqui, noção que garante o privilégio das *relações*, que compõem a ideia de *movimento* da *existência*. Nossos sentidos, explica Merleau-Ponty, “funcionam no contexto de uma atividade única, a do corpo explorador, antecipando de fora qualidades que sabemos de antemão serem igualmente perspectivas sobre uma coisa única”²⁷. A unidade da coisa e do mundo é uma “unidade de ordem fisionômica fundada sobre nossa familiaridade com os horizontes de um mundo” o que faz do acesso ao mundo percebido “nosso primeiro contato com o ser”²⁸.

A descoberta então do mundo, tratado como “mundo percebido”, portanto, é “comparável àquela da arqueologia, porque ele [o mundo percebido] está enterrado sob sedimentos de conhecimentos anteriores”²⁹, que não serão desprezados. Fato que podemos observar na transição da *Estrutura do comportamento* (1942) para a *Fenomenologia da percepção*. Esta relação, que é circular e fundante, será então protagonizada por dois polos extremos da percepção, a saber, *arché* e *telos*, e expressa a *ambiguidade*. Tal *ambiguidade* cumpre um papel importante na proposta merleau-pontyana, sobretudo por dois motivos: tal noção dissolve os problemas clássicos, colocando-os como uma dificuldade de termos e categorias; e profere uma satisfação a muitas dificuldades no “sistema” da própria *Fenomenologia da percepção*, dificuldades muito parecidas com as que se dialoga aqui.

A filosofia elaborada por Merleau-Ponty, nos anos 1940, habitualmente é acusada de conciliar a dualidade clássica corpo-espírito/corpo-consciência e consciência-natureza. Muitos comentadores defendem que o que aparece como sendo “sentir” ou percebido, na *Fenomenologia da percepção* foi resultado da fusão do sensível e do inteligível, do empírico e do transcendental. Isto quer dizer que, mesmo tendo sido reformulado, o que se considera sensível ou percebido ainda não foi redefinido. O que temos da análise da intencionalidade e da concepção do corpo é apenas uma recusa inicial e concreta de Merleau-Ponty à doutrina clássica da percepção, tal como ela chega até nós pela filosofia moderna, ou seja, pelas ontologias clássicas e seus conceitos e categorias.

Na *Fenomenologia da percepção* o esquema em que está imerso o corpo e a ideia de movimento, são exemplos do esforço de Merleau-Ponty para evitar o retorno ao paradigma clássico, pois são tentativas de análise elaboradas a partir das capacidades perceptivas e das *relações* entre as coisas e, com isso, trabalhando com a ideia do “ser” como “fenômeno”, ou aquilo que “aparece” ao sujeito. Isto privilegia o corpo, que é veículo do ser no mundo, mas

²⁷ MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux – 1951-1961*. Lagrasse: Éditions Verdier, 2000a, p. 40.

²⁸ Idem, *Ibid.*, p. 20-2.

²⁹ Idem, *Ibid.*, p. 40.

também *sensível* ao mundo. Entretanto, foi justamente este privilégio da noção de corpo e da intencionalidade protagonizada pela “consciência perceptiva”, ou seja, a admissão de início da manutenção de ideias e categorias clássicas, que conduziu Merleau-Ponty aos problemas da tradição, ao intelectualismo e ao idealismo. Um prejuízo sustentado em nome de uma confiança no ideal da tradição.

Desse modo, concordando com Moura, a retomada e o desenvolvimento da intencionalidade, que culminou na presença da “intencionalidade operante”, intencionalidade que opera no “interior do ser”, fez com que se resgatassem duas coisas para dentro da filosofia merleau-pontyana: a ideia de uma *teleologia*, pois seu *sistema* caminha para um *fim*, e do *ser* como *consciência*, ao passo que todas as coisas se justificam pela intencionalidade cujo papel satisfaz a ideia ainda de uma resposta à consciência como significante das coisas. Também quando Merleau-Ponty afirma que “o corpo é o veículo do ser no mundo”, o filósofo faz com que o “corpo próprio” seja seguido, do exterior, por uma “consciência”, por um sujeito, “bastante espiritualizado”, que tem nesse corpo o seu prolongamento instrumental. E, desse modo, a justa crítica a Descartes redonda em um progresso em direção ao platonismo, pois o que será estabelecido como função do “*cogito* tácito” está no corpo, assim como estava o piloto em seu navio³⁰.

A tentativa então de Merleau-Ponty de enraizar o sujeito na ideia elaborada de “corpo próprio”, com o objetivo de criticar a subjetividade interpretada pela tradição, não funciona, pois, o corpo próprio, mesmo ampliado e em relação “tácita” com o mundo, torna-se justamente o lugar da apropriação e da ancoragem da subjetividade. O corpo, portanto, torna-se a própria subjetividade em situação, visto que o ser-no-mundo que ganha corpo com a análise da temporalidade se identifica com a própria *existência*, ou melhor, com o *cogito tácito*. Como é possível então compreender, fora do prejuízo idealista, que este *cogito* possua o corpo como seu veículo no mundo? Como defende Moura, existe uma “distância entre o projeto deliberado por Merleau-Ponty e sua realização efetiva”³¹: a união entre corpo e alma não é resolvida, apenas deslocada, o corpo não é unido à alma, ele é “veículo” dela³².

Todavia, entendemos que de fato ocorre uma renovação na operação das categorias tradicionais, por meio de uma “abordagem indireta” que leva à confecção de uma base para uma nova ontologia. As análises contidas na *Estrutura do Comportamento*, por exemplo, acerca da *Gestalttheorie* e das possíveis aplicações da noção de *forma*, mostraram que a própria ciência

³⁰ MOURA, C. A. R. **Racionalidade e crise**. Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora da UFPR, 2001, p. 313.

³¹ Idem, Ibid., p. 312.

³² Idem, Ibid., p. 313.

ultrapassou os quadros da ontologia clássica, pois o ser visado por ela não era mais o ser em si, da objetividade e exterioridade puras³³. E, feito este diagnóstico já na dissertação de 1942, a tarefa da fenomenologia será, portanto, descrever minuciosamente esta *situação*.

Entretanto, ao manter o essencial da ‘fenomenologia’, por exemplo, pelo conceito de *intencionalidade*, Merleau-Ponty sujeita “tudo aquilo que não é nada a se apresentar à consciência”³⁴, ou seja, o *cogito tácito*, que será descrito enquanto *não-ser* e de mim a mim, se alimenta no movimento de *abertura* do mundo, que é, na verdade, uma unidade aberta e indefinida da subjetividade do “eu” ou do corpo próprio, movimento que, por sua vez, subjuga a ideia de *historicidade* como *relações entre as coisas*. Assim, veremos que a ideia é a de que o corpo não se movesse exclusivamente no espaço, mas, enquanto histórico e parte de uma temporalidade específica, quer dizer, afetando e sendo afetado, o corpo potencializa uma aderência espacial ao mundo que possibilita o desenvolvimento motor e, por sua vez, o “comportamento” e a experiência. Com isso, de fato, se supera o automatismo, pois a motricidade do corpo é alimentada pelas *relações* e enquanto carne, generalidade sensível, é outro paradigma que aparece. É importante considerar a proposta merleau-pontyana tendo a perspectiva de que sua metodologia não é indutiva, mas tem certa circularidade e, por isso, seu texto, e tampouco um comentário acerca dele, não é estruturalista, mas, antes, seus conceitos e ideias instituem um tipo de emblema geral, cuja descrição tem como consequência afetar o fazer fenomenológico, e as abordagens políticas e sociais tradicionais. De tal maneira é que apresentaremos a filosofia da natureza e a filosofia da carne e compreenderemos porque, para Merleau-Ponty, toda interrogação filosófica acerca do ser prévio, das coisas e das ideias, isto é, do sensível, da natureza, da história e da historicidade, não está situada sob uma mitificação da realidade e de seus métodos de compreensão, mas no próprio meio de nossa vida, e de nossa vida de conhecimento.

³³ MOUTINHO, L. D. S. **Razão e experiência**: ensaio sobre Merleau-Ponty. São Paulo: Ed. Unesp, 2006, p. 45.

³⁴ MOURA, *op. cit.*, 2001, p. 319.

1. Da *Estrutura do comportamento* à *Fenomenologia da Percepção*: considerações acerca da abordagem da “consciência, da intencionalidade e do corpo” para a ideia de *sensível*

O propósito deste capítulo é introduzir a relação entre *intencionalidade* e *corpo* na passagem da *Estrutura do comportamento* (1942) à *Fenomenologia da percepção* (1945). Nesta última obra, apresentar as noções de *corpo* e *intencionalidade*, discutindo a relação entre ambas as ideias e o caráter tributário delas ao intelectualismo e ao idealismo e, conseqüentemente, a presença privilegiada da noção de consciência e das categorias clássicas, que a própria *Estrutura do comportamento* apontava como problemáticas. Desse modo, a intenção é evidenciar subsídios para a revisão feita posteriormente pelo filósofo em seus cursos ministrados nos anos 1950. Em tal ocasião, a ideia de intencionalidade é revisada em prol da ideia de *expressão*, fundamental para a reelaboração da ideia de *sensível*.

1.1. Consciência, comportamento e estrutura

Na obra *Estrutura do comportamento* (1942), Merleau-Ponty apresenta uma análise cujo horizonte era descrever a passagem da biologia para a ordem simbólica ou humana, através da análise da noção de “comportamento”³⁵ e da abordagem da ideia de consciência como “estrutura”³⁶. Para o filósofo, a interrogação filosófica deve ocupar-se de “(...) introduzir a consciência, não como realidade psíquica ou como causa, mas como estrutura”, e a necessidade que se coloca é a de “interrogar sobre o sentido e o modo de existência dessas estruturas”³⁷. Esta análise objetivava oferecer alternativa a categorias como “sujeito” e “objeto”, “interior” e “exterior”, “psíquico” e “fisiológico” e às antinomias clássicas do vitalismo e do mecanicismo como contradições existentes no intelecto humano, como, por exemplo, na abordagem da díade razão-experiência e nas proposições que fundamentam a relação entre ser e devir. Com isso, buscava entender a integração e as rupturas entre as diferentes ordens de fenômenos, físico, vital e humano, para além do pensamento criticista, da concepção “*parte extra partes*” e de antítese espiritualista, que colocava o mundo como “conjunto das relações objetivas sustentadas pela consciência”³⁸. Tratava-se, portanto, de superar a cisão segundo a qual a consciência (como *cogito*) e a natureza (como organismo) referem-se a tipos distintos de seres.

³⁵ MERLEAU-PONTY, M. *A Estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a, p. 3.

³⁶ Idem, *Ibid.*, p. 4.

³⁷ Idem, *Ibidem*.

³⁸ Idem, *Ibidem*.

A ideia de *estrutura*, oriunda dos estudos goldsteinianos acerca da *Gestalt* (forma) e da nova psicologia, a saber, a *Gestalttheorie*, conduz a análise de Merleau-Ponty à experiência comportamental. Para ele:

O que há de profundo na “Gestalt” da qual partimos, não é a ideia de significação, mas a de estrutura, a junção de uma ideia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais passam, diante de nós, a ter um sentido, a inteligibilidade em estado nascente³⁹.

A *estrutura* que avaliará o estatuto do “comportamento” indica, dessa maneira, um novo regime de pensamento, capaz de fazer pensar “a diferença entre as ordens do ser como diferença de sentido, tipos de estrutura, níveis de integração, sem fazer intervir uma nova ordem de causalidade”⁴⁰. Isto porque o organismo tem um aspecto de conjunto que possui um princípio interno de organização e de autorregulação. A estrutura vital é ela mesma um “Organismo” e nela o “equilíbrio é obtido não como reação a ações atualmente dadas, mas como reação a condições virtuais que o próprio organismo põe na existência como seu meio vital”⁴¹. Tal equilíbrio não almeja a manutenção da ordem dada, mas “é criado pela relação do organismo com o ambiente”⁴². Esta relação simbólica, tanto com o possível como com o ausente, tomando-se a estrutura enquanto *sentido*, transforma o comportamento em suas diversas expressões – linguagem, trabalho, cultura – em práxis⁴³. Segundo Merleau-Ponty:

O importante para a noção de forma é justamente superar a concepção atomista do funcionamento nervoso sem reduzi-lo a uma atividade difusa e indiferenciada, de rejeitar o empirismo psicológico sem cair na antítese intelectualista. A análise da percepção levaria a restabelecer uma ruptura – não mais entre sensação e percepção, nem entre sensibilidade e inteligência, nem, mais geralmente, entre um caos de elementos e uma instância superior que os organizaria, mas entre diferentes tipos ou níveis de organização⁴⁴.

O percebido seria então explicável “apenas pelo próprio percebido, e não por processos fisiológicos”⁴⁵. Neste sentido, o comportamento não apenas possui significação, ele mesmo é significação, uma vez que cria e institui os próprios meios nos quais, e pelos quais, se expressa. Como dirá Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*, “o acontecimento

³⁹ Idem, *Ibid.*, p. 155; CHAUI, M. S. **Experiência do pensamento**: ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 231.

⁴⁰ DUPOND, P. **Vocabulário de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 27.

⁴¹ CHAUI, *op. cit.*, 2002, p. 236.

⁴² Idem, *Ibidem*.

⁴³ Idem, *Ibid.*, p. 247.

⁴⁴ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006a, p. 143-144.

⁴⁵ Idem, *Ibid.*, p. 145.

fisiológico”, antes de produzir causalmente a percepção, “é apenas o esboço abstrato do acontecimento perceptivo.”⁴⁶

Assim, discutindo a relação entre consciência e natureza, sendo a “natureza” entendida como uma multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade – uma “região” de contingência na qual a consciência podia atuar –, a dissertação de 1942 enuncia a noção de *comportamento*, pelo contrário, acreditando que por ela seria possível apreender a consciência em *situação* e obter a emergência de *sentido* anterior à consciência de si e do mundo. O que se colocava na ordem do dia, então, era a revisão destas categorias e antinomias da metafísica clássica que estabeleciam de antemão, desde a modernidade, direções e limites no tratamento, principalmente, da questão da relação entre corpo e alma, cuja relação com o problema da *consciência perceptiva* é tema do IV e último capítulo da obra em questão.

Além disso, a intenção era realizar a análise do “comportamento”, privilegiando outras noções, já que as categorias tradicionais corrompiam o desenvolvimento da pesquisa, impossibilitando a confecção de uma análise que se orientasse pelo esforço em *revelar* o seu *sentido* próprio. Por exemplo, na introdução da *Estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty expõe o tipo do problema que quer enfrentar lembrando a abordagem crítica em relação à consciência, que visava dissolver uma antinomia clássica, por meio da perspectiva fisiológica, e teve como resultado o comportamento reduzido à soma de reflexos sem nenhuma ligação intrínseca, o que culminou numa crítica atomista que se chocava com a própria teoria que se queria criticar. Acerca das relações entre a consciência naturada e a consciência como pura consciência de si, Merleau-Ponty pergunta: “Poderíamos pensar a consciência perceptiva sem suprimi-la como modo original, poderíamos manter sua especificidade sem tornar impensável sua relação com a consciência intelectual?”⁴⁷

Justamente por isso, a necessidade da tarefa crítica merleau-pontyana ampara-se no desenvolvimento da própria ciência, pois, para ele, quando o cientista admite certa metafísica na hora de amparar-se em algum fundamento para os seus estudos, ele assume também a possibilidade de outra forma de compreensão do fenômeno que não necessariamente converge com a metafísica admitida. O filósofo argumenta que, muitas vezes, a pesquisa em desenvolvimento conduz à derrubada de crenças e nos leva à necessidade de uma revisão total, quer dizer, ontológica. Por isso, a análise da gênese do pensamento objetivo da ciência, realizada em 1942, na tentativa de evitar a bifurcação empirismo-intelectualismo, feita através do recuo à experiência pré-reflexiva para definir o campo da percepção, ou melhor, o campo fenomenal, e a

⁴⁶ MERLEAU PONTY, *op. cit.*, 2006b, p. 469.

⁴⁷ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006a, p. 345.

Filosofia da Forma, já apontava o que seria desenvolvido em 1945 por meio da intencionalidade: investigar profundamente a relação entre sujeito e o mundo vivido da experiência.

Este pressuposto é inspirado na análise crítica elaborada pela *Gestalttheorie*, analisada na dissertação de 1942, e das possíveis aplicações da noção de *forma*, tanto na física e na biologia, como na psicologia. Segundo Merleau-Ponty, elas mostrariam que a própria ciência já ultrapassou os termos da ontologia clássica. Neste âmbito, o ser que ela visa não é o *ser em si*, ou seja, objetividade e exterioridade puras, e, por isso, pelas consequências de suas análises, ela nos convida a redefinir a ontologia clássica. Merleau-Ponty pontua:

(...) não é com um critério exterior que julgaremos a pretensa Filosofia da Forma. Gostaríamos, ao contrário, de voltar à noção de forma, de procurar em qual sentido podemos dizer que formas existem “no” mundo físico e “no” corpo vivo, perguntar à própria forma a solução da antinomia que ela produz, a síntese da natureza e da ideia⁴⁸.

Nota-se que a intenção geral da dissertação de 1942 era compreender a real importância do “comportamento”, isto é, da experiência vivida nos processos de conhecimento e, conseqüentemente, a relação entre natureza e consciência, que, no caso, foram problematizadas à luz da noção de *Gestalt*. Ainda, em sua obra inacabada *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty escreverá nas notas de trabalho que “a Gestalt detém a chave do problema do espírito”⁴⁹. Queremos ressaltar então aqui que a *Estrutura do comportamento*, tal como a *Fenomenologia da Percepção*, já teciam tanto uma pretensão de renovação ontológica do paradigma vigente em filosofia, como ressignificavam a tarefa da fenomenologia, ao passo que tratavam do “problema do ser”. Isto quer dizer, da legitimidade das abordagens acerca da experiência vivida no mundo intersubjetivo, tendo na *Estrutura* o foco na experiência científica e na *Fenomenologia* o foco na experiência natural enquanto busca da natureza do sujeito perceptivo, de forma correlata à fundação de uma ordem perceptiva original, que requereria uma descrição mais sofisticada – o que foi feito a partir da *Fenomenologia* até o esboço de *O Visível e o Invisível*.

O conceito de “estrutura” apresentado aqui como uma ampla organização em que o organismo interage com o meio, objetiva uma mudança radical da ideia de subjetividade que, traduzindo uma *experiência* global, já se revela como fenômeno ontologicamente estruturante. Aliada a isso, a ideia de “consciência perceptiva” reconhecerá outro nível de subjetividade,

⁴⁸ Idem, *Ibid.*, p. 213.

⁴⁹ DUPOND, *op. cit.*, 2010, p. 26.

para além do apresentado tanto pela ortodoxia da *Gestalt* como pelo behaviorismo: o da “consciência encarnada”⁵⁰.

Considerando a passagem descrita na nota 16 do tópico “O sentir”, presente no capítulo sobre o “Mundo Percebido”, da *Fenomenologia da percepção*, em que Merleau-Ponty precisa que na *Estrutura do comportamento* a consciência vista do exterior não podia ser um para si puro e que ele começa “a ver que não ocorre diferentemente com a consciência vista do interior”⁵¹, temos uma mostra do pressuposto fundamental do pensamento merleau-pontyano: o privilégio da “experiência vivida”, que é de suma importância para discorrermos acerca do real âmbito e significado do “corpo” e da “intencionalidade” na obra de 1945, visto que ambas pretendem tecer crítica a ontologia tradicional cultivada pelas “filosofias da consciência” da qual o intelectualismo, destacado em 1945 por Merleau-Ponty, faz parte.

Na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty acredita que, recuperando o sentido da “experiência do corpo” – tema do primeiro capítulo de sua tese – em substituição a uma visão objetivista dele, oriunda do prejuízo clássico, altera-se a visão que temos sobre o mundo, que passa a não ser estritamente considerado puro objeto, mas como algo de valor expressivo para a elaboração do “corpo próprio”, que estará associado diretamente tanto à consciência, como à natureza⁵². Na *Estrutura do comportamento* o filósofo também esclarece que seu propósito é “igualar a consciência à experiência inteira, recolher na consciência para si toda a vida da consciência em si”⁵³, reivindicando uma crítica “psicológica” e “sociológica” ao mesmo tempo, que recaía, no entanto, na dualidade “estrutura” e “significado”⁵⁴.

A ordem humana é definida por uma estrutura simbólica, que inaugura a lógica da expressão presente na percepção, na linguagem e no trabalho. A estrutura na ordem humana é um movimento de transcendência, que põe a existência como o poder para ultrapassar a situação dada por um comportamento dirigido para aquilo que está ausente. Por isso mesmo somente nesta dimensão é que se poderá falar em história propriamente dita (...). O corpo, região do “eu posso”, e não do “eu penso”, inaugura a estrutura simbólica destruindo a oposição do objetivo e do subjetivo porque situa o para-si no domínio que parecia ser do em-si⁵⁵.

Cabe ressaltar que já no primeiro capítulo da *Estrutura do comportamento*, intitulado “O comportamento reflexo”, Merleau-Ponty – igualmente pontuando as insuficiências da

⁵⁰ SILVA, C. A. de F. **A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009, p. 40.

⁵¹ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006b, p. 639.

⁵² Idem, *Ibid.*, p. 213.

⁵³ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006a, p. 344.

⁵⁴ Idem, *Ibidem*.

⁵⁵ CHAUI, *op. cit.*, 2002, p. 240-1.

teoria clássica do reflexo, teoria que concebe a interação entre o organismo e o meio como um mecanismo de relações físico-químicas preestabelecidas –, explicitava a interação que se desenvolvia através de associações inéditas do sistema nervoso em decorrência das *experiências*. Lembrando o conceito de “natureza” já mencionado, vemos que as relações de causalidade descritas por ele, consideram, em 1942, por um lado, que as relações de causalidade linear compõem a variedade das “estruturas” complexas do mundo e, por outro, privilegiam a noção de “estrutura” como o dado originário na compreensão das relações de causalidade. Isso é importante, pois significa também que se acreditava na possibilidade do acesso à constituição do fenômeno pela consciência, pois a teoria clássica do comportamento reflexo dividia o comportamento em “uma série de acontecimentos do mundo físico, que significavam relações físico-químicas pontualmente e linearmente determinadas”⁵⁶.

Sob esta condição era possível explicar cientificamente o “comportamento”, o que significava, sob as aparências da consciência “ingênua”, obter os processos que constituíam o fenômeno. Argumenta Merleau-Ponty:

De modo geral, os agentes físicos não podem impressionar o organismo por suas propriedades de *forma*, tais como movimento, ritmo, distribuição espacial. (...) É apenas por suas propriedades pontuais que os excitantes podem agir. Portanto, assim que deixamos de nos fiar nos dados imediatos da consciência e queremos construir uma representação científica do organismo, parece que somos conduzidos à teoria clássica do reflexo – ou seja, a decompor a excitação e a reação em uma multiplicidade de processos parciais, exteriores uns aos outros tanto no tempo quanto no espaço⁵⁷.

Isso significa que, além dos limites que a psicologia enfrenta acerca da investigação do próprio problema do “comportamento”, a experiência científica e o conjunto de fatos e evidências que visam expressar o que se entende por “comportamento”, na verdade não encontra também respaldo na perspectiva ontológica em que se baseou. Por isso, Merleau-Ponty descreve a estrutura do sentido da percepção correlata a um novo princípio de organização do comportamento, que ao mesmo tempo em que se apoia na fisiologia está integrada à nova ordem estabelecida que privilegiará, antes, uma “coesão de princípio”. Um exemplo disso é quando, pela análise das experiências patológicas, na *Estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty evidencia justamente que a doença não concerne nunca apenas ao conteúdo isolado do comportamento, ou seja, conteúdo da visão, audição, tato ou linguagem, mas à sua *estrutura*, quer dizer, uma vez ocorrida a lesão em qualquer parte do

⁵⁶ FURLAN, R. A noção de “consciência” na “Estrutura do comportamento”. IN: *Psicol. USP*, v.12, n. 1, São Paulo, 2001, p. 2.

⁵⁷ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006a, p. 7.

sistema nervoso, seu efeito tem sempre um sentido global que afeta a “estrutura do comportamento” e não apenas o desempenho do órgão atingido⁵⁸.

Isto permite que Merleau-Ponty evidencie o fracasso do paradigma tradicional por meio da explicitação do trabalho da psicologia objetiva, isto ao passo que também faz a análise dos limites da física objetivista e mostra a urgência da revisão das categorias que compõem a ontologia tradicional. Como aponta na *Fenomenologia da percepção*, nunca compreenderemos “como a significação e a intencionalidade poderiam habitar edifícios de moléculas ou aglomerados de células”⁵⁹, apontamento já expressado pelo cartesianismo e, de acordo com Merleau-Ponty, com muita razão. Mas a pretensão não é um retorno a tais bases. Antes, a ideia é exaltar a importância da noção de *estrutura*, pois ela preenche o abismo entre a existência como coisa e a existência como ideia, cultivado desde a metafísica da modernidade. Em 1942 ele enunciava na introdução do seu livro: “Para os psicólogos, a consciência se distinguia dos seres da natureza como uma coisa de uma outra coisa”⁶⁰. Por isso, esta noção crítica instaurada estremece todos os pontos de vista e, por conseguinte, a necessidade da maneira dicotômica como interpretamos a realidade, pois recusa, ao mesmo tempo, a concepção mecanicista do corpo e a concepção intelectualista de consciência⁶¹.

Entretanto, vale reiterar que a noção de *estrutura* não encerra a crítica merleau-pontyana ao dualismo e tampouco resolverá as antinomias da metafísica clássica. Para o filósofo, pelo contrário, a noção de *estrutura* iniciou uma jornada crítica empreendida à ideia de uma subjetividade originária pura que permite as operações de significações. O que é fundamental a esta noção de *estrutura* é que ela mostra a recusa de imediato da concepção mecanicista do corpo e da concepção intelectualista da consciência, enquanto a tarefa da *Fenomenologia da percepção* será extrapolar o discurso acerca das experiências vividas, ultrapassando, pela análise fenomenológica, as alternativas entre o fisiológico e o psíquico, empírico e transcendental, que fundamentam a ontologia clássica e resultam desta ideia de subjetividade pura. Dito de outro modo, o que será verificado em 1945 é a possibilidade da “consciência encarnada” e do que o filósofo chama de “consciência perceptiva”, resultantes da relação íntima entre corpo/mundo, relação que aparecia na *Estrutura do comportamento* quando o corpo, por meio das *experiências*, foi apresentado como constituinte da atividade consciente e não apenas como um objeto para a consciência, que é o que queremos destacar.

⁵⁸ FURLAN, *op. cit.*, 2001, p. 2.

⁵⁹ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006b, p. 470.

⁶⁰ Idem, *op. cit.*, 2006a, p. 3.

⁶¹ FURLAN, *op. cit.*, 2001, p. 3.

1.2. Intencionalidade e corpo

Na transição da *Estrutura do comportamento* para a *Fenomenologia da percepção*, como dissemos, acontece uma ruptura da análise via categorias tradicionais do conhecimento, herdadas da ontologia clássica, e ocorre uma fuga da admissão de uma “consciência pura” capaz de descrever nossas experiências vividas. Este processo de ruptura se dará no desenvolvimento da ideia do *corpo* como *corpo próprio* na *Fenomenologia da percepção*, uma vez que Merleau-Ponty buscará descrever pelo corpo sua ideia de mundo, priorizando assim a experiência vivida no processo de conhecimento. Isto indica que o filósofo instalará a própria consciência nesta ideia, o que nos leva a necessidade de um discurso a respeito da *intencionalidade* para que compreendamos em que medida tal conceito está imerso na estrutura da existência e se opera aquém de extrair a consciência de algo.

Na *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty apresenta duas metáforas essenciais acerca do corpo e da consciência: primeiro, dirá que o corpo “é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles”⁶². Após a análise do membro amputado, Merleau-Ponty conclui que a recusa da deficiência, que ocasiona a situação do “braço fantasma”, é o contrário da inerência ao mundo, trata-se de uma “negação implícita daquilo que se opõe ao movimento natural” dos acontecimentos e relações nas quais estamos envolvidos. O braço fantasma conserva um campo prático que se tinha antes da mutilação, por isso o corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para o ser vivo, juntar-se a um meio definido. No entanto, quando o mundo nega a deficiência, ele também a revela, “pois se é verdade que tenho consciência de meu corpo através do mundo, (...) é verdade pela mesma razão que meu corpo é o pivô do mundo”, isto é, “sei que os objetos têm várias faces porque eu poderia fazer a volta em torno deles, e neste sentido tenho consciência do mundo por meio de meu corpo.”⁶³

Essa situação, na perspectiva merleau-pontyana, é um paradoxo no qual o *ser* não tem como escapar, porque ao dirigir-se ao mundo, o corpo expressa a existência de duas camadas diferentes sustentadas por ele, a do corpo habitual e a do corpo atual. Merleau-Ponty explica que “no conjunto de meu corpo se delimitam regiões de silêncio. Portanto, o doente sabe de sua perda justamente enquanto a ignora, e ele a ignora justamente enquanto a conhece.”⁶⁴

⁶² MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006b, p. 122.

⁶³ Idem, *Ibidem*.

⁶⁴ Idem, *Ibidem*.

Após, no capítulo em que descreve o “mundo percebido”, o filósofo exporá outra metáfora, descrevendo ainda mais a importância do movimento do corpo para a compreensão da existência. Explica que “o corpo está no mundo assim como o coração no organismo; ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida, anima-o e alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema”⁶⁵. Merleau-Ponty dirá que posso, por exemplo, sobrevoar meu apartamento em pensamento, posso imaginá-lo ou desenhá-lo, mesmo assim não posso “apreender a unidade do objeto sem a mediação da experiência corporal”⁶⁶.

Considerando que a ideia do “corpo” merleau-pontyano resulta também das contribuições da *Gestalttheorie*⁶⁷ (teoria da forma) – teoria sobre a qual Merleau-Ponty tecia crítica à ontologia de seu fundamento, mas não sobre o seu *sentido* –, e das noções de “estrutura” e “comportamento”, pois ela – a ideia de corpo apresentada na *Fenomenologia* – parece não estar deslocada das situações concretas em que está inserida, e tal como descrito pelas metáforas, também não busca eliminar as tensões e a complexidade das experiências. De tal maneira, nossa questão é a seguinte: qual sua ligação com o fenômeno da consciência? Em que sentido o corpo se realiza conscientemente, já que, como veremos, o movimento não é subordinado a uma consciência no sentido clássico? Tais metáforas não retomariam as dificuldades do dualismo clássico ao descreverem o corpo em relação à natureza e ao mundo? Não estaríamos aqui diante de um dilema entre o retorno ao em-si cujo horizonte nos conduz ao intelectualismo ou a admissão de um “sistema”, cujo horizonte seria um idealismo? Vejamos os pontos que sustentam as dificuldades que desenvolveremos.

Escrevendo sobre “a experiência do corpo e a psicologia clássica” na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty argumenta que a questão da união entre a alma e o corpo em Descartes, antes de ser uma questão objetiva, deveria ter sido “uma possibilidade da própria consciência”, pois com isso teria sido possível colocar a questão de saber o que ou quem é o sujeito que percebe, se afinal ele sentia “seu corpo como seu”. Mas, para Merleau-Ponty, não havia nesta ocasião – da *união* – um fato novo ao qual o sujeito estaria submetido. Diferente disso, a união já estava assumida. Observa então que “ser uma consciência, ou, antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles”⁶⁸. Em outras palavras, como expunha no prefácio, devemos

⁶⁵ Idem, Ibid., p. 273.

⁶⁶ Idem, Ibidem.

⁶⁷ Idem, Ibid., p. 80.

⁶⁸ Idem, Ibid., p. 142.

“reconhecer a consciência como projeto do mundo”, quer dizer, ela não o abarca nem o possui, mas em direção a ele, ela não cessa de se dirigir⁶⁹. Todavia, o que isso quer dizer?

De acordo com Merleau-Ponty, a partir do momento em que existe “consciência”, e mesmo “para que haja consciência”, é preciso que exista algo do qual ela seja consciência, “um objeto intencional”, e ela só pode se dirigir a este objeto “enquanto se ‘irrealiza’ e se lança nele, enquanto está inteira nesta referência... a algo enquanto é um puro ato de significação”. O filósofo explica que, “se um ser é consciência, é preciso que ele seja apenas um tecido de intenções. Se ele deixa de se definir pelo ato de significar, ele volta a cair na condição de coisa”, repousando numa “ignorância absoluta de si e do mundo”⁷⁰. Para Merleau-Ponty, a ignorância de si, ou a impossibilidade de ser um “si verdadeiro”, ou um “para si”, significa ter apenas como condição e horizonte a individuação espaço-temporal e a existência em si, condicionada ao seguinte: “(...) por ser transcendência, a existência nunca ultrapassa nada definitivamente, pois então a tensão que a define desapareceria”⁷¹. Ou seja, a existência, ou o “ser no mundo”, é uma *abertura*.

Entretanto, no final da *Fenomenologia da percepção*, tratando sobre a questão da “temporalidade”, que retomaremos e desenvolveremos mais detalhadamente no capítulo 2, Merleau-Ponty explica: “o mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo, e o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta”⁷². Ou seja, o corpo como consciência da experiência perceptiva, como “ser no mundo” e como “sujeito” carrega especificidades, cuja elucidação esclarece o retorno às dificuldades do dualismo e os limites da “experiência vivida” como fundamento que de antemão já superaria tal prejuízo.

Não obstante, estabelecendo um padrão de racionalidade que *fundamenta* as descrições da atividade corporal e do mundo percebido, esta estrutura existencial complexa revela também a existência do *cogito tácito*, descrito por Merleau-Ponty como *cogito* silencioso que Descartes visava ao escrever as *Meditações*⁷³, uma experiência de mim por mim⁷⁴.

A noção ampliada de *intencionalidade* apresentada na *Fenomenologia da percepção* pretende permitir justamente que Merleau-Ponty faça a distinção entre a compreensão fenomenológica e a inteligência clássica. Por ela se reconhece a *abertura* em contraposição ao repouso em si mesma e sobre si mesma da consciência clássica. Em outras palavras, com a

⁶⁹ Idem, Ibid., p. 15.

⁷⁰ Idem, Ibid., p. 172.

⁷¹ Idem, Ibid., p. 234.

⁷² Idem, Ibid., p. 576.

⁷³ Idem, Ibid., p. 539.

⁷⁴ Idem, Ibid., p. 541.

apropriação deste termo e deste tema, Merleau-Ponty admite a consciência, não como uma interioridade pura, mas como um *sentido* que surge da nossa relação com o mundo e com os outros. Porém, não se trata também de uma satisfação à ideia clássica de consciência? No tópico acerca da “espacialidade do corpo próprio e a motricidade”, que trataremos a seguir, pretende-se descrever a *intencionalidade* em relação à atividade corporal e, portanto, irreduzível à intencionalidade da consciência cognitiva. A função da intencionalidade aqui é enraizar a consciência, em lugar de separá-la do mundo⁷⁵, enquanto a “natureza”, diante do que fora enunciado com a temporalidade, também deve estar despojada de qualquer “atividade” ou “produtividade”, sendo apenas um mero “correlato” da intencionalidade e do esquema corporal⁷⁶. Vejamos no que isso acarreta.

1.3. Intencionalidade na *Fenomenologia da percepção*

Na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty dirige sua crítica à ideia do mundo “objetivo”, a um mundo que se apresenta como conjunto de fatos independentes e que determina causalmente o conteúdo da percepção. Com isso, o filósofo pretende sair em defesa do caráter originário da experiência pré-objetiva. Por isso, sua tarefa será nesta ocasião revelar justamente aquilo que a experiência perceptiva nos apresenta de forma efetiva, a saber, o mundo percebido (ou vivido) que é o verdadeiro solo do mundo objetivo⁷⁷ e sede da *intencionalidade motora*⁷⁸.

Anteriormente enunciamos que, para Merleau-Ponty, a tarefa da tese de 1945 era evidenciar a “gênese do ser para nós”, ou seja, a relação existencial fundante. Para tanto, o filósofo considerava que seria preciso um âmbito da nossa experiência que tivesse “sentido e realidade”, quer dizer, seria necessário considerar “nosso meio afetivo”. Tal afirmação será evidenciada através da análise da representação sexual, por meio do caso Schneider, cujo mundo havia se tornado neutro afetivamente. Sobre estas bases veremos que Merleau-Ponty introduz a intencionalidade e assenta o início de uma trajetória em três atos para o que se propõe a descrever a natureza do corpo, atrelando-a a consciência e depois ao mundo. Veremos que este movimento traz algumas dificuldades, pois culminará numa reviravolta da presença da *intencionalidade* na filosofia exposta, que será reintegrada, por sua vez, ao que o autor chamará de *cogito tácito*.

⁷⁵ CHAUI, *op. cit.*, 2002, p. 74.

⁷⁶ MOURA, C. A. R. Merleau-Ponty leitor dos clássicos. IN: **Dois pontos**, Curitiba: UFPR; São Carlos: UFSCar, v. 9, n. 1, abril 2012, p. 115.

⁷⁷ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006b, p. 89.

⁷⁸ Idem, *Ibid.*, p. 630.

Tratando da “espacialidade do corpo próprio e a motricidade”, no capítulo sobre o *corpo*, primeira parte da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty enuncia que a noção de *Bewegungsentwurf* ou “projeto motor” permite ultrapassar a alternativa entre a consciência e o corpo⁷⁹. Disso sucede-se que o primeiro *modo de ser* da noção de *intencionalidade* usado por Merleau-Ponty é justamente a noção de “intencionalidade motora”⁸⁰, descrita na ocasião em que o fenomenólogo comenta o caso Schneider, analisado por Goldstein, cuja análise buscava criticar as teorias intelectualistas e empiristas. Nesta ocasião, em que Merleau-Ponty traduz a noção de “*Bewegungsentwurf*” para “projeto motor”⁸¹, também apresenta a noção de “intencionalidade motora” contrastando-a com os limites da noção clássica de motricidade para a resolução deste caso em questão. Escreve Merleau-Ponty:

O que lhe falta [a Schneider] não é nem a motricidade nem o pensamento, e somos convidados a reconhecer, entre o movimento enquanto processo em terceira pessoa e o pensamento enquanto representação do movimento, uma antecipação ou uma apreensão do resultado assegurada pelo próprio corpo enquanto potência motora, um “projeto motor” (*Bewegungsentwurf*), uma “intencionalidade motora”⁸².

A situação de Schneider é que, embora afetado em sua base neurológica, não perdeu as representações sexuais, nem o aparato fisiológico, *stricto sensu*, porque reagia à estimulação da parceira e podia realizar o intercuro sexual. O interessante em seu caso foi que, se a parceira atingia o orgasmo e suspendia a relação, Schneider imediatamente perdia o interesse, pois seu mundo havia se tornado neutro afetivamente. Disso, Merleau-Ponty constata que, entre a representação e o automatismo, existe uma zona em que o corpo arma a significação erótica da *situação*, enquanto potência de significação. Merleau-Ponty relata: “(...) adivinha-se aqui um modo de percepção distinto da percepção objetiva, um gênero de significação distinto da significação intelectual, uma intencionalidade que não é a pura ‘consciência de algo’”⁸³. Com isso, o caso Schneider, na avaliação de Merleau-Ponty, nos mostra que os problemas neurológicos alteram a estrutura geral da *existência*, sendo possível extrair da análise disso um novo projeto para o *ser*, que será tecido a partir de então e que terá também consequências.

É importante notar que, ao tomar deste modo o caso de Schneider, Merleau-Ponty define o corpo como sendo a sede própria da *intencionalidade* e introduz a noção de “movimento” não como um produto de um projeto mental predeterminado, pois o movimento

⁷⁹ Idem, Ibid., p. 159.

⁸⁰ Idem, Ibidem.

⁸¹ Idem, Ibidem.

⁸² Idem, Ibidem.

⁸³ Idem, Ibid., p. 216.

não se dá por um cálculo prévio, ele não é tomado como fruto da posição dos membros em relação a um sistema de coordenadas, mas como motricidade originária do *eu posso*, que é uma redefinição do *eu penso* e remete a um elo entre cultura, história e natureza e não apenas a consciência em sentido clássico. Como já enunciava em sua obra anterior, *Estrutura do comportamento* (1942), o corpo não “sabe de si” pelo fato de que possuo as conclusões e estas são oriundas de premissas oferecidas previamente; pelo contrário, posso concluir a ação sem que as premissas sejam dadas em parte alguma e, desse modo, não é extraordinário executar a tarefa proposta sem exatamente “saber”, em sentido clássico, o que faço⁸⁴.

Contudo, Merleau-Ponty também já havia estabelecido neste contexto que o “corpo” “é o veículo do ser no mundo”⁸⁵, que significa a um ser vivo, estar num meio, empenhar-se em projetos e engajar-se neles. O existente está aqui, portanto, em situação, acompanhado de uma intencionalidade que é interior ao ser, sendo tal “ser”, agora, também uma espécie de “consciência”. Atrela-se, então, o projeto merleau-pontyano agora a uma jornada crítica que dependerá da análise do estatuto do *cogito tácito* para que não se volte às amarras do intelectualismo e do idealismo. Prossigamos mais um pouco com a apresentação deste contexto.

Para Merleau-Ponty, como vimos anteriormente, o corpo clássico apenas pode ser entendido se for instituído como um mecanismo uniforme atribuindo à alma a função única de constatar ou controlar os objetos que se apresentam diante dela. O que era caro ao intelectualismo era a ideia de que a consciência era capaz de antecipar-se às significações. E, considerando esse problema, o filósofo diferencia “movimentos concretos” de “movimentos abstratos”⁸⁶, postulando-os como *dimensões* de “comportamento”. Vejamos como isso se sustenta.

Merleau-Ponty, adiante em sua tese, estabelecerá que espaço e tempo não são absolutos, o corpo não se “aplica” ao espaço e ao tempo, mas os abarca⁸⁷. Isto quer dizer que, para Merleau-Ponty, o corpo não poderá ser reduzido às posições clássicas acerca da percepção, como ocorre, por exemplo, no modelo empirista e intelectualista. Para o fenomenólogo, o corpo deve ser investigado através do “comportamento”, privilegiando assim sua “dimensão de experiência”, ou melhor, sua dimensão *existencial*.

O que é evidenciado no caso Schneider é o reconhecimento do *fim* pelo próprio corpo, e não pelo pensamento, tampouco por uma antecipação ou uma representação do resultado do corpo como potência motora. E isso é o que Merleau-Ponty chama de

⁸⁴ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006a, p. 41.

⁸⁵ *Idem, op. cit.*, 2006b, p. 122.

⁸⁶ *Idem, Ibid.*, p. 160.

⁸⁷ *Idem, Ibid.*, p. 407.

“intencionalidade motora”⁸⁸, que por sua vez, está sediada no mundo percebido que está aquém do mundo objetivo, o mundo da representação. Existe um “projeto motor”, pelo qual o movimento, que é “abstrato”, é tornado possível.

Assim, a “deficiência” do doente não diz respeito nem ao pensamento nem ao movimento como processo em terceira pessoa. Ela desvela a potência motora, a motricidade que nos dirige para o futuro (e não mais para o passado), através da *intencionalidade*, integrando toda dimensão de *existência*. Esta, portanto, é uma noção diferente da compreensão do sujeito clássico, aquele do movimento como resultado da consciência de movimento e que protagonizava as filosofias da consciência. A “intencionalidade motora” identificaria uma “função central” que dá conta de nossa *unidade existencial* e da “união” entre corpo e consciência. Merleau-Ponty explica que a ausência desta “intencionalidade motora”, constatada no doente, cujo mundo está inteiramente pronto, resulta num corpo que apenas se engaja em tarefas urgentes e *concretas*⁸⁹.

Esta dinâmica que sustenta a distinção entre movimentos concretos e abstratos, se observa desde a *Estrutura do comportamento*, ocasião em que o filósofo faz a distinção entre espaço vivido e espaço virtual. Os movimentos concretos se limitam ao espaço perceptivo atual e representam o comportamento vital, por exemplo, quando um doente incapaz de tocar com o dedo parte de seu corpo a pedido do médico, toca-o imediatamente após a picada de um inseto; já os movimentos abstratos pressupõem a presença de um espaço virtual que não o das relações vitais entre o corpo e o meio. Por exemplo, se posso tocar uma parte do corpo a pedido do médico, é porque posso falar do próprio espaço em que me encontro, tomá-lo como objeto ou tema de minhas ações. Sendo justamente esta última função a afetada em Schneider. A incapacidade de Schneider em realizar o movimento abstrato representa um estreitamento do espaço e tempo vividos por ele, em última instância, a impossibilidade de um projeto futuro⁹⁰.

O primeiro aspecto crucial da presença da *intencionalidade*, portanto, é que ela funda a ideia do “movimento da existência”, ou seja, a possibilidade da coexistência, quer dizer, de fazer existir as coisas ao passo que nos faz também existir, e também descreve o alcance da consciência perceptiva que fora instalada no corpo que, por sua vez, não se trata do corpo clássico, embora a metáfora de que ele é o “veículo do ser no mundo” remeta ao velho modelo intelectualista. Merleau-Ponty explica:

⁸⁸ Idem, *Ibid.*, p. 159.

⁸⁹ Idem, *Ibid.*, p. 161, grifo nosso.

⁹⁰ FURLAN, R. A noção de “comportamento” na filosofia de Merleau-Ponty. IN: **Estudos de psicologia**. Natal: UFRN, v. 5, n. 2, jul.-dez., 2000, p. 2.

(...) a vida da consciência – vida cognoscente, vida do desejo ou vida perceptiva – é sustentada por um ‘arco intencional’ que projeta em torno de nós nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, nossa situação moral, ou antes, que faz com que estejamos situados sob todos esses aspectos. É esse arco intencional que faz a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade. É ele que se ‘distende’ na doença⁹¹.

Portanto, cabe a esta ideia de “arco intencional” a função de fundamento, mas não apenas. Ela expressa também a experiência de uma função, chamada “movimento de existência”, que não necessariamente expressa a diversidade de conteúdos, pois, diferente da gerência do “eu penso” clássico, ela os liga, “orientando-os para a unidade intersensorial de um ‘mundo’”⁹². Mais adiante, Merleau-Ponty também mostrará que a *intencionalidade*, responsável por este *laço*, não é pura “consciência de algo”.

Por meio da análise da “afetividade” do corpo e a percepção erótica, a intenção do filósofo é justamente mostrar que ao visar outro corpo, a existência “se faz no mundo e não em uma consciência”⁹³. A análise da função da “situação” ficará mais clara no tópico sobre “o corpo como expressão e a fala”, em que Merleau-Ponty enfatizará que fazer da motricidade um modo original de intencionalidade significará justamente conceber o homem não mais como consciência, mas como *existência*.

Esta análise é importante, pois, para Merleau-Ponty, na questão da sexualidade, lidamos “não com um automatismo periférico”, como no modelo clássico, mas com uma “intencionalidade que segue o movimento geral da existência e que inflete com ela”⁹⁴, isto porque Schneider, o doente analisado, não está mais em “situação afetiva ou ideológica”, já que, para ele, “o sol e a chuva não são nem alegres nem tristes, o humor só depende das funções orgânicas elementares, o mundo é afetivamente neutro”⁹⁵. Isso explica que a vida sexual acontece como uma “intencionalidade original”, através dela redescobrimos as raízes vitais da percepção, da motricidade e da representação, e fazemos com que todos esses processos repousem no que Merleau-Ponty nomeou “arco intencional”, “que inflete no doente e que, no normal, dá à experiência o seu grau de vitalidade e de fecundidade”⁹⁶.

Essa forma intencional permitia ao “ser no mundo” tomar *posse* de seu meio, pois o exemplo da sexualidade mostra que ela não é um ciclo automatizado, ao contrário, está ligado

⁹¹ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006b, p. 190.

⁹² Idem, *Ibid.*, p. 192.

⁹³ Idem, *Ibid.*, p. 217.

⁹⁴ Idem, *Ibidem*.

⁹⁵ Idem, *Ibidem*.

⁹⁶ Idem, *Ibid.*, p. 218.

a um “sujeito inteiro”, a um *sistema*. Ela está numa relação de expressão recíproca⁹⁷, e isto significa que a expressão da vida sexual se distancia tanto do modelo de explicação empirista da realidade, como da concepção que a reduz ao condicionamento de estímulos exteriores e a reações de puro prazer e de dor. Também se distancia do modelo intelectualista, que a transforma – a vida sexual – em efeito das atividades categoriais da consciência cognitiva.

Para Merleau-Ponty, como citamos no início, existe “uma compreensão erótica que não é da ordem do entendimento, já que o entendimento compreende percebendo uma experiência sob uma ideia, enquanto o desejo compreende cegamente, ligando um corpo a um corpo.”⁹⁸ Através da análise da sexualidade, como “elaboração de uma forma geral de vida”, observa-se a vida genital engrenada na vida total do sujeito.

Projeta-se, por esta via, a maneira do homem de *ser no mundo*, tanto a respeito do tempo como em relação aos outros homens. Perspectiva que é reafirmada no caso da intencionalidade na abordagem da “fala”, pois, para o fenomenólogo a fala é uma modalidade, sobretudo, “existencial”, que culminará no aparecimento da “intencionalidade operante”, ambas não se utilizam de uma representação intelectual prévia do fim a ser alcançado pelo corpo. Tanto a fala quanto os gestos utilizam o poder geral do corpo para organizar um meio significativo. Vejamos o porquê adiante.

1.4. Intencionalidade operante e intencionalidade gestual

A fala é apresentada na *Fenomenologia da percepção* como “certa modulação do meu corpo enquanto ser no mundo”⁹⁹. Merleau-Ponty, sobretudo, destaca que sua “generalidade não é a generalidade da ideia, mas a de um estilo de conduta que meu corpo “compreende”, enquanto ele é uma potência de fabricar comportamentos, e em particular fonemas”¹⁰⁰. Novamente, observamos que o filósofo rejeita as teses do empirismo e do intelectualismo, que defendiam que as palavras são efeitos de estímulos físicos ou resultam de pensamentos claros e distintos. Em ambos os modelos a palavra por si mesma não tem *sentido*, quer dizer, ou o sentido se origina das associações fisiológicas ou ele tem a função de traduzir essências preestabelecidas.

Diferente disso, Merleau-Ponty reconhece um *sentido* imanente à palavra, como, por exemplo, no caso do orador, pois ele “não pensa antes de falar, nem mesmo enquanto fala; sua

⁹⁷ Idem, Ibidem.

⁹⁸ Idem, Ibid., p. 217.

⁹⁹ Idem, Ibid., p. 540.

¹⁰⁰ Idem, Ibidem.

fala é seu pensamento”¹⁰¹. A exceção a essa *situação* se dá quando o sujeito sabe claramente da sua intenção intelectual antes de formulá-la explicitamente. Esse é o caso da fala denominada por Merleau-Ponty de “fala falada”, aquela que traduz um pensamento previamente esboçado.

Esse uso reprodutivo da fala distingue-se de um uso inédito, como no caso do orador, que Merleau-Ponty chama de “fala falante”¹⁰². Neste caso, o sujeito não pensa previamente o *sentido* daquilo que ele diz, pois, seu pensamento será “produzido” por seu ato de *expressão*. Há um poder de se criar sentido por meio das próprias palavras.

(...) poderíamos distinguir entre uma *fala falante* e uma *fala falada*. A primeira é aquela em que a intenção significativa se encontra em estado nascente. Aqui, a existência polariza-se em um certo “sentido” que não pode ser definido por nenhum objeto natural; é para além do ser que ela procura alcançar-se e é por isso que ela cria a fala como apoio empírico de seu próprio não-ser. A fala é o excesso de nossa existência por sobre o ser natural. Mas o ato de expressão constitui um mundo linguístico e um mundo cultural, ele faz voltar a cair no ser aquilo que tendia para além. Daí a fala falada que desfruta as significações disponíveis como a uma fortuna obtida. A partir dessas aquisições, tornam-se impossíveis outros atos de expressão autêntica – aqueles dos escritos, do artista ou do filósofo.¹⁰³

Desse modo, a fala falante se aproxima do que Merleau-Ponty denomina “intencionalidade gestual” e do projeto de uma consciência fundada no próprio corpo, um tipo de *brotamento*, que abarca a cultura (as relações sociais e sua produção) e a expressão diferente do ato instituinte e criativo da linguagem dado pela fala falada, e que será desenvolvido na ocasião da última ontologia esboçada em *O visível e o invisível*, mas que aqui encontra limites. A fala falante é uma modalidade que também não se utiliza de uma representação intelectual prévia do fim a ser alcançado pelo *corpo*. Segundo Merleau-Ponty, tanto a fala quanto os gestos utilizam o poder geral do corpo para organizar um meio significativo, corpo intencional e, portanto, consciente.

O filósofo argumenta que “os comportamentos criam significações, que são transcendentem em relação ao dispositivo anatômico e, todavia, imanentes ao comportamento enquanto tal, já que este se ensina e se compreende”¹⁰⁴. Porém, para ele, não se pode fazer “economia desta potência irracional que cria significações e as comunica”, pois “a fala é apenas um caso particular dela”¹⁰⁵. De tal maneira, explica:

¹⁰¹ Idem, *Ibid.*, p. 244-5.

¹⁰² Idem, *Ibid.*, p. 266-7.

¹⁰³ Idem, *Ibid.*, p. 267.

¹⁰⁴ Idem, *Ibid.*, p. 257.

¹⁰⁵ Idem, *Ibidem*.

O sentido do gesto não está contido no gesto enquanto fenômeno físico ou fisiológico; e o sentido da palavra não está contido na palavra enquanto som. Mas é a definição do corpo humano apropriar-se, em uma série indefinida de atos descontínuos, de núcleos de significações que ultrapassam e transfiguram seus poderes naturais. Esse ato de transcendência encontra-se primeiramente na aquisição de um comportamento, depois na comunicação muda do gesto: é pela mesma potência que o corpo se abre a uma conduta nova e faz com que testemunhos exteriores a compreendam.¹⁰⁶

Neste caso que abarca, ainda, a intencionalidade *corporal*, Merleau-Ponty destaca que a operação expressiva da fala é diferente em pelo menos um aspecto: a fala se sedimenta e institui um saber que é denominado normalmente *intersubjetivo*. Ou seja, através da fala falante criam-se significações que podem ser retomadas por outros. As significações que já foram utilizadas, e repetidas pela fala falada, foram significações pronunciadas pela primeira vez em algum momento, para depois se fixarem em um sentido inexistente e, assim, acabarem sedimentadas, há um sentido-devir que se constrói na contingência e opera a expressão.

Diferente então do modelo proposto pelo intelectualismo, por esta via se compreenderia efetivamente outrem, como num *entrelaçamento*. Merleau-Ponty lembra que, para o intelectualismo, o sujeito é o sujeito que tudo constitui e, diante disso, como seria então possível pensar outra consciência, uma vez que seria preciso que ela também o constituísse? Há, portanto, um *acesso* anterior à compreensão de outrem, que não é dado pela consciência no sentido clássico, cuja chave seria justamente o *corpo* que é consciente, que é intencional. Escreve Merleau-Ponty: “(...) É justamente meu corpo que percebe o corpo de outrem e ele encontra ali como que um prolongamento miraculoso de suas próprias intenções, uma maneira familiar de tratar o mundo.”¹⁰⁷

Para o fenomenólogo, definitivamente, os corpos não estão fechados na sua imanência, o que lhes permite, também, serem ultrapassados uns pelos outros. Esta “transcendência”, por sua vez, é a brecha para o aparecimento do conceito – inédito – de “intencionalidade operante”, precisamente no capítulo acerca da “temporalidade”. Merleau-Ponty escreve: “(...) abaixo da ‘intencionalidade de ato’, que é a consciência tética de um objeto e que, na memória intelectual, por exemplo, converte o ‘isto’ em ideia, precisamos reconhecer uma ‘intencionalidade operante’, que torna a primeira possível e que é aquilo que Heidegger chama de transcendência”¹⁰⁸. Entretanto, a intencionalidade operante terá que ser

¹⁰⁶ Idem, *Ibid.*, p. 262-3.

¹⁰⁷ Idem, *Ibid.*, p. 474.

¹⁰⁸ Idem, *Ibid.*, p. 561.

articulada a outro conceito que emerge no desenvolvimento da temporalidade, a saber, o *cogito* tácito. Merleau-Ponty assim o havia enunciado:

(...) não poderia nem mesmo ler o texto de Descartes, se eu não estivesse, antes de toda fala, em contato com minha própria vida e meu próprio pensamento, e se o *Cogito* falado não encontrasse em mim um *Cogito* tácito. Era esse *Cogito* silencioso que Descartes visava ao escrever as *Meditações*, ele animava e dirigia todas as operações de expressão que, por definição, sempre erram seu alvo já que elas interpõem, entre a existência de Descartes e o conhecimento que dela ele adquire, toda a espessura das aquisições culturais, mas que não seriam nem mesmo tentadas se em primeiro lugar Descartes não tivesse uma visão de sua existência. Toda a questão é compreender bem o *Cogito* tácito, só colocar nele aquilo que verdadeiramente ali se encontra e não fazer da linguagem um produto da consciência, sob o pretexto de que a consciência não é um produto da linguagem.¹⁰⁹

Por esta via, Merleau-Ponty reconhece esta outra intencionalidade sob a intencionalidade das representações clássicas e fornece a ela, como à intencionalidade motora e ao movimento de existência, o *motivo* da transcendência. Diante disso, a ideia de *cogito* tácito, presente na *Fenomenologia da Percepção*, é fundamental para o debate em torno dos problemas acerca da união corpo e alma e para concebermos a abordagem pela qual Merleau-Ponty, ao contrário de Descartes e, principalmente, de Kant, não aceita a identidade entre juízo e percepção. A importância desta abordagem é crucial, pois tal recusa permite-lhe vencer a contradição entre a primeira e a sexta meditação cartesiana, uma vez que, pela via merleau-pontyana, perceber não é pensar, antes é uma experiência irrefletida, um passado originário, imanente à experiência encarnada do qual se vale, ainda que tacitamente, todo e qualquer juízo.

Desse modo, o cenário merleau-pontyano construído para a recepção da ontologia cartesiana partirá da premissa de que a mistura entre nós e o mundo precede a reflexão. Na segunda aula presente no texto *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, intitulada “A união da alma e do corpo em Descartes”, Merleau-Ponty mostra que a união da alma com o corpo na obra de Descartes não é simplesmente uma dificuldade especulativa, mas ponto pelo qual emerge o problema da existência do corpo humano. Na aula em questão, retoma diferentes textos de Descartes, tais como a Carta à Elizabeth e a Carta a Arnauld, no intento de analisar a legitimidade do que foi fundado na sexta meditação cartesiana, a saber, a mistura íntima da alma com o corpo. Recordemos que tal suposição, neste momento das meditações cartesianas, origina-se à luz do confronto com a primeira meditação, ocasião onde são descartadas as experiências empíricas pela adoção metodológica da dúvida metódica voluntária, radical e hiperbólica. Em contraposição a isso, na sexta

¹⁰⁹ Idem, *Ibid.*, p. 539.

meditação, lembra Merleau-Ponty, “a união nos é ensinada por sentimentos como a fome e a sede, que provêm da mistura do espírito com o corpo, e, todos esses sentimentos não são nada além de certas maneiras confusas de pensar”, o corpo do homem apresentado por Descartes, não depende da sua matéria, mas da sua forma que é a alma¹¹⁰.

Sendo assim, Merleau-Ponty aponta que o corpo não é para Descartes apenas uma massa de matéria, mas é uma totalidade, no sentido de uma fórmula constante que expressa a continuidade de uma função em sua obra, em que o problema genuíno é o problema do corpo vivente, confundido e misturado com a alma¹¹¹. O argumento para isso estaria, segundo o filósofo, nas premissas que aparecem nas cartas de Descartes à Hyperaspistes, à Elizabeth, e a Arnauld. Tais cartas enfatizam, nesta sequência, que, para Descartes, se tomamos como corporal tudo o que pode afetar de alguma maneira o corpo, o espírito também é corporal; se tomamos a física escolástica, a união apenas é concebida desde que se atribua à extensão um tipo de materialidade, e se por corporal entende-se tudo que é pertencente ao corpo, ainda que seja de outra natureza, a alma também é corporal, uma vez que ela é própria a se unir ao corpo¹¹². De tal maneira, para Merleau-Ponty, nos cabe a questão: quem afinal, nas *Meditações* de Descartes, é este eu que conhece? Será a *res cogitans* das duas primeiras meditações, a mistura (corpo e alma) da sexta meditação, ou é o homem que resulta de sua metafísica?

Para Merleau-Ponty posso perfeitamente pensar o espírito tal como Descartes o formulou, mas apenas posso concebê-lo à medida que o vejo participando da vida do mundo. Esta ambiguidade emergiria da própria situação em que o homem se encontra – misturado numa história individual e coletiva. Segundo Merleau-Ponty, Descartes teria avistado isso quando criticou a metáfora aristotélica da alma como o piloto em seu navio e a concebeu unida ao corpo. Entretanto, o problema surge quando, mesmo atribuindo o reconhecimento da união às experiências obtidas através da vida prática, a filosofia cartesiana ainda sustenta o pensamento vinculado a uma concepção mecanicista do corpo, mantendo, assim, a separação radical das substâncias – alma e corpo – que a própria união havia negado. Descartes, portanto, havia encontrado o homem concreto e a estrutura da reflexão, mas quis retornar ao mundo da coisa pensante – mundo abstrato – mesmo depois de tê-la reconhecido homem, como se pudesse separar o que é de princípio e o que é de fato. Por isso, para Merleau-Ponty, uma boa análise do legado existencial da sexta meditação cartesiana é crucial para

¹¹⁰ MERLEAU-PONTY, M. *L’union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin, 2002b, p.13. A análise completa deste texto e do problema da união da alma e do corpo em Descartes tratamos em nossa dissertação de mestrado [ANDRADE, E. B. *Corpo e Consciência: Merleau-Ponty crítico de Descartes* (Dissertação de Mestrado). Marília: UNESP, 2010]. Aqui retomaremos apenas alguns pontos de relevância para nosso propósito.

¹¹¹ Idem, *Ibid.*, p. 13-4.

¹¹² Idem, *Ibid.*, p. 14.

fundamentar a importância primordial da experiência perceptiva e o real sentido da encarnação: a expressão da existência desta motricidade originária do corpo capaz de fundamentar nossa mistura com o mundo enquanto algo que precede a reflexão como alternativa a concepção mecânica de corpo. Por meio disso é possível também visualizar a importância do comportamento para Merleau-Ponty nos anos 1940.

Para compreendermos ainda mais a questão do problema da natureza do eu exposta por Descartes nas *Meditações*, pelas ideias de corpo, alma e mistura, recordemos que na “segunda meditação” Descartes fornece a tese de que a alma é substância imaterial e puro intelecto, o que caracteriza o que se compreende como um movimento intelectualista do filósofo. Na “sexta meditação”, no entanto, a existência do corpo e do corpo unido à alma introduz a tese ontológica de que o homem é uma unidade composta que consiste numa mistura íntima entre duas substâncias que são, entretanto, distintas e excludentes¹¹³. Para Merleau-Ponty é justamente neste momento que Descartes tem o mérito de avistar a imbricação entre homem e natureza. Esta mistura significa que as substâncias – corpo e alma – não estão simplesmente justapostas, pois elas não se completam e tampouco estão incompletas, e neste sentido é que se realizam apenas enquanto uma lúcida experiência de mistura. Diante disso o argumento para a interrogação de Merleau-Ponty parte da seguinte avaliação: o primeiro movimento de Descartes consiste em abandonar as coisas extramentais, que o realismo filosófico havia introduzido, para retornar a um inventário, a uma descrição da experiência humana sem nada pressupor que a explique inicialmente de fora. No que diz respeito à percepção, a originalidade radical do cartesianismo consiste em se colocar no próprio interior dessa percepção, em não analisar a visão e o tato como funções de nosso corpo, mas apenas “o pensamento de ver e de tocar”¹¹⁴. Portanto, isso quer dizer que Descartes não optou, a princípio, simplesmente por uma análise na qual a percepção apareceria como “resultado” de uma relação causal com a natureza. Diferente disso, o filósofo moderno buscou pela estrutura mais íntima, a estrutura interior, desvelando o sentido e o motivo pelo qual a consciência tem acesso à coisa. Por isso, Merleau-Ponty enfatiza que o argumento do “pedaço de cera” na segunda meditação ilustra bem isso, quando neste momento Descartes apreende em tal pedaço um ser sólido e não uma aparência transitória.

Assim, sabemos que a essência da *res cogitans* cartesiana consiste em ser exclusivamente pensamento, mas considerando a tese da existência do corpo e a tese da união

¹¹³ ROCHA, E. M. Observações sobre a sexta meditação. IN: **Cadernos de história e filosofia das ciências**, Campinas, Série 3, v. 16, n. 1, p. 127-144, jan.-jun. 2006, p. 128.

¹¹⁴ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006, p. 210, citando Descartes, **Réponses aux cinquièmes objections**.

alma e corpo, o homem não seria para Descartes o verdadeiro sujeito dos atos cognitivos e volitivos? Seria mesmo a *res cogitans* o sujeito da causa ou, ao passo que admitimos a existência do composto alma e corpo, garantido pela mistura íntima, seria o homem a referência da causa? Sendo que a *res cogitans* não possui nenhum atributo semelhante à *res extensa*, e vice e versa, no modelo cartesiano, haveria no dualismo ontológico uma referência diferente para a união, tendo em conta a distinção entre predicado mental e extensional? Se admitirmos uma sentença como a do tipo Eu ando, ela não passaria de um ato de consciência, uma representação mental?¹¹⁵. Todavia, a partir da sexta meditação, como se define tal sentença, ou melhor, quem é o sujeito desta sentença, como a união consegue ir além do mundo da representação mental? Será exclusivamente o composto alma e corpo responsável pelo que o eu conhece? Para Merleau-Ponty uma coisa é certa: o extremo teísmo de Descartes assegurará o repouso de toda verdade em Deus unindo-se a um ateísmo prático ilustrado não só em relação à própria figura divina, mas também à doutrina do sujeito naturado, que aparece na sexta meditação.

No início das *Meditações* cartesianas o fato é que a coisa pensante ainda existe independente do corpo, ela é inextensa, e que o que existe é apenas uma evidência do início da concepção de uma mistura íntima com o corpo. O potencial da constatação da faculdade de imaginar, por exemplo, apenas assegura que imagino e, por tudo que Descartes expõe em sua segunda meditação, imagino apenas pelo fato de que antes eu sou. Será apenas com a faculdade de sentir que a razão irá concluir que se trata da percepção real das coisas exteriores à inteligência, e somente depois disso será possível a constatação que corpos exteriores necessariamente existem¹¹⁶. Entretanto para Merleau-Ponty esta coisa, da qual depende a imaginação, pode ser justamente o corpo, o que possibilitaria dizer que, quando o eu imagina, ele se volta para o corpo num grau de dependência. Segundo ele, haveria aí um índice existencial, que não aparecia e nem era possível no movimento meditativo que antecede este momento da meditação cartesiana. Este índice existencial aparece, de acordo com esta leitura de Merleau-Ponty, quando Descartes “distingue o objeto percebido ou imaginário da ideia” e “manifesta neles”¹¹⁷, como o próprio Descartes diz, alguma coisa que não é o meu espírito e abre para a possibilidade de uma mistura íntima entre algo inextenso e extenso, porém, ainda possível apenas pela condição assegurada pelo intelectualismo, de que eu sou, e eu imagino.

¹¹⁵ LANDIM FILHO, R. **Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento**. São Paulo: Discurso, 2009, p. 163.

¹¹⁶ FORLIN, E. O ser da ciência e a ciência do ser na filosofia de Descartes. IN: **Cad. Hist. da Fil.**, Campinas, v.16, n. I, p. 105-26, 2006, p. 123.

¹¹⁷ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006, p. 212; p. 304.

Portanto, pela análise merleau-pontyana, esta passagem nos mostra a experiência de uma presença sensível explicada por uma presença real, pois quando a alma percebe, ou melhor, quando ela é excitada a pensar certo objeto como existente, como expõe Descartes, ela o faz por um acontecimento corporal ao qual ela se aplica e que, por conseguinte, representa-lhe um acontecimento da extensão real¹¹⁸. Aqui, de acordo com Merleau-Ponty, “(...) o corpo deixa de ser o que era diante do entendimento – um fragmento de extensão no qual não há partes reais e no qual a alma não poderia ter uma sede particular”¹¹⁹. O corpo se torna um indivíduo real, embora eu saiba distinguir sua natureza apenas pela oposição à outra, ainda o faço, pelo fato de que ele existe. Assim, o corpo pode ser a causa ocasional das percepções e, de fato, apenas em relação às partes em que a alma está diretamente ligada a ele.

Diante disso, inaugurado o *Cogito* e estabelecida a noção da mistura íntima, foi possível, afirma Merleau-Ponty, “renunciar à ação do corpo ou das coisas sobre o espírito” e “defini-los como objetos indubitáveis da consciência superando assim o realismo e ceticismo”¹²⁰ e abrindo para termos do tipo, como fez Kant, idealismo transcendental e realismo empírico. A questão principal de Merleau-Ponty não é fundamentar a alma como material ou compreender como acontece uma imagem mental, mas estabelecida a união da alma com o corpo, interrogar-se acerca da consciência destas coisas e como o eu acessa isso. O filósofo acredita que buscar o sentido próprio das coisas, ou seja, sua experiência real, é diferente de explicar, como no modelo cartesiano, a ação das coisas sobre o espírito. Para Merleau-Ponty, a única maneira que leva uma coisa a agir sobre o espírito é quando ofereço a este espírito um sentido e manifesto nele as estruturas inteligíveis. A análise do ato de conhecer requer “(...) a ideia de um pensamento constituinte ou naturante que funda interiormente a estrutura característica dos objetos”¹²¹. Logo, para que seja possível indicar ao mesmo tempo a intimidade dos objetos no sujeito e a presença neles de estruturas sólidas, que também possibilitem distingui-los das aparências, Merleau-Ponty propõe chamar ambos de fenômenos. Disto segue-se que a filosofia responsável por tal intento deverá se chamar fenomenologia e deverá ser compreendida como “um inventário da consciência como meio do universo”¹²².

O idealismo transcendental, fazendo do sujeito e do objeto correlativos inseparáveis, garante a validade da experiência perceptiva, na qual o mundo aparece em pessoa e, entretanto, como distinto do sujeito. Se o conhecimento, em vez de ser a apresentação para o

¹¹⁸ Idem, *Ibidem*.

¹¹⁹ Idem, *Ibidem*.

¹²⁰ Idem, *Ibid.*, p. 213; p. 306.

¹²¹ Idem, *Ibid.*, p. 214; p. 308.

¹²² Idem, *Ibid.*, p. 215; p. 308.

sujeito de um quadro inerte, for a apreensão do sentido desse quadro, a distinção entre o mundo objetivo e as aparências subjetivas não é mais a de duas espécies de seres, mas a de dois significados e, desse modo, irrecusável¹²³. Por meio disso, Merleau-Ponty pretende que a mistura entre o ser e o mundo preceda a reflexão, e concede à existência o âmbito vivenciado pela mistura de Descartes. Nesse momento, a concepção fenomenológica merleau-pontyana, é a de que é a coisa mesma que alcanço na percepção, uma vez que o limite imposto ao que se pode pensar é o limite da significação. Assim, a significação “coisa” é revelada pelo “ato de percepção”. Diante disso, a consciência é pressuposta pela afirmação do mundo; ela passa a ser, de um lado, meio ambiente do universo e, de outro, passa a ser condicionada por ele.

Para Merleau-Ponty, a ordem humana da consciência é fundamento e condição de possibilidade do conhecimento da natureza. Parece ser pela ação no mundo e pelo resultado de cada significado em seu determinado conjunto que se constitui a realidade. A vida seria como que uma série de estruturas que, não justapostas, abrem para uma série de significações que a noção de causalidade não daria conta, ou seja, pensando em termos de significado, o problema da união entre alma e corpo parece desaparecer, pois não se pode mais tratar a vida como o resultado de operações causais. Merleau-Ponty avalia que a concepção de uma alma agindo sobre o corpo trata este corpo de forma unívoca, coisa que ele não é. Em *O Visível e o Invisível*, ou no que chamamos de “última ontologia”, por exemplo, a compreensão fenomenológica de Merleau-Ponty se amplia e a argumentação recairá na consideração da questão da alteridade: meu acesso pela reflexão a um espírito universal, escreverá, “longe de descobrir o que enfim sou será motivado pelo entrelaçamento de minha vida com as outras vidas, de meu corpo com as coisas visíveis, pela confrontação de meu campo perceptivo com o de outros, pela mistura de minha duração com as outras durações”. Para o filósofo, se finjo pela reflexão encontrar no espírito universal a premissa que desde sempre sustenta a minha experiência, “isto somente é possível esquecendo o não-saber do início, que não é nada, que não é tampouco verdade reflexiva, e que também é preciso explicar”. Segundo ele, “só me foi dado chamar o mundo e os outros a mim e tomar o caminho da reflexão, porque desde o início estava fora de mim, no mundo, junto aos outros, sendo que a todo momento essa experiência vem alimentar minha reflexão”¹²⁴.

Em suma, Descartes contrapôs os atos do conhecimento, que dependem do intelecto puro, ou seja, independente da imaginação e da sensibilidade, ao que pode ser conhecido propriamente pela mistura. Ora, a *res cogitans* foi considerada a responsável pela totalidade

¹²³ Idem, *Ibid.*, p. 215; p. 309.

¹²⁴ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1971, p. 56.

do eu inferindo inclusive a noção da união, ou seja, da mistura da alma com o corpo; ora, a própria mistura íntima era desde sempre a totalidade do eu. O que Merleau-Ponty destaca, portanto, é que isso criou uma ambiguidade entre o momento que o eu conhece pela vontade e pelo intelecto puro e o momento em que conhece pelos sentimentos, em última instância, pelo comportamento. Para Merleau-Ponty, é justamente o eu pensante como um resíduo, como coisa distinta do corpo, que a abstração cartesiana da segunda meditação (que avistou a verdadeira subjetividade) deixou escapar, que terá de ser revisto se quisermos justificar uma imanência real, autêntica, o ser no mundo contra a crença no valor objetivo da representação como efeito da causalidade objetiva. Pelo percurso de Descartes, na sexta meditação a mistura entre a alma e o corpo fundou a natureza do homem enquanto tal como um composto como muitas vezes falível e enganoso. Desse dado justificou-se o caráter ilusório de alguns acontecimentos que envolvem a natureza humana, como, por exemplo, a sensação de presença e dor nos amputados, do membro que antes possuíam¹²⁵.

Se lembrarmos de todas as coisas obscuras e ocultas da sexta meditação, como a mistura íntima que se percebe pelo uso da vida e os próprios ensinamentos da natureza, podemos entender o que Merleau-Ponty está dizendo. Existem duas maneiras de compreender o homem e sua natureza: a *lato sensu* e a *stricto sensu*. A primeira pode ser compreendida como a minha natureza, sendo o entendimento puro e tudo o que ele concebe; a segunda pode ser compreendida como a minha natureza, sendo no sentido do composto alma e corpo. Merleau-Ponty escreve:

Percebe-se nitidamente a mudança de perspectiva nas Meditações. Nas Meditações I a III, Descartes toma a luz natural como termo de referência; nas Meditações III a VI, é a inclinação natural que nos impele a crer na existência do mundo exterior, do meu corpo. O espaço adquire aí um sentido muito diferente. Este corpo a que chamo “meu” reclama um novo tipo de espaço que não é mais partes extrapartes, nem extensão espiritual como um quadro: eu sou o meu corpo. Seja o que for que se refira à natureza exterior, encontramos no nível do homem, pelo menos, uma natureza, que não apresenta o caráter de objeto, que é para nós. A mudança de ordem é muito característica. Descartes adota raciocínios que rechaçava explicitamente no nível das três primeiras Meditações. Assim, a pressão que o mundo atual exerce sobre nós é um argumento válido da existência do mundo atual no nível das três últimas Meditações, ao passo que o recusava como duvidoso nas três primeiras.¹²⁶

Partindo disto, Merleau-Ponty concebe a filosofia cartesiana em dois momentos: num primeiro momento, considerava-se como verdadeiro apenas aquilo que o entendimento puro

¹²⁵ DESCARTES, R. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1962, p. 197.

¹²⁶ MERLEAU-PONTY, M. **A Natureza**: notes de cours, 1959-1961. São Paulo: Martins Fontes, 2000b, p. 22-23.

compreendia como tal; num segundo momento, levava-se em conta como verdadeiro até as coisas que não se podiam compreender. Em outras palavras, no primeiro momento a luz natural mostrava evidências indubitáveis ao entendimento que podia conceber o mundo como indefinido, devido ao fato de a ideia de Deus ser a verdadeira causa *sui*; no segundo, a existência do mundo exterior não era menos evidente do que a existência de Deus. Em ambas as ocasiões, a razão é o principal testemunho e por ela é possível invocar, num momento, a luz natural e, no outro, as inclinações naturais. Para Merleau-Ponty, o único problema de Descartes foi considerar que ambas se aplicam ao mesmo domínio. Assim, temos na filosofia de Descartes: (1) o entendimento como revelador das essências; (2) a experiência que nos ensina aquilo que o entendimento não é capaz de nos ensinar; (3) e a razão que nos possibilita afirmar ambas as coisas. Podemos dizer que, de acordo com Merleau-Ponty, o conceito de Natureza encontra-se misturado em Descartes aos conceitos de homem e Deus que, por sua vez, estão submetidos a uma ideia maior: a de Ser.

Merleau-Ponty argumenta que existem três maneiras de pensar o Ser e por ele pensar Deus, a Natureza e o Homem¹²⁷: (1) Um primeiro pensamento da natureza mecanizada está vinculado à ideia de Deus como essência e como entendimento, e à ideia do homem como mistura de ser e de nada, isto é, como sombra; refere-se sempre a outro ser, que as aparências só parcialmente revelam; (2) Um segundo pensamento admite uma Natureza finalizada, um Deus como vontade e um homem como realidade, e que é atestado pela existência de um elo entre a alma e o corpo; (3) Um terceiro pensamento coloca Deus como aquém dos possíveis e de quem não podemos dizer nem que é necessário nem que o que ele faz é contingente. Ele é incompreensível e só será apreendido a partir do mundo que se autodefine como indefinido, ele é, portanto, surgimento.

Se na *Fenomenologia da percepção* o corpo próprio parece mais protagonizar uma mistura ambígua entre universal e particular, ao passo que o corpo, que permite a centração vital, aparece acompanhado de uma intenção racional, na última ontologia tal abstração será revista no projeto de um ser bruto ou selvagem que não se sustenta ora pelas capacidades subjetivas, ora pelas perceptivas. Isso significa incorporar tudo o que de nossa experiência não possa ser anexado à linguagem e que, no entanto, contém já a possibilidade da linguagem, ou seja, comportar arqueologia e teleologia, para que o conjunto desse campo comporte o porvir da expressão¹²⁸.

¹²⁷ Idem, *Ibid.*, p. 214.

¹²⁸ BIMBENET, É. **Nature et humanité**. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty. Paris: Vrin, 2004, p. 220.

Nos primeiros escritos de Merleau-Ponty, como vimos, e principalmente, como observamos em sua fenomenologia inicial, a questão da união da alma e do corpo foi tratada à luz das relações entre fisiológico e psicológico, empírico e transcendental. Neste sentido é que Bimbenet nos aponta que a ambiguidade entre particular e universal, nesta primeira fase do seu pensamento, força Merleau-Ponty na direção de uma *arché* e de um *télos*. Por isso, para Bimbenet, a existência de uma consciência atrelada ao corpo (a união de um *cogito* pré-reflexivo com o corpo) não resolve o problema do intelectualismo, pelo contrário, mantém Merleau-Ponty nesta problemática e fornece apenas uma “(...) imagem tranquilizadora”¹²⁹. Sendo assim, cabe a investigação sobre a fecundidade da mistura enquanto quiasma em sua última ontologia. Evidentemente o corpo próprio e sua relação com o mundo percebido na filosofia de Merleau-Ponty revelam uma concepção além da ontologia clássica do sujeito e objeto; o corpo próprio revela a importância da experiência e do solo comum da expressão. Mas o problema é até que ponto o que ocorre não trata apenas de uma mistura entre a centração vital, como nosso núcleo sensível, e a natureza onde se assenta a intenção racional. Em outras palavras, em que medida a instituição, como alternativa à constituição do sujeito, não nos devolve a discussão da finalidade da razão (*télos*) como algo que nos livra do horror da contingência e as dificuldades que foram expostas na sexta meditação? Como o próprio Merleau-Ponty escreveu em nota à sua obra póstuma *O visível e o invisível*, o *cogito* tácito não soluciona nada, ele levanta um problema¹³⁰. O desafio para o filósofo ainda é encontrar o estatuto deste “eu penso” que nos acompanha¹³¹. Nossa hipótese é que a tarefa de um novo começo ontológico e da radicalização da fenomenologia em Merleau-Ponty deverá vir também acompanhada de uma transformação do que seja para ele filosofia, e a relação entre natureza e consciência. A dificuldade será, como apresentado por Saint-Aubert, o fato de que definindo a carne como adesão ao ser, ou seja, a carne como sensível, Merleau-Ponty reabilita a contradição operante, a coexistência vital e espiritual que foi justamente o cerne da suposta confusão da mistura em Descartes¹³². Assim, a tarefa da ideia de quiasma, na última ontologia de Merleau-Ponty, é enfrentar esta problemática oriunda do cartesianismo¹³³. Em *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty escreve que existe um “corpo do espírito e um espírito do corpo” e um quiasma entre os dois, e ressalta que o espírito do corpo deve ser compreendido não como no pensamento

¹²⁹ Idem, *Ibid.*, p. 179.

¹³⁰ MERLEAU-PONTY, M. *Conversas*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 227.

¹³¹ Idem, *Ibid.*, p. 197.

¹³² SAINT-AUBERT, E. de. *Le scénario cartésien – Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2005, p. 159.

¹³³ Idem, *Ibid.*, p. 160.

objetivo ao modelo cartesiano, mas na direção de uma profundidade e de uma dimensionalidade que não são as da extensão¹³⁴. Cabe-nos, portanto, nos ater à dimensão da compreensão do que Merleau-Ponty entende por história individual e coletiva, destacando a historicidade e o tempo na formação de um outro paradigma cuja tarefa é superar de uma vez o intelectualismo e o idealismo, presentes ainda na elaboração do *cogito* tácito como a primeira tentativa de explanação do que foi avistado por Descartes e que deve ser posto em discurso. Faremos isso mais adiante em nossa tese.

1.5. O problema do *Cogito* tácito

Na esteira da proposta merleau-pontyana de reflexão radical, observamos que se considera a recusa metódica das explicações porque elas destroem a *mistura* de que somos feitos, tornando-nos incompreensíveis para nós mesmos. De tal modo, sua pretensão é recuperar o momento da *união* e fazer ver o laço do sujeito e do mundo, do sujeito e dos outros, ao invés de explicá-lo de forma “objetiva”. Isto, para ele, dependeria de uma boa análise da passagem do *cogito* ao *cogitatum*, que a percepção erótica pretendia ter superado, uma vez que ela não era uma *cogitatio* que visava um *cogitatum*; mas, antes, através de um corpo, ela visava um outro corpo, fazendo-se no mundo e não em uma consciência¹³⁵. A significação sexual se realiza quando ela existe para o corpo, que é capaz de potencializar os dados da situação erótica e ajustá-la. Portanto, para Merleau-Ponty, havia uma “compreensão” erótica que não poderia ser da ordem do entendimento, uma vez que ele compreenderia a situação através da ideia, enquanto o desejo a compreende cegamente, ligando um corpo a um corpo e, por isso, esta situação refletia um movimento geral da existência.¹³⁶

Como enunciado no prefácio da *Fenomenologia da percepção*, no entanto, é somente graças à noção ampliada da intencionalidade que a compreensão fenomenológica se distingue da intelecção clássica:

Graças a essa “noção ampliada” da intencionalidade, a “compreensão” fenomenológica distingue-se da “intelecção” clássica, que se limita às “naturezas verdadeiras e imutáveis”, e a fenomenologia pode tornar-se uma fenomenologia da gênese. Quer se trate de uma coisa percebida, de um acontecimento histórico ou de uma doutrina, “compreender” é reapoderar-se da intenção total – não apenas aquilo que são para a representação as “propriedades” da coisa percebida, a poeira dos “fatos históricos”, as

¹³⁴ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2004, p. 307.

¹³⁵ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006a, p. 217.

¹³⁶ Idem, *Ibidem*.

“ideias” introduzidas pela doutrina –, mas a maneira única de existir que se exprime nas propriedades da pedra, do vidro ou do pedaço de cera, em todos os fatos de uma revolução, em todos os pensamentos de um filósofo.¹³⁷

Nesse sentido, a *intencionalidade operante* participa da “operação primordial de significação em que o expresso não existe separado da expressão”, mostrando-nos, dessa maneira, que o corpo exprime “a existência total”.¹³⁸ E, sendo assim, no *corpo*, a existência se “realiza”. Dessa forma, a fenomenologia evidencia sua perspectiva ontológica, pois se deduz que a fenomenologia sendo “descrição” já é também “expressão”. E, para Merleau-Ponty, a expressão, no corpo, dos conteúdos da existência não significa da mesma forma que um número designa uma casa: “(...) aqui o signo não indica apenas sua significação, ele é habitado por ela.”¹³⁹

Desse modo, o fenomenólogo enfatiza que o que chamamos *corpo* “encarna” o “sentido” que “expressa”, assim como um retrato é quase a presença do amigo ausente¹⁴⁰. Para Merleau-Ponty, o corpo é, portanto, uma operação primordial de significação “em que o expresso não existe separado da expressão e em que os próprios signos induzem seu sentido no exterior”¹⁴¹. O fato é que a própria fenomenologia se deixava conduzir pelo *eu posso do corpo*, buscando evidenciar que “não é meu corpo como organismo que me ensina a ver”¹⁴², mas antes pode a *abertura*, expressada pelo corpo *em situação*, revelar *uma estreita* conexão entre o *eu* e o comportamento que instaura a subjetividade cada vez que o ser realiza uma *intenção*.

Conforme exposto na *Fenomenologia da percepção*, especificamente no capítulo que tratamos, “O Corpo”, a “visão e o movimento são maneiras específicas de nos relacionarmos a objetos, e, se através de todas essas experiências exprime-se uma função única, trata-se do movimento de *existência*, que não suprime a diversidade radical dos conteúdos porque ele os liga.”¹⁴³ Esta ligação, não é protagonizada por um “eu penso”, mas orientada para a unidade intersensorial de um “mundo”. O movimento não é o pensamento de um movimento, e o espaço corporal não é um espaço pensado ou representado.

A consciência é o ser para a coisa por intermédio do corpo. Um movimento é aprendido quando o corpo o compreendeu, quer dizer, quando ele o incorporou ao seu “mundo”, e mover seu corpo é visar as coisas através dele, é deixá-lo corresponder à sua solicitação, que se exerce sobre ele sem nenhuma representação. Portanto, a motricidade não é como uma serva da consciência, que transporta o corpo ao ponto do espaço que nós previamente nos

¹³⁷ Idem, *Ibid.*, p. 16.

¹³⁸ Idem, *Ibid.*, p. 229.

¹³⁹ Idem, *Ibid.*, p. 223.

¹⁴⁰ Idem, *Ibidem*.

¹⁴¹ Idem, *Ibid.*, p. 229.

¹⁴² Idem, *op. cit.*, 1991, p. 101.

¹⁴³ Idem, *op. cit.*, 2006a, p. 192.

representamos. Para que possamos mover nosso corpo em direção a um objeto, primeiramente é preciso que o objeto exista para ele, é preciso então que nosso corpo não pertença à região do “em si”.¹⁴⁴

Observamos então que, de acordo com Merleau-Ponty, como já enunciamos, “não se deve dizer que nosso corpo está no espaço nem, tampouco, que está no tempo. Ele *habita* o espaço e o tempo”. Desse modo, “se minha mão executa um deslocamento complicado no ar, para conhecer sua posição final não preciso adicionar conjuntamente os movimentos de mesma direção e subtrair os movimentos de direção contrária”¹⁴⁵, pois, enquanto corpo, e através dele, sou capaz de agir no mundo. Para o “eu” merleau-pontyano, o espaço e o tempo não são uma soma de pontos justapostos, nem uma infinidade de relações das quais a consciência operaria um tipo de síntese; o “eu” ou o *corpo* não estão no espaço e no tempo, não pensam o espaço e o tempo; o “eu” é o espaço e o tempo, o *corpo* aplica-se tanto ao espaço como ao tempo e os abraça, e esta amplitude é justamente a amplitude da *existência*.

Todavia, esta amplitude da existência, embora sistêmica, nunca alcança a totalidade, pois o espaço e o tempo que habita de todos os lados têm horizontes indeterminados que encerram outros pontos de vista e, por isso, este ciclo sempre recomeça, ele é *aberto*. A experiência motora do nosso corpo não é um caso específico de “conhecimento”. Antes, ela fornece uma maneira de ter acesso ao mundo e ao objeto que deve ser reconhecida como original e originária, uma vez que o corpo tem o *mundo* ou o compreende sem precisar passar por “representações”, sem subordinar-se a uma “função simbólica” ou “objetivante”¹⁴⁶.

Merleau-Ponty então, de fato, aproxima muitas vezes a perspectiva fisiológica e psiquista na noção de *existência*, mas sua intenção não é substituir um objetivismo por um subjetivismo. Ao contrário, reavalia a noção tradicional de *percepção* e da *experiência*, que acaba por descrever a *consciência perceptiva* num sistema, no qual ela não é uma consciência constituinte ou um puro ser-para-si, mas “sujeito de um comportamento, como ser no mundo ou existência, pois é somente assim que outrem poderá aparecer no cume de seu corpo fenomenal receber uma espécie de ‘localidade’”¹⁴⁷.

Já no início da *Fenomenologia da percepção*, no capítulo acerca da “atenção e do juízo”, Merleau-Ponty expunha uma descrição do alcance da consciência perceptiva, partindo do pensamento cartesiano, a fim de distanciar-se das amarras do intelectualismo:

¹⁴⁴ Idem, Ibid., p. 193.

¹⁴⁵ Idem, Ibid., p. 194.

¹⁴⁶ Idem, Ibid., p. 195.

¹⁴⁷ Idem, Ibid., p. 471.

A solução cartesiana não é, portanto, considerar o pensamento humano em sua condição de fato como garantia de si mesmo, mas apoiá-lo em um pensamento que se possui absolutamente. A conexão entre a essência e a existência não é encontrada na experiência, mas na ideia do infinito. Portanto, no final das contas é verdade que a análise reflexiva repousa inteira em uma ideia dogmática do ser, e que nesse sentido ela não é uma tomada de consciência acabada.¹⁴⁸

Além disso, explica a atitude de Descartes:

Segundo sua linha particular, a análise reflexiva não nos faz retornar à subjetividade autêntica; ela nos esconde o nó vital da consciência perceptiva porque investiga as condições de possibilidade do ser absolutamente determinado e deixa-se tentar por essa pseudo-evidência da teologia de que o nada não é coisa alguma.¹⁴⁹

Contudo, ao estabelecer tal padrão de configuração da *existência*, a saber, que conecta essência e existência, e não desfaz o “nó” em que a consciência perceptiva está instalada, Merleau-Ponty revela a existência de um *cogito* que é tácito, o *cogito* silencioso que Descartes visava ao escrever as *Meditações*¹⁵⁰, experiência de mim por mim¹⁵¹.

Para Merleau-Ponty, esta “experiência” é necessária pelo fato de que se existe o fenômeno da *consciência*, ou seja, se algo de fato *aparece* a alguém, pressuposto básico para o surgimento do fenômeno, “é necessário que atrás de todos os nossos pensamentos particulares se escave um reduto de não-ser, um Si”, região em que as várias “consciências”, com suas sedimentações históricas e implicações sensíveis das quais estão preenchidas, apresentam-se “a um perpétuo ausente”¹⁵².

Assim, o *cogito* “tácito” é o “contato com minha própria vida” e “meu próprio pensamento”, escreve o filósofo. Sem ele, não haveria condições para o desenvolvimento de toda *experiência*, como, por exemplo, a fala¹⁵³. Merleau-Ponty escreve acerca das palavras *cogito* e *sum*: “(...) eu não lhes reconheceria nenhum sentido, nem mesmo derivado e inautêntico, e não poderia nem mesmo ler o texto de Descartes, se eu não estivesse, antes de toda fala, em contato com minha própria vida e meu próprio pensamento”. Ou seja, “se o *Cogito* falado não encontrasse em mim um *Cogito* tácito”¹⁵⁴. A questão seria apenas não colocar no *cogito* tácito o que nele não se encontra e não estabelecer a linguagem como

¹⁴⁸ Idem, *Ibid.*, p. 76.

¹⁴⁹ Idem, *Ibid.*, p. 618.

¹⁵⁰ Idem, *Ibid.*, p. 539.

¹⁵¹ Idem, *Ibid.*, p. 541.

¹⁵² Idem, *Ibid.*, p. 536.

¹⁵³ Idem, *Ibid.*, p. 539.

¹⁵⁴ Idem, *Ibidem*.

resultado da consciência, pois “nem a palavra nem o sentido da palavra são constituídos pela consciência”, a palavra “não se reduz a qualquer uma de suas encarnações”.

A palavra “granizo”, por exemplo, não é este caráter que acabo de inscrever no papel, nem outro signo que pela primeira vez li em um texto. Esta palavra também não é o som que atravessa o ar quando eu a pronuncio. Tais coisas são apenas reproduções que reconheço, mas não estão esgotadas em si, tampouco fruto de síntese de identificação, mas fruto da presença motora da palavra articulada “a certa modulação de meu corpo enquanto ser no mundo” e “sua generalidade não é a generalidade da ideia, mas a de um estilo de conduta que meu corpo ‘compreende’ enquanto ele é uma potência de fabricar comportamentos e, em particular, fonemas”.¹⁵⁵ “*Cogito* tácito só é *Cogito* quando se exprimiu a si mesmo”¹⁵⁶, eximindo-se, assim, da acusação de existir como no modelo intelectualista, pois “fora de qualquer ato particular”, “sou um campo, sou uma experiência”¹⁵⁷.

Certo dia e de uma vez por todas algo começou que, mesmo durante o sono, não pode mais parar de ver ou de não ver, de sentir ou de não sentir, de sofrer ou de estar feliz, de pensar ou de descansar, em suma de se “explicar” com o mundo. Aconteceu não um novo lote de sensações ou de estados de consciência, nem mesmo uma nova mônada ou uma nova perspectiva, já que não estou fixado em nenhuma e já que posso mudar de ponto de vista, sujeito apenas a sempre ocupar um ponto de vista e a ocupar somente um a cada vez – digamos que aconteceu uma nova possibilidade de situações. O acontecimento de meu nascimento não passou, não caiu no nada à maneira de um acontecimento do mundo objetivo, ele envolvia um porvir, não como a causa determina seu efeito, mas como uma situação, uma vez armada, chega inevitavelmente a algum desenlace. Doravante havia um novo “ambiente”, o mundo recebia uma nova camada de significação (...). É esse advento, ou ainda esse acontecimento transcendental que o *Cogito* reencontra. A primeira verdade é “Eu penso”, mas sob a condição de que por isso se entenda “eu sou para mim” estando no mundo (...). O interior e o exterior são inseparáveis.¹⁵⁸

Merleau-Ponty pretende explicar que, na trajetória de uma vida, é possível observar algo semelhante ao que seria o *cogito* tácito. A *historicidade* é coisa muito diferente do que uma sucessão de atos de consciência, pelo contrário, quando uma nova história passa a habitar o mundo, é registrada uma nova “abertura” e, assim, de experiência inseparável de mim mesma passo também a ser “coesão de vida”, pois me explico e me afirmo como presença no mundo ao mesmo tempo.

Entretanto, vale lembrar que as regras de atuação do corpo próprio conduziram Merleau-Ponty à afirmação de que o corpo seria “o veículo do ser-no-mundo” que, sabemos, é

¹⁵⁵ Idem, Ibid., p. 539-40.

¹⁵⁶ Idem, Ibid., p. 542.

¹⁵⁷ Idem, Ibid., p. 545.

¹⁵⁸ Idem, Ibidem.

a própria existência, e agora também o equivalente ao *cogito tácito*, que é uma “subjetividade indeclinável”, uma presença de si a si que é – também – a própria *existência*¹⁵⁹. A compreensão de ambas as metáforas nos impele ao questionamento, portanto, do seguinte: o *cogito tácito possui* o corpo como seu veículo no mundo ou forma com ele um *sistema*? Como isso é possível? E como isso não nos devolve ao prejuízo clássico, tanto idealista como intelectualista? Sendo instalado no corpo, ele se *revela* como fonte, *a priori*, de *significações*, o que acarreta num prejuízo intelectualista, como o próprio Merleau-Ponty define. Sendo *sistema*, ele revela um *telos*, cuja função abre uma ponte tênue com o idealismo.

A ideia merleau-pontyana e seu projeto de superação dos prejuízos clássicos alcançaram a premissa de que o corpo não se move exclusivamente num espaço, mas, enquanto histórico, quer dizer, afetando e sendo afetado, o corpo potencializa uma aderência espacial ao mundo que possibilita o desenvolvimento motor e, por sua vez, o “comportamento”. Com isso, de fato, se supera o automatismo, pois a motricidade do corpo é alimentada pelas relações. No entanto, estabelecendo o *cogito tácito* como o “não-ser”, fonte fundamental para a criação e, por conseguinte, produtividade da consciência, instalada por sua vez no corpo que é veículo do ser no mundo, não estaria Merleau-Ponty nos reportando à metáfora do piloto em seu navio?¹⁶⁰

Sabemos que o próprio Merleau-Ponty escreveu, em nota na sua obra póstuma *O visível e o invisível*, que a articulação entre os capítulos que tratam do *cogito* e da linguagem não foi bem feita, como também afirmou, nesta mesma ocasião, que o *cogito tácito* não solucionou nada, pelo contrário, ele levantou um problema¹⁶¹. O filósofo também reconheceu, posteriormente à publicação de sua tese, nos escritos intermediários, uma “má ambiguidade”, contida na *Fenomenologia da percepção*, oriunda dos estudos da percepção extraídos do paradigma das ontologias clássicas que, para Merleau-Ponty, só poderiam nos ensinar algo sobre a “mistura” da finitude e da universalidade, da interioridade e da exterioridade ou entre ser e fenômeno. Já a “boa ambiguidade”, resultante da tese, seria a *expressão* de uma espontaneidade que reuniria em um só tecido o passado e o presente (temporalidade e historicidade), a natureza e a cultura.¹⁶²

Não obstante, outra hipótese que parece se sustentar refere-se à *intencionalidade* e à presença, exaustiva, conseqüentemente, da consciência e das categorias clássicas, que a

¹⁵⁹ Idem, *Ibid.*, p. 541.

¹⁶⁰ MOURA, *op. cit.*, 2001, p. 313.

¹⁶¹ MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible, suivie de notes de travail*. Paris: Gallimard, 2004a, p. 227; Idem, *op. cit.*, 1971, p. 171.

¹⁶² Idem, *op. cit.*, 2000a, p. 48.

“estrutura” já apontava como problemática, operando na tese de 1945, que ocasionaria uma cisão radical entre natureza e cultura, presença revista posteriormente pelo filósofo, em seus cursos nos anos 1950, em prol da ideia de *expressão*.

No interior da *Fenomenologia da percepção*, não nos parece possível compreender tais metáforas em *sentido* original, isto é, não recaindo na própria interpretação, e, conseqüentemente, no prejuízo, que a manutenção dos termos e categorias, como *interior* e *exterior*, *ser* e *não-ser*, trazem por si mesmas, que não pela própria ambigüidade que o projeto merleau-pontyano admite. Afinal, a saída merleau-pontyana foi a de que “(...) interior e exterior são inseparáveis, o mundo está inteiro dentro de mim e eu estou inteiro fora de mim”¹⁶³.

Por isso, nos cursos dos anos 1950, por exemplo, “A instituição” e a “A passividade”, Merleau-Ponty buscará apontar soluções para as conseqüências das teses apresentadas aqui na *Fenomenologia da percepção*, a fim de tecer uma crítica satisfatória acerca do problema desta passagem da privacidade reportada à consciência via *intencionalidade*, para a ambigüidade entre particular e universal que sustenta a relação e a substituição da tarefa da intencionalidade pelo tempo como *campo*, *abertura*. A tarefa será descrever a relação com o mundo, com o outro e com a *práxis* na tentativa de conciliar uma perspectiva não determinista, diferente do estatuto da consciência do tipo idealista e empirista que sedimenta o mundo da vida como projeto da consciência, e que garanta a reciprocidade, através da cultura, e a contingência na compreensão da *existência* por uma perspectiva mais ampla, onde a situação do ser-no-mundo abarque uma unidade efetiva entre eu-mundo-outrem. Merleau-Ponty indagará acerca da vida pessoal considerada como vida de uma consciência como presença ao todo: “(...) é assim? Somos essa presença imediata ao todo frente às possibilidades que são todas iguais, todas impossíveis? Toda essa análise assume uma redução primordial da nossa vida ao ‘pensamento de...’ viver”¹⁶⁴.

Aqui é, portanto, introduzido um elemento novo. Se antes a operação primordial de significação era expressa pelo corpo em sentido encarnado, nos escritos dos anos 1950 a vida, que abarca presença e ausência, visível e invisível, será tomada como alvo de investigação para revelar o mundo aquém do sujeito encarnado. Diferente disso, na *Fenomenologia da percepção* o problema da subjetividade era posto como:

(...) uma operação primordial de significação em que o expresso não existe separado da expressão e em que os próprios signos induzem seu sentido no exterior. E dessa maneira que o corpo exprime a existência total, não que ele

¹⁶³ Idem, *op. cit.*, 2006a, p. 546.

¹⁶⁴ MERLEAU-PONTY, M. **L’Institution. La Passivité**. Notes de Cours au Collège de France 1954-1955. Paris: Belin, 2003, p. 33.

seja seu acompanhamento exterior, mas porque a existência se realiza nele. Esse sentido encarnado é o fenômeno central do qual corpo e espírito, signo e significação são momentos abstratos.¹⁶⁵

E o “mundo”: “O termo ‘mundo’ não é aqui uma maneira de falar: ele significa que a vida ‘mental’ ou cultural toma de empréstimo à vida natural as suas estruturas, e que o sujeito pensante deve ser fundado no sujeito encarnado.”¹⁶⁶

Acreditamos que conceitos como “movimento abstrato” e “movimento concreto”, “corpo habitual” e “corpo atual”, relacionados ao corpo orgânico (*leib*) e corpo físico (*körper*), no conjunto da obra merleau-pontyana, são importantes para uma análise sofisticada das metáforas que protagonizam o problema da encarnação que Merleau-Ponty chamou de “má ambiguidade” (justamente devido ao uso de termos e categorias já contaminadas de sentido) na *Fenomenologia da percepção*. Isso se dá pois tanto o corpo como veículo remete ao “movimento”, como o *cogito* “tácito” à percepção e ao *corpo* que, por sua vez, estando no mundo como “o coração do organismo”, forma com ele um *sistema*. Tal consideração contribui tanto para a avaliação do comprometimento intelectualista e idealista deste momento da obra, como com a trajetória que leva o filósofo à reabilitação ontológica da ideia de sensível, importante para confecção da última ontologia, que terá na *carne* a chave para a elaboração de uma nova ontologia.

O problema do fundamento ontológico é aquele no qual todos os outros problemas se fundam. Alcançar o âmbito do *ser* requer um apreço à relação circular, cujo objetivo é recuperar a vida comum entre a essência e a existência. A noção de *carne* será uma tentativa de repensar a relação entre *corpo* e *natureza*, para que seja possível ultrapassar as dificuldades do objetivismo herdado da tradição. Concordando com Carbone, acreditamos que a concepção de *carne* surge na filosofia de Merleau-Ponty por meio do desenvolvimento ontológico da noção husserliana de *leib*, como um corpo orgânico, em contraste à concepção, também husserliana, de corpo físico (*körper*), abordadas na *Fenomenologia da percepção*. Husserl argumentava que o corpo humano era o único capaz, dentre todos os corpos, de não se encerrar como simples corpo físico, mas, dentre todos os corpos que atuam no mundo da experiência humana, o corpo humano atuava também como corpo orgânico¹⁶⁷.

No curso “Husserl e a Fenomenologia”, Merleau-Ponty discute tal distinção husserliana e atenta para a necessidade de reaprender a pensar um *modo de ser*, esquecido pelo homem copernicano, modo este que nos permitiria conceber “o estranho parentesco que

¹⁶⁵ Idem, *op. cit.*, 2006a, p. 229.

¹⁶⁶ Idem, *Ibid.*, p. 262.

¹⁶⁷ CARBONE, M. Attualità e non attualità del Leib. IN: *Leitmotiv*, n. 3, p. 81-91, 2003, p. 85.

nos liga aos outros, aos animais e às coisas (...) ao mundo na sua totalidade”¹⁶⁸, sem regressar à dicotomia do sujeito e do objeto. Isto é importante, pois existe uma diferença, por exemplo, entre os homens e os animais, ao passo que o homem está sujeito a constante reelaboração enquanto o animal, pelo contrário, é determinado, e considerado isso o problema da ambiguidade soma-se ao da instituição da diferença e da particularidade em meio ao universal, âmbito da cultura, da motricidade e da expressão.

Nisso, a função da carne deverá ser a de se expressar como a cofiliação do senciente e do sensível, num horizonte em que sujeito e objeto ainda não estão definidos¹⁶⁹, ou seja, um horizonte diferente do horizonte da antropologia, que legitima a posse do objeto em detrimento da mediação, que levará a passagem da tarefa da intencionalidade aqui apresentada para a interrogação acerca da percepção como expressão criadora no âmbito da expressão enquanto vida/viver em diferentes contextos, sociais, culturais que entrelaça tempo natural, afetivo e histórico.

Por esta via, não se trata, portanto, de recorrer a um princípio vital único, ou um único ser. Isto não resolve o problema de uma boa descrição do mundo vivido e das experiências perceptivas. Igualmente não se trata de permanecer numa perspectiva simplesmente reducionista da realidade. Ao contrário, a proposta merleau-pontyana será considerar justamente o desvio, a negatividade, e novamente a *relação*, ampliando o âmbito em que se descreve o *ser*, sendo a intenção última do filósofo descrevê-lo como qualquer coisa que se realiza no homem, mas que não é antropologia a fim de superar o problema da má ambiguidade entre particular e universal. Portanto, o cenário que se configura é de uma abordagem fenomenológica radical, levada aos seus limites. Desse modo, gostaríamos de defender que não existe ruptura radical no conjunto da obra merleau-pontyana, pois é justamente a renúncia à concepção dogmática de filosofia e seu compromisso com a tarefa da fenomenologia e com o estruturalismo como fuga da supremacia empirista/intelectualista, travado ainda nos anos 1940, que o leva a um aprofundamento e um redirecionamento das teses expostas aqui à confecção de um novo discurso expresso pelo que chamamos de última ontologia. Em outros termos, a busca pela raiz das relações em instância pré-reflexiva por meio de um novo *sentido* conferido tanto ao sensível, como para a própria fenomenologia. E a chave do sentido deste aprofundamento, acreditamos, encontra-se no que Merleau-Ponty concebe por profundidade e tarefa da fenomenologia como filosofia radical: “a profundidade (...) é antes a experiência da reversibilidade das dimensões, de uma ‘localidade’ global onde tudo é ao mesmo tempo (...) é

¹⁶⁸ MERLEAU-PONTY, M. **Résumés de cours**. Collège de France 1952-1960. Paris: Gallimard, 1968, p. 169.

¹⁶⁹ CARBONE, M.; LEVIN, D. M. **La carne e la voce**: in dialogo tra estetica ed ética. Milão: Mimesis, 2003a, p. 14.

essa deflagração do Ser (...) está em todos os modos do espaço, assim como na forma”¹⁷⁰, e como enuncia em “Elogio da Filosofia”, o “absoluto filosófico não se situa em parte alguma: nunca está algures, tem que ser defendido em cada acontecimento”.¹⁷¹

Foi por este caminho que, nos anos 1950, Merleau-Ponty chegou à reabilitação ontológica do sensível e depois à maturação da ideia de *carne* como expressão do profundo parentesco ontológico entre corpo e mundo de forma diferente do *cogito* privado, de si a si, e do paradigma da antropologia, substituído, antes, pela admissão de uma deiscência, de uma fissão responsável pela elaboração do projeto da última ontologia que buscará o fundamento último do que compreendemos por razão e reflexão.

¹⁷⁰ MERLEAU-PONTY, M. **O olho e o espírito seguido de A linguagem indireta e as vozes do silêncio e A dúvida de Cézanne**. São Paulo: Cosac Naify, 2004b, p. 35.

¹⁷¹ MERLEAU-PONTY, M. **Elogio de la filosofia**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006c, p. 40.

2. A historicidade, a temporalidade e a tarefa da *Fenomenologia*: considerações acerca das ideias de sensível e natureza e a passagem à *última ontologia*

Neste capítulo partiremos da alternativa crítica elaborada às ideias clássicas de história, tempo e da tarefa da própria fenomenologia para evidenciarmos a proposta desenvolvida por Merleau-Ponty na última ontologia que, sobretudo, fundamenta a reabilitação ontológica da ideia de *sensível*. Veremos a importância da ideia de abertura e expressão para o logos merleau-pontyano que adiante subsidiará o retorno às origens da reflexão que conduz a coesão entre corpo e carne.

2.1. A Historicidade

Na obra de Merleau-Ponty a concepção filosófica clássica de “história”, aquela em que os fatos formam uma narrativa oriunda da articulação entre conhecimento e essência das coisas, como no modelo idealista de história empírica, por exemplo, é, por consequência do novo regime de pensamento instituído pelo filósofo, abandonada em prol da história enquanto articulação entre fato e sentido cuja dinâmica de interesse abarca certa “historicidade” do ser. Esta historicidade, antes de ser uma narrativa, refere-se à atuação do homem, que revela a ontogênese proposta por Merleau-Ponty. Consequentemente, há importância em recuperá-la aqui como um passo importante para a compreensão das ideias de campo, instituição e expressão que irão protagonizar a condição de ser da última ontologia.

Na *Fenomenologia da percepção* é a “historicidade” que cumpre o papel importante de ligar todos os elementos que compõem o mundo “percebido” e que expressam o que foi chamado de experiência perceptiva. Para que isso aconteça, é a consideração da sociologia em conjunto da psicologia, nos estudos acerca da consciência e da natureza, elaborados em 1942, que são retomados na tese de 1945. Na ocasião da *Estrutura do comportamento* Merleau-Ponty escrevia:

(...) é a cada instante para nós que a consciência experimenta sua inerência a um organismo, pois não se trata de uma inerência a aparelhos materiais, os quais só poderiam ser objetos para a consciência, mas de uma presença à consciência de sua própria história.¹⁷²

Na *Fenomenologia da percepção*, atrelada à noção de intencionalidade da consciência, o pressuposto da “encarnação” corpo/consciência e mundo introduz a noção de *historicidade* como uma historicidade intencional, calcada mais no interesse de ou por algo do

¹⁷² MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006, p. 225.

que como conjunto de fatos sucessivos sedimentados. Esta noção, acreditamos, possibilita uma compreensão melhor da própria função do *cogito tácito* nesse *sistema*. Exposto como ponto problemático, por ser identificado ao *não-ser* e esboçar uma compreensão da existência enquanto ser-no-mundo e ser-para-si – que impediu a unidade efetiva entre eu-mundo-outrem e conferiu ambiguidade à encarnação e ao que ela pretendia tematizar, por outro lado foi o primeiro passo para a “coesão da vida” e a ressignificação do tempo como mediação da generalidade e das individualidade e subjetividade como idênticas à minha presença ao mundo e a outrem¹⁷³. Isto porque a consideração da *historicidade* atrelada à ideia de consciência é o fundamento do sistema eu-mundo-outrem apresentado nesta ocasião, e ajuda na compreensão do problema citado acima: grosso modo, o de conciliar identidade e relação.

No capítulo sobre o “corpo”, da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty explica que a história não é nem uma novidade nem uma repetição perpétua: trata-se, à revelia disso, de um movimento único que cria formas estáveis e as dissolve. De acordo com o filósofo, “o organismo e suas dialéticas monótonas” não são estranhos à história, “o homem concretamente considerado não é um psiquismo unido a um organismo, mas este vaivém da existência que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais”. Por este motivo psicológico, as ocasiões corporais se entrelaçam, isto porque não há movimento no corpo vivo que “seja um acaso absoluto em relação às intenções psíquicas, nem um só ato psíquico que não tenha encontrado pelo menos seu germe ou seu esboço geral nas disposições fisiológicas”. Desse modo, a ideia de “história” não se trata “do encontro incompreensível entre duas causalidades, nem de uma colisão entre a ordem das causas e a ordem dos fins”, pois seu processo é *comportamento*, ou seja, um ato instintivo passível de mudança e que pode tornar-se sentimento, como também, inversamente, “um ato humano adormece e continua distraidamente como reflexo.”¹⁷⁴

Com isso, destacamos que tanto na *Estrutura do comportamento* como na *Fenomenologia da percepção* a função importante da “consciência” não é apenas delimitar um campo de experiências significativas, mas estar ela mesma inserida nesse campo¹⁷⁵. Em ambas as ocasiões se evidencia a importância de “retirar da consciência perceptiva a plena posse de si mesma”¹⁷⁶ e pretende-se mostrar que ela “não nos dá a percepção como uma ciência, a grandeza e a forma do objeto como leis”, e que “as determinações numéricas da ciência tornam a passar

¹⁷³ Idem, *op. cit.*, 2006a, p. 606.

¹⁷⁴ Idem, *Ibid.*, p. 130.

¹⁷⁵ FERRAZ, M. S. A reelaboração do transcendental em Merleau-Ponty. IN: **Dois pontos**, Curitiba: UFPR; São Carlos: UFSCar, v. 9, n. 1, p. 267-91, abril 2012, p. 283.

¹⁷⁶ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006a, p. 460.

sobre o pontilhado de uma constituição do mundo já feita antes delas”¹⁷⁷ – confusão ontológica que Merleau-Ponty exaustivamente debateu na dissertação de 1942.

Na *Estrutura do comportamento* entendiam-se as “relações da consciência e da natureza”¹⁷⁸ para além da ontologia clássica que, de acordo com o pensamento causal linear, colocava a consciência como determinada por estímulos do ambiente em que estava inserida e a *natureza* aparecia, nesse domínio, como conjunto de fenômenos constituídos com base em categorias *a priori* da consciência. Todavia, ponto importante desta obra, foi a guinada fundamental em prol das “experiências vividas” pelas consequências filosóficas extraídas da *Gestalttheorie*. Com tais contribuições possibilitou-se o esboço da história como história de sentido que possibilitará adiante a fundamentação da ideia de expressão, perspectiva diferente da historicidade clássica, que é fruto da narrativa em terceira pessoa calcada na díade conhecimento/essência, aceita pelo idealismo e pelo empirismo.

Através da noção de *Gestalt*, como um fenômeno global cujas propriedades não são perfeitamente redutíveis às características dos seus componentes isolados, foi possível construir uma explicação do comportamento – animal e humano – capaz de rejeitar a linearidade causal entre estímulo e resposta. Muitos experimentos realizados pelos pesquisadores da “filosofia da forma” mostraram que os animais não reagem a estímulos isolados. Diferente disso, reagem a uma forma global, na qual os estímulos estão ordenados como formas ou padrões que expressam as estruturas biológicas que, por sua vez, delimitam o meio adequado pelo qual apreendem a situação vivida¹⁷⁹. Assim, graças a ela, os estímulos recebem *sentido*, pois ela compõe uma relação *existencial*, que funda e liga todo contato humano com o mundo. Sua importância, dessa maneira, é que ela rompeu com a necessidade de buscar condições puras para a experiência e respalda a ideia de relação “existencial”¹⁸⁰, que será essencial para o pensamento merleau-pontyano.

Sendo admitida uma “relação existencial”, isso faz com que a tarefa de Merleau-Ponty seja descrever o *ser-no-mundo* como experiência perceptiva. Neste momento, isso significa descrever as experiências do *ser* à luz dos parâmetros perceptivos estabelecidos pela teoria da *Gestalt*, mas não se limitando somente a eles. Ou seja, a constatação desta relação “existencial” fundante amplia o horizonte merleau-pontyano, cuja investigação acerca de tal premissa foi levada a cabo na *Fenomenologia da percepção*.

¹⁷⁷ Idem, *Ibid.*, p. 405.

¹⁷⁸ Idem, *Ibid.*, p. 1.

¹⁷⁹ Idem, *op. cit.*, 2006, p. 88.

¹⁸⁰ FERRAZ, *op. cit.*, 2012, p. 277.

Através da análise do fenômeno do “amputado” nasce uma nova dimensão do “existencial”, fundamental também para a compreensão da análise da intencionalidade como gérmen da ideia de expressão que estenderá a noção de experiência perceptiva ao mundo cultural nas obras dos anos 1950. Merleau-Ponty escreve:

O braço fantasma não é uma representação do braço, mas a presença ambivalente de um braço. A recusa da mutilação no caso do membro fantasma ou a recusa da deficiência na anosognose não são decisões deliberadas, não se passam no plano da consciência tética que toma posição explicitamente após ter considerado diferentes possíveis. A vontade de ter um corpo são ou a recusa do corpo doente não são formuladas por eles mesmos, a experiência do braço amputado como presente ou a do braço doente como ausente não são da ordem do “eu penso que...”. Esse fenômeno, que as explicações fisiológicas e psicológicas igualmente desfiguram, é compreensível ao contrário na perspectiva do *ser no mundo*. Aquilo que em nós recusa a mutilação e a deficiência é um Eu engajado em um certo mundo físico e inter- humano, que continua a estender-se para seu mundo a despeito de deficiências ou de amputações, e que, nessa medida, não as reconhece *de jure*.¹⁸¹

Com isso, Merleau-Ponty estabelece que a tarefa é colocar em evidência “a função primordial pela qual fazemos existir para nós, pela qual assumimos o espaço, o objeto ou o instrumento, e descrever o corpo como o lugar dessa apropriação”¹⁸². A constatação que o conduziu a isso foi a de que, enquanto os esforços foram todos dirigidos ao espaço ou à coisa percebida, “não foi fácil redescobrir a relação entre o sujeito encarnado e seu mundo, porque ela se transforma por si mesma no puro comércio entre o sujeito epistemológico e o objeto”¹⁸³.

Para Merleau-Ponty, portanto, se a tarefa é colocar em evidência a “gênese do ser para nós”, ou seja, esta relação existencial fundante, é preciso considerar um setor da nossa experiência que tenha “sentido e realidade”, quer dizer, será necessário considerar “nosso meio afetivo”. Por esta via, busca-se ver “como um objeto ou um ser põe-se a existir para nós pelo desejo ou pelo amor”, e através disso compreender “como objetos e seres podem em geral existir.”¹⁸⁴

De tal modo, é dado um importante passo em direção ao que foi negado pelo idealismo cartesiano e sua concepção de ser natural, como aquilo que, diferente do ser histórico, como negatividade da historicidade de sentido¹⁸⁵, mantém-se idêntico. Para Merleau-Ponty o ser histórico como negatividade da historicidade tradicional, como o ser que tem como sentido querer ser diferença e cujo solo, desta historicidade primitiva, articula ser e

¹⁸¹ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006a, p. 121.

¹⁸² *Idem*, *Ibid.*, p. 213.

¹⁸³ *Idem*, *Ibidem*.

¹⁸⁴ *Idem*, *Ibidem*.

¹⁸⁵ DESCOMBES, V. *Le même et l'autre*. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978). Paris: Éd. Minuit, 1979, p. 48.

expressão, será a chave para a admissão do ser bruto como *arché* da historicidade primitiva¹⁸⁶. Tal campo de exploração esboça já a introdução a uma filosofia da natureza que envolve uma concepção de espírito, de homem e da história para ultrapassar a temática antropológica que não abarca o ser como advir a si, que não compreende a especificidade do humano como ser em movimento, ou seja, que transcende a natureza clássica.

O sentido mais profundo do conceito de história não é encerrar o sujeito pensante num ponto do tempo e do espaço: só pode aparecer assim em relação a um pensamento capaz, ele próprio, de sair de toda localidade e de toda temporalidade para vê-lo em seu lugar e em seu tempo. Ora, e justamente o preconceito de um pensamento absoluto que o sentido histórico desacredita (...). Na verdade, é a própria consciência das relações entre o espírito e seu objeto que a consciência histórica nos convida a remanejar (...). Se a história nos envolve a todos, cabe a nós compreender que o que podemos ter de verdade não se obtém contra a inerência histórica, e sim por seu intermédio.¹⁸⁷

Esta fuga da compreensão do ser natural do idealismo, estático por sua dependência da produtividade do *cogito* e a fundação do ser no campo do mundo percebido como fonte do sentido de tudo, ambicionada desde a *Estrutura do Comportamento*, será possível definitivamente pelo lugar concedido ao tempo na genealogia do ser elaborada por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*:

A análise do tempo confirmou em primeiro lugar esta noção do sentido e do compreender. Ao considerá-lo como um objeto qualquer, será preciso dizer dele aquilo que dissemos dos outros objetos: que ele só tem sentido para nós porque nós “o somos”. Nós só podemos colocar algo sob esta palavra porque estamos no passado, no presente e no porvir. Literalmente, ele é o sentido de nossa vida e, assim como o mundo, só é acessível àquele que está situado nele e espousa sua direção. Mas a análise do tempo não era apenas uma ocasião de repetir aquilo que tínhamos dito a propósito do mundo. Ela ilumina as análises precedentes porque faz o sujeito e o objeto aparecerem como dois momentos abstratos de uma estrutura única que é a *presença*.¹⁸⁸

No capítulo sobre o tempo, Merleau-Ponty argumenta que é pelas relações entre o tempo sujeito e o tempo objeto que podemos compreender as relações entre sujeito e mundo¹⁸⁹ para que encaremos os problemas da subjetividade deixados pelas concepções clássicas do ser concebendo subjetividade como tempo e pelo *tempo* pensar o ser. O que embasa a proposta merleau-pontyana é a ideia de que o mundo é inseparável do sujeito; mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo sendo o sujeito inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta¹⁹⁰. Desse

¹⁸⁶ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1971, p. 117-8.

¹⁸⁷ Idem, *op. cit.*, 1991, p. 117.

¹⁸⁸ Idem, *op. cit.*, 2006a, p. 576.

¹⁸⁹ Idem, *Ibid.*, p. 577.

¹⁹⁰ Idem, *Ibid.*, p. 576.

modo, a abordagem pretende sair de uma noção de *constituição* para a de *instituição* na tentativa de reconstituir o território da subjetividade e inviabilizar em definitivo a noção de sujeito constituinte¹⁹¹ em prol de um sujeito instituinte que não é reflexo de seus próprios atos. Ao contrário, trata-se de uma dimensão durável “cuja sedimentação de experiências sempre fornece a base para novas vivências a se desenvolverem no fluxo temporal.”¹⁹²

O mundo tal como tentamos mostrá-lo, enquanto unidade primordial de todas as nossas experiências no horizonte de nossa vida e termo único de todos os nossos projetos, não é mais o desdobramento visível de um pensamento constituinte, nem uma reunião fortuita de partes, nem, bem entendido, a operação de um pensamento diretriz sobre uma matéria indiferente, mas a pátria de toda racionalidade.¹⁹³

Assim, para Merleau-Ponty, a fuga do mundo pressupõe a existência do mundo, e a instauração da dúvida pressupõe a verdade; em definitivo só é possível fugir do ser no ser¹⁹⁴, pois a percepção é a forma autêntica primordial de sentir o mundo, que o revela à luz de um parentesco ontológico inalienável. Através da articulação da percepção e do sentir o pensamento ganha uma esfera de radicalidade capaz de revelar uma dimensão existencial do sentido como oriundo da estrutura temporal da experiência e como resultado da historicidade intencional, alternativa à privacidade instaurada pelo *cogito* clássico em prol da “mistura” como ambiguidade entre particular e universal, visível e invisível, que aprofundará a historicidade a partir de um campo que é abertura e inter-relação e não posse da razão e sedimentação de significação: “O sentido histórico é imanente ao acontecer inter-humano e frágil como ele. Mas, precisamente por isto, o acontecer assume o valor de uma gênese da razão”¹⁹⁵.

Os homens não viveriam uma história se alguém não tivesse um dia falado de história... E, no entanto, começamos a falar de história em um certo momento, em um certo contexto histórico. É na história realidade que aparece um dia a consciência da história (...). Uma realidade que é causa e efeito do conhecimento que dela temos: este círculo é a definição da história.¹⁹⁶

O sentido, portanto, é historicidade. Não como uma encarnação de fatos numa multiplicidade temporal, e não como história cronológica que forma unidade ideal. É o desdobramento do porvir do que Merleau-Ponty chama de “matriz de ideias”, noção tematizada de modo mais exaustivo nos escritos acerca da prosa e da pintura. O ritmo do

¹⁹¹ FERRAZ, M. S. Notas sobre a passividade em Merleau-Ponty. IN: **Trans/form/ação**: Revista de Filosofia, São Paulo, v. 26, 2003, p. 12.

¹⁹² Idem, *Ibidem*.

¹⁹³ Idem, *op. cit.*, 2006a, p. 576.

¹⁹⁴ Idem, *Ibid.*, p. 74.

¹⁹⁵ Idem, *op. cit.*, 2006c, p. 34.

¹⁹⁶ Idem, *op. cit.*, 2000, p. 205.

tempo é marcado justamente pela reativação dessa matriz que é produto da instituição. As “matrizes de ideias” fornecem “emblemas cujo sentido nunca terminamos de desenvolver” e é “justamente porque se instala e nos instala num mundo cuja chave não temos, ensinar-nos a ver e finalmente fazer-nos pensar como nenhuma obra analítica consegue fazê-lo, porque a análise encontra no objeto apenas o que nele pusemos.”¹⁹⁷

Desse modo, a captação da história não é captação de um “novo objeto”, mas de uma “nova estrutura do tempo”. Não o tempo objetivo ou tempo da natureza em sentido clássico, mas o tempo em dimensão propriamente humana, tempo-próprio ou tempo-sujeito, que não sendo regido por uma “lógica do desenvolvimento” não é fatalmente progressivo¹⁹⁸. Não obstante, a originalidade desta nova dimensão do tempo é que ela instaura um *campo* onde há lugar para contingência e, por isso, a historicidade de sentido é ambígua e sua inteligibilidade é paradoxal e só será de fato compreendida à luz de todos os sentidos que constituirão futuramente a *carne*.

Foi preciso aprender a historicidade do saber, esse estranho movimento pelo qual o pensamento abandona e salva as suas formulas antigas ao integra-las como casos particulares e privilegiados num pensamento mais compreensivo e mais geral, que não se pode decretar exaustivo. Esse ar de improvisação e de provisório, esse feitio um tanto desvairado das pesquisas modernas: sejam elas em ciência, sejam em filosofia, em literatura ou artes, é o preço que é preciso pagar para adquirir uma consciência mais madura de nossas relações com o Ser.¹⁹⁹

Assim sendo, para Merleau-Ponty existem tipos de historicidade que nos auxiliam numa compreensão não objetivista ou meramente subjetivista da realidade histórica engessada pelas doutrinas clássicas e que é capaz de revelar, como escreve em nota de *O Visível e o Invisível*, o “mistério da história” sedimentado no solo dos objetos históricos fetichizados²⁰⁰, cuja profundidade pode revelar o ser em seu estado bruto e, por consequência, a legitimidade do sentido da ideia de carne e do sensível. Existe, portanto, a historicidade feita de contrassensos, ao passo que “cada tempo luta contra os outros como contra estrangeiros impondo-lhes as suas preocupações, as suas perspectivas”²⁰¹, que é mais esquecimento do que memória, mais fragmentação, ignorância e expressão da exterioridade; existe a historicidade, “sem a qual a primeira seria impossível”, que “é constituída e reconstituída pouco a pouco pelo *interesse* que nos dirige para o que não é nós, por essa vida que o passado, numa troca continua, nos traz e

¹⁹⁷ Idem, *op. cit.*, 2004, p. 111.

¹⁹⁸ Idem, *op. cit.*, 2000, p. 205-7.

¹⁹⁹ Idem, *op. cit.*, 1991, p. 165.

²⁰⁰ Idem, *op. cit.*, 1971, p. 245.

²⁰¹ Idem, *op. cit.*, 1991, p. 62.

encontra em nós, e que prossegue (...)”²⁰², e há ainda uma historicidade da vida²⁰³ capaz de exprimir a existência inteira.

2.2. A temporalidade

A análise do tempo iniciada na *Fenomenologia da percepção* será decisiva para a elaboração da última ontologia. Tanto em *Signes* como em *O Visível e o Invisível*, o tempo é que retomado para fundamentar o entrelaçamento das coisas com o fazer, com o homem, os animais, outrem e o mundo, e dar sentido para o que chamamos pensamento e para o enigma sensível “que nos torna simultâneos com os outros e com o mundo”²⁰⁴. Além disso, o próprio sentido da filosofia é o sentido de uma gênese e não pode “totalizar-se”, enquanto expressão, “fora do tempo”²⁰⁵. No escrito póstumo o tempo será claramente posto como sinônimo da carne, como lê-se na nota “Tempo e Quiasma” onde Merleau-Ponty diz que compreendendo o tempo como quiasma, passado e presente são um no outro, “cada um envolvido-envolvente, e isso mesmo é a carne.”²⁰⁶

A trajetória desta análise será iniciada, na *Fenomenologia da percepção*, a partir da premissa de que se deve descartar qualquer conceito preestabelecido de subjetividade e buscar acesso ao tempo através de sua estrutura concreta. A intenção de Merleau-Ponty é que, deste modo, todos os problemas, quando se analisa o tempo, sejam concêntricos, ou seja, para se considerar a ideia de subjetividade deve-se estar se referindo às dimensões do ser. E é considerando esta intersecção que se pode trabalhar com o que ele chama de dialética interna do tempo.²⁰⁷

Para o filósofo, quando consideramos as noções de passado, presente e futuro, como sucessões possíveis admitidas por um observador finito dentro de uma totalidade espaço-temporal, recortamos os acontecimentos e não estamos mais a falar do tempo. Segundo ele, o tempo compreendido em sentido heraclítico requer sempre um testemunho e aniquila um ponto fundamental dele mesmo: o porvir. De acordo com Merleau-Ponty, o porvir requer que consideremos o tempo como não possuindo origem no passado, mas que o mesmo “(...) nasce de *minha* relação com as coisas”²⁰⁸. Neste sentido, aquilo que se apresenta como passado, e

²⁰² Idem, *Ibidem*.

²⁰³ Idem, *Ibid.*, p. 65.

²⁰⁴ Idem, *Ibid.*, p. 16.

²⁰⁵ Idem, *Ibid.*, p. 87.

²⁰⁶ Idem, *op. cit.*, 1971, p. 240.

²⁰⁷ Idem, *op. cit.*, 2006a, p. 550.

²⁰⁸ Idem, *Ibid.*, p. 551.

aquilo que se apresenta como futuro, acima de tudo, deve ser entendido como noções que estão presentes no mundo. A diferença que surge quando admitimos tal ponto de vista é que o presente aparece como análogo ao mundo enquanto que uma noção como “sucessão de agoras” depende da admissão da existência de um inconsciente não como pivô existencial, como aquilo que é capaz de ser e não ser percebido, mas como posse intelectual, incapaz de compreender a consciência como *campo*.

Merleau-Ponty argumenta que o tempo é pensado por nós antes de suas partes e, desta maneira, não é necessário “(...) que o próprio sujeito não esteja *ali* situado (...)”. Isto porque podemos estar presentes ao passado assim como ao porvir em intenção, uma vez que “(...) a consciência desdobra ou constitui o tempo”²⁰⁹ e não se encerra no presente, mas pelo contrário, é essencial ao tempo nunca estar completamente constituído²¹⁰. Na perspectiva merleau-pontyana, apenas poderemos dizer que existe o tempo se: presente, passado e porvir não existirem no mesmo sentido. O que entendemos como possível no tempo “(...) é o resultado de sua *passagem* que o pensamento objetivo sempre pressupõe e não consegue apreender.”²¹¹

A proposta de Merleau-Ponty é explicitar esta noção de tempo não como um objeto do saber, mas como uma dimensão do ser. Para isso, a noção que deverá ser trabalhada é a de “(...) *campo de presença* (...)”²¹². Por ela será possível o contato com o tempo e sua apreensão em curso real. Explica Merleau-Ponty: “Quando evoco um passado distante, eu reabro o tempo, me recoloco em um momento em que ele ainda comportava um horizonte de porvir hoje fechado, um horizonte de passado próximo hoje distante”²¹³. Sendo assim, o campo de presença emerge como o lugar da experiência originária em que tanto o tempo como suas dimensões aparecem “*em pessoa*”²¹⁴. Nele, argumenta Merleau-Ponty, o porvir desliza entre presente e passado e as dimensões não são atos discretos, mas, sim, detalhes evocados que estão sempre ali, em uma rede de intencionalidades e não em uma linha e, por isso, não se trata de ser o tempo uma sucessão de agoras²¹⁵.

De tal forma, é preciso que a consciência se *situe* no tempo. Contra o intelectualismo encampado ao estilo de Husserl – que, segundo Merleau-Ponty constitui o tempo e o coloca como objeto imanente da consciência, estabelecendo apenas uma relação de domínio entre ambos –, argumentará que devemos nos atentar que ela mergulha o tempo no para si e, desse

²⁰⁹ Idem, *Ibid.*, p. 555, grifo nosso.

²¹⁰ Idem, *Ibid.*, p. 556.

²¹¹ Idem, *Ibidem*.

²¹² Idem, *Ibid.*, p. 557.

²¹³ Idem, *Ibidem*.

²¹⁴ Idem, *Ibidem*.

²¹⁵ Idem, *Ibid.*, p. 558.

modo, não há mais ser no mundo e tampouco passagem do tempo²¹⁶. O tempo, tal como é compreendido pelo intelectualismo, faz com que não exista *passagem*.

Todavia, como a consciência é capaz de estar *situada* de fato no tempo? Segundo Moutinho, para Merleau-Ponty é em nosso *campo de presença* que nos situamos²¹⁷ e nele posso ter contato com o tempo e conhecer seu curso. Este *campo* não é presente instantâneo, também não é como já dissemos um “agora”, pois se fosse disso que se tratasse apenas teríamos uma linha onde estaria presente uma série de acontecimentos, na qual o curso do tempo apenas passasse por imagens fixadas lado a lado²¹⁸. Entretanto, as coisas não são plenamente determinadas. Pela perspectiva de um “campo” posso ver enfim partes que “anunciam outras como seus horizontes” e minha percepção se estende entre os horizontes de passado e de futuro. Desse modo, o campo de presença é, justamente, a condição da percepção de um campo em que meu presente se “ancora em uma circunvizinhança.”²¹⁹

Assim, é por meio de intencionalidades (retenções e protensões), que partem do próprio campo perceptivo e não de um Eu Central como queria o intelectualismo, que nosso campo perceptivo “(...) arrasta atrás de si seu horizonte de retenções e por suas protensões morde o porvir.”²²⁰ De acordo com Merleau-Ponty, é neste momento que nosso campo de presença tem “(...) atrás dele, o horizonte da jornada transcorrida e, diante dele, o horizonte da tarde e da noite (...)”²²¹, ou seja, ele não é um agora instantâneo sem horizontes.²²² Antes, a jornada transcorrida não está atrás de nós como uma representação e tampouco pensamos na noite que virá, mas ela ainda está ali como uma casa da qual vemos a fachada, ou como o fundo sob a figura²²³. É nesse campo que estamos situados, e é nele que experimentamos a passagem do tempo. Moutinho explica:

Já sabemos que o tempo não passa como se fosse uma linha reta – pois então teríamos apenas uma sucessão de agoras –, nem como se estivesse desdobrado diante da consciência, pois então o tempo se nivelaria, se homogeneizaria, como se fosse espaço. É necessário ter um contato direto com o passado em seu lugar, com o porvir em seu lugar, sem o que não há temporalidade, mas presente eterno; mas é preciso também dar conta das retenções e protensões de meu campo de presença sem fazê-las partir de um Eu central, sem o que o tempo se desdobraria diante da consciência e não haveria mais tempo, pois já não haveria *passagem*. É preciso convir, em suma, que, “a cada momento que

²¹⁶ MOUTINHO, *op. cit.*, 2006, p. 248.

²¹⁷ Idem, *Ibidem*.

²¹⁸ Idem, *Ibid.*, p. 249.

²¹⁹ Idem, *Ibidem*.

²²⁰ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006a, p. 558.

²²¹ Idem, *Ibid.*, p. 557.

²²² MOUTINHO, *op. cit.*, 2006, p. 250.

²²³ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006a, p. 557.

chega, o momento precedente sofre uma modificação”; portanto, passado, presente e porvir não são no mesmo sentido (...).²²⁴

Diante disso, Merleau-Ponty apresenta uma representação sobre o fenômeno do tempo numa tentativa de acrescentar o que, para ele, aparece incompleto no esquema husserliano. Propõe: “Podemos, como faz Husserl, representar o fenômeno por um esquema ao qual seria preciso acrescentar, para ser completo, a perspectiva simétrica das protensões. O tempo não é uma linha, mas uma rede de intencionalidades.”²²⁵ Sobre este ponto, Moura explica que “A, B e C não são *momentos discretos*, são concebidos como pontos sem positividade para Merleau-Ponty”²²⁶ e nos aponta que “(...) cada momento compreende em si mesmo a série de outros momentos e se comunica interiormente com eles. Por isso, o tempo está *quase presente* em cada uma de suas manifestações.”²²⁷ Quer dizer, graças ao campo de presença, o momento que outrora fora precedido do passado está *aqui*. Contudo, desce abaixo da linha dos presentes, e ainda é o mesmo, nunca estará separado. Este momento, entretanto, não seria passado se nada tivesse mudado.²²⁸ Tendo isto em vista, podemos afirmar que quando vir um terceiro momento, o segundo sofrerá uma modificação: “(...) de retenção que era, ele se torna retenção de retenção, a camada de tempo entre mim e ele se espassa”²²⁹. É importante frisar que determinado momento *A* nunca poderá ser alcançado sem modificação, “(...) pois, tornando-se passado, ele muda; do contrário teríamos, ainda uma vez, uma homogeneização do tempo, um tempo nivelado.”²³⁰ Onde já não há passagem do tempo, a consciência apenas domina objetos imanentes – presente, passado e futuro – e não os distingue; se passado, presente e futuro não se afirmam não há mais tempo.²³¹

É preciso, assim, uma *síntese passiva* do tempo, uma “unidade natural e primordial” do tempo (PhP, 561), unidade formada por uma “intencionalidade operante” (*fungierende Intentionalität*), abaixo de uma “intencionalidade de ato”, abaixo de uma consciência tética. Mas o que isso significa? O que significa o paradoxo designado por síntese passiva? Ao dizer síntese passiva, observa Merleau-Ponty, nós temos apenas “um índice para designar um problema”, não temos ainda uma “solução” (PhP, 561).²³²

²²⁴ MOUTINHO, *op. cit.*, 2006, p. 250.

²²⁵ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006a, p. 558.

²²⁶ MOURA, *op. cit.*, 2001, p. 263.

²²⁷ Idem, *Ibid.*, p. 264.

²²⁸ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006a, p. 558.

²²⁹ Idem, *Ibidem*.

²³⁰ MOUTINHO, *op. cit.*, 2006, p. 251.

²³¹ Idem, *Ibid.*, p. 253.

²³² Idem, *Ibidem*, citando *Fenomenologia da percepção*. IN: MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2001, p. 561, grifo do autor.

Merleau-Ponty afirma, contra a tese dos instantes discretos, que a continuidade do tempo não deve estar assegurada na fusão dos instantes como uma bola de neve. É necessário que A se *diferencie* de B; uma vez que os instantes A, B, C não são sucessivamente, eles se *diferenciam* uns dos outros.²³³ E é justamente deste modo que se afirmam: *diferenciando-se* uns dos outros. Todavia, não como a diferenciação possível na sucessão. Aqui é preciso considerar cada instante como passagem do futuro ao presente e dele próprio ao passado. Deste modo, haverá uma síntese e uma *coesão do tempo* na justa medida em que ela escoa; existirá, portanto, uma síntese em trânsito e um só fenômeno de escoamento.

Os instantes A, B, C não são uma série de sucessões, são diferenças. No tempo, explica o autor, ser e passar são sinônimos e, desse modo, quando reivindico o passado “(...) o acontecimento não deixa de ser.”²³⁴ Assim, o filósofo insiste que as localizações fixas devem ser procuradas na passagem do tempo. Citando Heidegger, escreve: “A temporalidade se temporaliza como porvir-que-vai-para-o-passado-vindo-para-o-presente.”²³⁵

A unidade do tempo é aqui como a de um jato d'água: cada onda sucessiva do jato retoma as funções da precedente, impelente em relação à que impelia, impelida em relação à outra. Claro que esta unidade só é possível porque, da fonte ao jato, as ondas não estão separadas, mas formam um só ímpeto; o mesmo acontece com o tempo e a coesão dos *tempora*, de modo que, tal como o jato, o tempo forma um só ser (...) a unidade do tempo é portanto “natural”, isto é, passiva – o tempo é um único ser – e assim não necessita de um ato externo que lhe configure unidade.²³⁶

Neste sentido, passado e presente apenas existem quando uma subjetividade surge e rompe a plenitude do ser em si e tenta desenhar uma perspectiva introduzindo um não-ser. Com isso, Merleau-Ponty defende a ideia de que o presente pode ser admitido como um instante, mas também como um dia, uma noite, um ano, ou a vida inteira. Isto porque eu não penso a passagem do tempo – embasamento das filosofias oriundas do cartesianismo –, eu *efetuo* a passagem.²³⁷ Destarte, as dimensões temporais exprimem uma só dissolução ou um só ímpeto que é a própria subjetividade. De acordo com a perspectiva merleau-pontyana: “(...) é preciso compreender o tempo como sujeito e o sujeito como tempo.”²³⁸

Esta temporalidade, no entanto, não é uma justaposição de acontecimentos exteriores. Ao contrário, ela define a potência que os mantêm juntos, distanciando-os uns dos

²³³ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006a, p. 561.

²³⁴ Idem, *Ibid.*, p. 563.

²³⁵ Idem, *Ibidem*.

²³⁶ MOUTINHO, *op. cit.*, 2006, p. 257.

²³⁷ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006a, p. 564, grifo nosso.

²³⁸ Idem, *Ibid.*, p. 566.

outros. Diante disso, Merleau-Ponty defende a necessidade da admissão de uma consciência do tempo que não necessite ter outras consciências atrás dela, que não faça do ser ser para si.

O tempo é o sujeito, quer dizer, ele é *para si*, porque cada parte vê as outras, porque as “conhece”, enquanto são partes internamente ligadas de um único todo. Sujeito se define aqui pela unidade *autônoma* – não objetivada diante de outra instância – consciente de si, cujo ser “coincide com o ser para si” (PhP, 483, 566). Mas então essa subjetividade não é intratemporal, ela não está *no* tempo porque elaprópria é tempo. Ela não é feita de instantes que se sucedem, pois isso exigiria um ato de síntese acima dela; ela é a própria temporalidade permanente que se escoia (...).²³⁹

Concordando com Moutinho, podemos dizer então que “(...) o tempo, definitivamente, toma o lugar da consciência transcendental.”²⁴⁰ Não é o caso, contudo, que a subjetividade esteja ou não no tempo, ela se confunde com a coesão de uma vida.²⁴¹ A partir do momento que meu presente se abre para um porvir e há também êxtase em direção ao passado, as dimensões do tempo estão unidas, formando assim a coesão, assegurada pela noção de diferenciação.

Portanto, é possível destacar uma premissa fundamental do que fora exposto: o tempo nasce de minha *relação* com as coisas. Pelo que vimos anteriormente, minha relação é relação percebida porque eu mesmo só sou em ato “porque eu faço minha realidade.”²⁴² Para o filósofo, ainda quando duvido eu existo e esta é minha realidade, uma “passagem violenta”²⁴³, uma vez que sou ato e sempre inserção no mundo.

Por conseguinte, é importante notar que, na *Fenomenologia da percepção*, é visível que a abertura do ser no mundo e sua manifestação provêm das capacidades perceptivo-motoras e o problema é que o uso do termo “percepção” parece “estar comprometido com a tese de que o ser no mundo se manifesta plenamente como coisas materiais apreensíveis pelas capacidades perceptivas.”²⁴⁴ Qualificando, desse modo, o ser não apenas como experiência perceptiva, mas como tudo aquilo que aparece para as capacidades perceptivas.

Entretanto, n’*O Visível e Invisível*, Merleau-Ponty trabalha com a ideia de um grau de ocultação do ser, uma ausência que ainda assim seria contada como uma de nossas experiências originárias. Estas “ausências” seriam os domínios invisíveis, domínios que não se apresentam como perceptivos, dimensão da “vida invisível, a comunidade invisível, o outro

²³⁹ MOUTINHO, *op. cit.*, 2006, p. 257.

²⁴⁰ Idem, *Ibid.*, p. 256.

²⁴¹ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006a, p. 566, grifo nosso.

²⁴² Idem, *Ibid.*, p. 512.

²⁴³ Idem, *Ibid.*, p. 511.

²⁴⁴ FERRAZ, M. S. Sujeito perceptivo e mundo em Merleau-Ponty. IN: **Doispontos**, Curitiba: UFPR; São Carlos: UFSCar, v. 5, n.1, 2008, p. 204.

invisível, a cultura invisível.”²⁴⁵ Desse modo, na *Fenomenologia da percepção* o sujeito perceptivo “não é capaz de reconstituir adequadamente o ser exterior que motiva a percepção”²⁴⁶ e a tarefa não poderá mais ser a de caracterizar o mundo como percebido, mas “desvelar seus componentes *invisíveis*.”²⁴⁷

Vimos que na *Fenomenologia da Percepção* Merleau-Ponty abandona o paralelo entre lógica clássica e ontologia, mas ainda sustenta uma correlação harmoniosa entre capacidades perceptivas e componentes mundanos. Entretanto, em seus anos finais, o filósofo parece romper até mesmo com a tese de uma correlação entre estesiologia e ontologia.²⁴⁸

Merleau-Ponty escreve:

Era Descartes quem dizia que a conservação exige um poder tão grande quanto à criação, e isso supõe uma noção realista do instante. É verdade que o instante não é uma ficção dos filósofos. Ele é um ponto em que um projeto se acaba e um outro começa – aquele em que meu olhar translada de um fim em direção a um outro, ele é o *Augen-Blick*. Mas justamente esta ruptura no tempo só pode aparecer se pelo menos cada um dos dois pedaços forma um bloco. A consciência, diz-se, não está despedaçada em uma poeira de instantes, mas é pelo menos perseguida pelo espectro do instante que continuamente ela precisa exorcizar por um ato de liberdade.²⁴⁹

Pela metáfora do jato d’água, descrita anteriormente, entendemos que, para Merleau-Ponty, somos inteiramente ativos e passivos, isto à medida que somos o próprio surgimento do tempo. O sujeito, por esta via, não está mergulhado nas contradições binárias do mundo, pois faz parte de uma estrutura única que é *presença*. A temporalidade configurou o espaço como tensão entre a abertura e a situação onde o sujeito pressupõe o mundo e é pressuposto por ele. Todavia, a presença não se trata de uma relação de posse intelectualista com o mundo, ela é o momento em que consciência e mundo se convergem e onde o tempo situa e ao concomitantemente liberta o sujeito: a relação é de imbricação passiva e ativa não como oposição, mas como deiscência, horizonte que enuncia a constatação de que, definitivamente, o sujeito perceptivo é um ser carnal e temporal: “(...) este ser, entrevisto através do movimento do tempo, sempre visado por nossa temporalidade, por nossa percepção, por nosso ser carnal (...)”²⁵⁰

A subjetividade do tempo não consiste em ser um *ser-para-si* ou uma consciência-de-si. Ela é necessariamente abertura ao outro e a si, como uma síntese espontânea. Contudo, esta espontaneidade não se apresenta como um dado puro, uma vez que o tempo é

²⁴⁵ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1971, p. 211.

²⁴⁶ FERRAZ, *op. cit.*, 2008, p. 205.

²⁴⁷ Idem, *Ibidem*.

²⁴⁸ Idem, *Ibidem*.

²⁴⁹ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006a, p. 586.

²⁵⁰ Idem, *op. cit.*, 1991, p. 171.

engajamento e transcendência que, como se pode observar, é imbricação. Dessa maneira é que o tempo “ilumina” a experiência de liberdade fazendo dela ação e não uma abstração que necessita de uma ausência para se afirmar, “se é pela subjetividade que o nada aparece no mundo, pode-se dizer também que é pelo mundo que o nada vem ao ser.”²⁵¹ Assim, a experiência de liberdade merleau-pontyana é potência ao passo que o “mundo está já constituído, mas também não está nunca completamente constituído.”²⁵²

Para que me certificar de que meu pensamento de hoje abarca o meu pensamento de ontem? Estou ciente disso, já que hoje vejo mais longe. Se penso, não é porque salto para fora do tempo num mundo inteligível, nem porque recrio toda vez a significação a partir de nada; é porque a flecha do tempo arrasta tudo consigo, faz com que os meus pensamentos sucessivos sejam, num sentido secundário, simultâneos, ou pelo menos que invadam legitimamente um ao outro. Funciono assim por construção. Estou instalado sobre uma pirâmide de tempo que foi eu. Torno distancia, invento-me, mas não sem meu equipamento temporal, como me movo no mundo, mas não sem a massa desconhecida de meu corpo. O tempo é esse “corpo do espírito” de que falava Valery. Tempo e pensamento estão emaranhados um no outro. A noite do pensamento e habitada por um clarão do Ser.²⁵³

Igualmente, a liberdade não está subjugada a uma ideia de consciência em sentido clássico. Aponta em conjunto com o tempo para estas noções que na última ontologia de Merleau-Ponty aparecem e se configuram como “quiasma e reversibilidade” na busca de descrever “a perspectiva do homem natural, ou seja, de alguém que vivencia a atividade perceptiva sem interrogações teóricas e a aceita como que um tipo de *fé originária* em seus resultados.”²⁵⁴

A admissão da hipótese de que é o corpo perceptivo que se comunica no mundo, elaborada no primeiro momento da fenomenologia de Merleau-Ponty, condicionava a dimensão do *ser* a uma noção de subjetividade ainda antropológica, de cunho idealista. Não obstante, tanto na *Fenomenologia*²⁵⁵ como n’*O Visível e invisível*²⁵⁶, a *fé* perceptiva consiste em uma adesão ao mundo sem qualquer garantia teórica, intelectual.

Ainda assim, o que gostaríamos de enfatizar é o caminho da proposta de *fenomenologia da percepção* que desemboca no tempo como indício original na intenção de rever certa acusação de intelectualismo valorizando o sentido existencial que a primeira fase de Merleau-Ponty concede ao pensamento transcendental.²⁵⁷ Contra a *res cogitans* e o internalismo psíquico cartesiano podemos dizer que Merleau-Ponty foi muito bem-sucedido em sua tentativa de livrar o

²⁵¹ Idem, *op. cit.*, 2006a, p. 606.

²⁵² Idem, *Ibid.*, p. 608.

²⁵³ Idem, *op. cit.*, 1991, p. 14.

²⁵⁴ FERRAZ, *op. cit.*, 2008, p. 202.

²⁵⁵ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006a, p. 353.

²⁵⁶ Idem, *op. cit.*, 1971, p. 37-8.

²⁵⁷ Idem, *op. cit.*, 1991, p. 104.

sujeito da incomunicabilidade fazendo dele *abertura* no mundo e renovando e especificando a tarefa da fenomenologia como filosofia. No prefácio de *Signes*, Merleau-Ponty escreve sobre o que defende “sob o nome de filosofia” uma vez que, para ele, a “filosofia superficial” é um episódio terminado e se faz necessária a pergunta sobre “o que pode ser a filosofia hoje”²⁵⁸:

Nosso tempo pode decepcionar todos os dias uma racionalidade ingênua: pondo a descoberto o fundamental por todas as suas fissuras, ele reclama uma leitura filosófica. Não absorveu a filosofia, e está não o sobrepuja. A filosofia não é serva nem senhora da história. Suas relações são menos simples do que se acreditara: é literalmente uma *ação à distância*, cada qual exigindo, do fundo de sua diferença, a mistura e a promiscuidade. Ainda temos de aprender o uso certo dessa invasão – e principalmente uma filosofia tanto menos atada pelas responsabilidades políticas por já ter as suas, tanto mais livre para entrar em toda parte por não substituir ninguém, por não *jogar* com as paixões, com a política, com a vida, por não as recompor no imaginário, e sim desvelar precisamente o Ser que habitamos (...). Mesmo a ação de pensar é colhida no ímpeto do ser. Não posso pensar identicamente na mesma coisa por mais de um instante. Por princípio a abertura é imediatamente preenchida, como se o pensamento vivesse em estado nascente. Se se mantém, e através do – e pelo resvalamento que o lança no inatural. Pois há o inatural do esquecimento, mas também o do adquirido.²⁵⁹

À medida que Merleau-Ponty radicaliza o projeto husserliano original de fenomenologia, repondo “as essências na existência”²⁶⁰, encontra mais do que um novo índice existencial através da reabilitação ontológica do corpo. Encontra também o “organismo verdadeiro”, aquele que não é apenas constituído de matéria justaposta no espaço. Disso, a ordem vital, “melhor que a ordem física ou a ordem humana”, abala tanto a oposição radical entre interioridade e exterioridade, como “impõe à consciência reconhecer que nem todo sentido vem ao mundo por sua soberana doação de sentido”; agora a “vida faz as ordens do ser se comunicarem e propõe à filosofia a tarefa de pensar a totalidade.”²⁶¹ Nesse sentido, cabe à filosofia renunciar o projeto de ser tese²⁶² ou positividade para se instituir como interrogação radical que se volta sobre si mesma, e que não é, por esta via, “a simples espera de uma significação que viria preenchê-la.”²⁶³ Vejamos essa passagem do projeto filosófico de Merleau-Ponty, que o fará se aprofundar no mistério do paradigma da encarnação no mundo e o levará a tecer um discurso acerca da carne do mundo e elaborar a reabilitação ontológica do sensível.

2.3. Consequências da filosofia fenomenológica e a reabilitação ontológica do corpo

²⁵⁸ Idem, *Ibid.*, p. 12.

²⁵⁹ Idem, *Ibid.*, p. 12-3.

²⁶⁰ Idem, *op. cit.*, 2006a, p. 1.

²⁶¹ DUPOND, *op. cit.*, 2010, p. 76.

²⁶² MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1991, p. 180.

²⁶³ DUPOND, *op. cit.*, 2010, p. 36.

No tópico “Consequências relativas à filosofia fenomenológica”, do artigo “Sobre a fenomenologia da linguagem”, presente em *Signes* (1960), Merleau-Ponty constata que é difícil sustentar que o problema filosófico permaneça intacto depois da exploração fenomenológica da *Lebenswelt* (“mundo da vida”), e defende que a “revelação” proporcionada pela fenomenologia tem consequências para a filosofia a partir de então.

Para Merleau-Ponty, “se a volta a *Lebenswelt*, e em particular a volta da linguagem objetivada à palavra, é considerada absolutamente necessária, isso quer dizer que a filosofia deve refletir sobre o modo de presença do objeto ao sujeito”, ou seja, que ela deve refletir “sobre a concepção do objeto e a concepção do sujeito tais como se mostram na revelação fenomenológica, em vez de substituí-los pela relação do objeto com o sujeito tal como é concebida numa filosofia idealista da reflexão total.”²⁶⁴ Segundo Merleau-Ponty, a fenomenologia é filosofia justamente pelo fato de que ela “é tudo ou nada.”²⁶⁵

Caso a fenomenologia não envolvesse de antemão uma concepção do “ser” e da própria filosofia, nós nos defrontaríamos novamente, ao chegarmos ao problema filosófico, com as mesmas dificuldades que suscitaram a fenomenologia.²⁶⁶ O “Prefácio” da *Fenomenologia da Percepção* alertava que “o leitor apressado renunciará a circunscrever uma doutrina que falou de tudo e perguntar-se-á se uma filosofia que não consegue definir-se merece todo o ruído que se faz em torno dela, e se não se trata antes de um mito e de uma moda”. E argumenta que “mesmo se fosse assim, restaria compreender o prestígio desse mito e a origem dessa moda, e a seriedade filosófica traduzirá essa situação dizendo que a fenomenologia se deixa praticar e reconhecer como maneira ou como estilo”. Com isso, o que Merleau-Ponty quer enfatizar é que a fenomenologia existe como movimento muito antes de ter chegado a uma inteira consciência filosófica. A própria “*Lebenswelt*” de Husserl, como tema principal da fenomenologia no final de sua vida, é uma amostra disso para Merleau-Ponty, desta contradição dentro da filosofia do próprio Husserl.²⁶⁷

O importante é que a fenomenologia dá um passo além quando conduzida pela “ordem da espontaneidade ensinante”, a saber, *o eu posso* do corpo ou, em outras palavras, a transgressão intencional, a motricidade originária descrita na *Fenomenologia na percepção*,

²⁶⁴ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1991, p. 99.

²⁶⁵ Idem, *Ibid.*, p. 101.

²⁶⁶ Idem, *Ibidem.*

²⁶⁷ Idem, *op. cit.*, 2006a, p. 2.

que admite como evidente que “não é meu corpo como organismo que me ensina ver.”²⁶⁸
Merleau-Ponty argumenta:

Como é, objetarão, que o corpo e a palavra podem me dar mais do que coloquei neles? Evidentemente não é meu corpo como organismo que me ensina a ver, numa conduta de que sou espectador, a emergência de um outro eu mesmo: quando muito ele poderia refletir-se e reconhecer-se num outro organismo. Para que o alter ego e o outro pensamento me apareçam, é preciso que eu seja eu desse corpo meu, pensamento dessa vida encarnada. O sujeito que realiza a transgressão intencional só o poderia fazer na medida em que está situado. A experiência do outro é possível na exata medida em que a situação faz parte do *Cogito*.²⁶⁹

Para Merleau-Ponty, desde a *Fenomenologia da Percepção*, para que o “outro não seja uma palavra vã” é preciso que minha existência não se reduza à consciência que tenho de existir, é necessário que ela envolva também a consciência que dele – o outro – se possa ter e, portanto, “minha encarnação em uma natureza e pelo menos a possibilidade de uma situação histórica. O *Cogito* deve revelar-me em situação, e é apenas sob essa condição que a subjetividade transcendental poderá, como diz Husserl, ser uma intersubjetividade.”²⁷⁰

Conforme nos aponta Caminha no artigo “Corpo, Motricidade e Subjetividade em Merleau-Ponty”:

(...) o esforço merleau-pontyano é evitar coisificar o “eu”. Compreendemos que uma forma de mostrar tal perspectiva é usar a motricidade como instância reveladora da constituição da subjetividade. O “eu” ganha uma conotação expressiva, Ele está conectado com o comportamento. O termo singular “eu” é a expressão identificatória que se faz no mundo (...). As atitudes de se orientar em direção ao mundo pela motricidade de nosso corpo nos revelam uma forma de intencionalidade inadequada ao modelo de uma representação clara e distinta do “eu”. A motricidade que nos permite uma interação imediata com o mundo nos revela a gênese instauradora da subjetividade (...). O ser humano não somente vê ou toca, mas procura ver e tocar (...) realizar uma intenção.²⁷¹

Como já enunciamos, pela perspectiva merleau-pontyana algo é fundado no âmbito da significação no momento da *situação*, quer dizer, a experiência, em tal momento, é transformada em *sentido* e torna-se, por fim, uma *verdade*. Isto significa, em último caso, que, para o sujeito filosófico merleau-pontyano, não existe objetividade que explique a nossa relação “superobjetiva” com todos os tempos, e não há luz que exceda aquela do presente vivo²⁷².

²⁶⁸ Idem, *op. cit.*, 1991, p.101.

²⁶⁹ Idem, *Ibidem*.

²⁷⁰ Idem, *op. cit.*, 2006a, p. 12.

²⁷¹ CAMINHA, *op. cit.*, 2012, p. 45.

²⁷² MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1991, p. 103.

De acordo com Merleau-Ponty, na esteira de Husserl, é importante notar que a palavra, por exemplo, realiza uma localização e uma temporalização de um *sentido* ideal que, segundo o seu sentido de ser, não é nem local e nem ideal. Para o filósofo há um ato da palavra que funda a idealidade do verdadeiro. Portanto, haveria, sob o ponto de vista da avaliação fenomenológica, dois movimentos em jogo: (1) um em que a existência ideal desce à localidade e à temporalidade; e (2) outro totalmente inverso, fundante aqui e agora da idealidade do verdadeiro²⁷³.

Para Merleau-Ponty essas problemáticas podem ser descritas da seguinte forma: (1) a reflexão reconhece, num primeiro momento, a existência ideal como não sendo nem local, nem temporal; (2) ela repara numa localidade e numa temporalidade da palavra que não pode derivar do mundo objetivo, nem do mundo das ideias; (3) quando, por fim, a reflexão faz o modo de ser das formações ideais repousar na palavra.

De tal modo, o que chamávamos de “transgressão intencional” nada mais é do que uma convergência entre todas as vias cognoscentes que instauram e restauram um logos no mundo cultural²⁷⁴. Com isso Merleau-Ponty defende a seguinte “revelação” fenomenológica para a própria fenomenologia como filosofia: “parece-nos, pois, que a peculiaridade de uma filosofia fenomenológica é estabelecer-se a título definitivo na ordem da espontaneidade ensinante que é inacessível ao psicologismo e ao historicismo, assim como as metafísicas dogmáticas.”²⁷⁵ Isto, pois, a intenção do fenomenólogo não é produzir uma teoria ou uma filosofia baseada em “atos do sujeito” ou no idealismo como faziam os modernos, justamente porque aqui, sob este ponto de vista, o sujeito, ou o indivíduo, não está bem definido, sua condição de existência é ainda problemática.

Merleau-Ponty explica que quando eu falo ou compreendo, experimento de imediato a presença do outro em mim ou de mim no outro, e que isso é o obstáculo da teoria da intersubjetividade, pois a presença do representado é um obstáculo da teoria do tempo. Dessa forma, retomando Husserl, conclui: “(...) compreendo afinal o que quer dizer a enigmática proposição de Husserl: ‘A subjetividade transcendental é intersubjetiva’. Na medida em que o que digo tem sentido, sou para mim mesmo, quando falo, um outro ‘outro’, e, na medida e que compreendo, já não sei quem fala e quem ouve.”²⁷⁶ Portanto, o que sei é o que está no próprio presente, ou seja, em *situação*. É nela que se encontra o sentido daqueles “outros” que precederam o “eu” enquanto “eu”; quer dizer, no presente é que se compreende a presença do

²⁷³ Idem, Ibidem.

²⁷⁴ Idem, Ibidem.

²⁷⁵ Idem, Ibidem.

²⁷⁶ Idem, Ibid., p. 103-4.

outro no mesmo mundo. Grosso modo, é no “próprio exercício da palavra que aprendo a compreender” e, com isso, a finalidade das coisas se dá no âmbito da experiência, da facticidade, mas, o mais importante, no da contingência que se recria infatigavelmente, como outrora expusera também Heidegger²⁷⁷.

É por este motivo que as coisas são de imediato dadas como “significações”, e por isso que o juízo natural cartesiano, por exemplo, não pode conhecer suas regras, pois ele mesmo as criava. Merleau-Ponty argumenta: “Na certeza do presente, há uma intenção que ultrapassa a presença, que antecipadamente o põe como um ‘antigo presente’ (...) e a percepção enquanto conhecimento do presente (...) torna possível a unidade do eu (...) a ideia da objetividade e da verdade.”²⁷⁸

Portanto, existirá, de fato, sempre uma distância entre o ser que analisa a percepção e aquele que a percebe. Apesar disso, tal distância pode ser transposta no ato concreto da percepção, pois esta é a oportunidade na qual sou capaz de saber aquilo que eu percebia. Isto porque, neste ato, a descontinuidade entre os dois Eus, outrora apresentada, é perfeitamente dominada, e o *cogito* passa a não ter como *sentido* apenas revelar um constituinte universal ou reconduzir a percepção à intelecção. O *cogito* tem o sentido de constatar este fato da reflexão, ou seja, que domina e mantém a opacidade da percepção.²⁷⁹ Desse modo, é próprio da resolução cartesiana identificar a razão e a condição humana, e pode-se sustentar que a significação última do cartesianismo está ali. Para ele, é fundamental ressaltar que o “juízo natural” do intelectualismo antecipou o juízo kantiano que fez nascer no objeto individual o seu sentido, e não o forneceu inteiramente feito. Não obstante, tanto o cartesianismo como o kantismo não teriam visto plenamente o problema da percepção, que consiste que ela é um conhecimento originário.²⁸⁰

O *cogito*, portanto, é a própria coesão da vida revelada, ele é resultado do irrefletido que, ao se exprimir, realiza-se como, por exemplo, linguagem. Com isso, o que existe é uma percepção segunda ou empírica, exercida com frequência por todos, que mascara este fenômeno uma vez que esta percepção se encontra impregnada de antigas aquisições e acostumada a operar na “superfície do ser”. O problema desta operação na superfície do ser, que já poderia ter sido desvelada por Descartes, se não fosse a luz natural divina, é a cisão entre essência e existência, que oculta a verdadeira função do sensível, que se estabelece na filosofia transcendental como testemunho da existência que não informa nada sobre a essência. Diante disso, Merleau-Ponty acredita que o ato de ver apenas será *abertura* para o

²⁷⁷ Idem, Ibid., p. 104.

²⁷⁸ Idem, Ibid., p. 76.

²⁷⁹ Idem, Ibid., p. 73.

²⁸⁰ Idem, Ibidem.

mundo se significar uma extrema aderência ao sensível. Caso contrário, recairemos sempre no problema da substância e da “segunda meditação” cartesiana que ao informar, enquanto substância, certa extensão na cera que legitima a verdade da ideia no ato de consciência atribuída a *res cogitans*, tornou impossível também informar qualquer coisa diferente entre duas percepções desta cera. É evidente apenas a cera em geral e não a cera de fato: falta um índice existencial que pudesse diferenciar o objeto percebido da ideia deste objeto.

Por isso, acusa Merleau-Ponty, o universo de Descartes tornou-se apenas um universo de pensamento no momento em que ele subjuguou a realidade objetiva da ideia à causalidade divina, uma vez que seu dualismo substancial teria o fundamento da ideia legítima de Deus. No entanto, a despeito do fato da figura de Deus estar colocada como uma substância rígida, na qual se encerra um determinado modelo de natureza, mecanicista, Merleau-Ponty identifica nisso um resíduo inevitável que forçou certa compreensão também inevitável dessa natureza como uma natureza selvagem.

Embora os esforços da “segunda meditação” tenham concedido um estatuto de puro pensamento responsável pela descoberta da realidade das coisas exteriores, e até mesmo do corpo, na “sexta meditação cartesiana” a imaginação concebeu o pentágono não como mero produto da consciência, pois ele é uma figura geométrica, cuja forma está na natureza. Para Merleau-Ponty existe neste passo forte indício de um movimento, cuja fonte não é abstração. Existe a presença da natureza e a premissa que sua fenomenologia da percepção tanto tenta mostrar através da motricidade originária do corpo, o fato de que a subjetividade não se manifesta num lugar, ela mesma se constitui lugar. Não há um ego localizado no corpo, o corpo se coloca em cena apenas porque não está instituído como mundo.

Logo, superar o cartesianismo e o kantismo exigirá não só um deslocamento da autoridade da percepção, mas também uma revisão da dimensão do que é o *sensível*, ou seja, tanto o real estatuto da existência como, conseqüentemente, da consciência como portadora das significações. Para Merleau-Ponty a solução cartesiana não foi bem-sucedida, pois não integrou existência e essência de fato na experiência, uma vez que esta foi feita por uma ideia dogmática do ser.²⁸¹ Para Merleau-Ponty: “É o esquecimento da história dessa constituição que permite, por sua vez, o desenvolvimento do prejuízo do mundo e faz a percepção aparecer como uma ‘ciência iniciante’.”²⁸² Considerando o propósito da *Fenomenologia da percepção*, do ponto de vista da admissão do corpo e da percepção como origem dos dados sensíveis, o que se evidencia afinal é que a filosofia elaborada por Merleau-Ponty, desde seu início, é uma

²⁸¹ Idem, *Ibid.*, p. 76.

²⁸² MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2001, p. 89 *apud* MOUTINHO, *op. cit.*, 2006, p. 108.

reflexão radical que não requer uma consciência absoluta que resolva problemas, mas, sim, requer ela mesma se problematizar.

Assim, a questão sobre “quem medita” nas “Meditações” de Descartes, é uma questão essencial, não apenas para a elaboração de um novo discurso sobre o mundo, mas para dar conta das transformações que a filosofia sofre e o que ela traz consigo no espetáculo do mundo e em nossa experiência.²⁸³ Isto porque o que está também em jogo na filosofia de Merleau-Ponty é a reforma, pela fenomenologia como filosofia, da tradição transcendental que segue desde a modernidade. É diante disso que Merleau-Ponty coloca que toda questão é compreender bem o *cogito* tácito, o verdadeiro *cogito* que teria sido visualizado por Descartes antes do enlace e da fundação em Deus como exterioridade produtora. Todavia, a tarefa que Merleau-Ponty se propõe é a de privilegiar o uso da experiência vivida, ou do uso da vida, na confecção do *cogito* moderno e da sua ideia de sensível. Na *Fenomenologia da Percepção* Merleau-Ponty destaca que a dúvida metódica cartesiana não nos fez perder nada, visto que o mundo inteiro, pelo menos a título de experiência nossa, é reintegrado ao *Cogito*, certo com ele, e apenas afetado pelo índice “pensamento de”.²⁸⁴

Então, o real, a experiência *encarnada*, é o campo originário em que os fenômenos foram constituídos, um passado originário já avistado em Descartes, contudo negligenciado pela assimilação da percepção às sínteses que são da ordem do juízo, dos atos e da predicação.²⁸⁵ Dessa maneira, separar ato e correlato natural reduzindo o mundo ao índice “pensamento de...” é, para Merleau-Ponty, subestimar o mundo sensível.²⁸⁶ Na filosofia de Merleau-Ponty ver é corresponder a certa proposta do mundo, adotando certa maneira de existir, ou seja, é estar em comunhão com o objeto do mundo, supondo disso a abertura ao real e ao mundo.²⁸⁷

Conforme exposto na *Fenomenologia da percepção*, especificamente no capítulo “O Corpo”, a “visão e o movimento são maneiras específicas de nos relacionarmos a objetos e, se através de todas essas experiências exprime-se uma função única, trata-se do movimento de existência, que não suprime a diversidade radical dos conteúdos porque ele os liga.”²⁸⁸ Tal ligação não é protagonizada por um “eu penso”, mas orientada para a unidade intersensorial de um “mundo”. O movimento não é o pensamento de um movimento, e o espaço corporal não é um espaço pensado ou representado.

²⁸³ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006a, p. 97.

²⁸⁴ Idem, *Ibid.*, p. 4.

²⁸⁵ Idem, *Ibid.*, p. 5.

²⁸⁶ MOUTINHO, *op. cit.*, 2006, p. 223.

²⁸⁷ Idem, *Ibidem*.

²⁸⁸ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006a, p. 192.

A consciência é o ser para a coisa por intermédio do corpo. Um movimento é aprendido quando o corpo o compreendeu, quer dizer, quando ele o incorporou ao seu “mundo”, e mover seu corpo é visar as coisas através dele, é deixá-lo corresponder à sua solicitação, que se exerce sobre ele sem nenhuma representação. Portanto, a motricidade não é como uma serva da consciência, que transporta o corpo ao ponto do espaço que nós previamente nos representamos. Para que possamos mover nosso corpo em direção a um objeto, primeiramente é preciso que o objeto exista para ele, é preciso então que nosso corpo não pertença à região do “em si”.²⁸⁹

Por isso Merleau-Ponty escreveu que “não se deve dizer que nosso corpo está no espaço nem tampouco que ele está no tempo”, mas que ele “habita o espaço e o tempo”²⁹⁰, pois, enquanto tenho um corpo e através dele, sou capaz de agir no mundo. Para o “eu” o espaço e o tempo não são uma soma de pontos justapostos, nem uma infinidade de relações das quais minha consciência operaria um tipo de síntese. Na perspectiva merleau-pontyana o “eu” ou o corpo não *está* no espaço e no tempo, não pensa o espaço e o tempo; o “eu” é o espaço e no tempo, uma vez que o corpo aplica-se tanto ao espaço como ao tempo e os abarca, e a amplitude dessa apreensão mede a amplitude da experiência perceptiva como *existência*. Entretanto, esta amplitude da existência nunca alcança de fato a totalidade, esta é a tarefa da filosofia, pois o espaço e o tempo que habita de todos os lados têm horizontes indeterminados que encerram outros pontos de vista e por isso, este ciclo sempre recomeça. A experiência motora de nosso corpo fornece uma maneira original de ter acesso ao mundo. O corpo compreende o mundo sem cristalizar “representações”, sem subordinar-se a uma “função simbólica” ou “objetivante”²⁹¹. Porém, nos anos 1950 esta perspectiva é radicalizada passando do paradigma da encarnação do corpo no mundo para uma teoria concreta do espírito em que o ser está instituído no mundo através de uma compreensão ampla do princípio fenomenológico de abertura e expressão.

Sobre a “expressão”, Merleau-Ponty escreve que “quando passamos da dimensão dos acontecimentos à da expressão, mudamos de ordem, mas não mudamos de mundo: os *mesmos* dados que eram sofridos transformam-se em sistema significante”²⁹², dados “capazes de iluminar não só os aspectos do mundo que se lhes assemelham mas também os outros, esses dados não cessam de estar aí, por mais que sejam metamorfoseados”.²⁹³ Todavia, o conhecimento de tais dados, não substituem de maneira alguma a experiência vivida.

²⁸⁹ Idem, *Ibid.*, p. 193.

²⁹⁰ Idem, *Ibid.*, p. 194.

²⁹¹ Idem, *Ibid.*, p. 195.

²⁹² MERLEAU-PONTY, M. **A prosa do mundo**. São Paulo: Cosac Naify, 2002a, p. 102.

²⁹³ Idem, *Ibid.*, p. 103.

(...) o gesto de expressão (...) de fazer aparecer no exterior o que ele visa, efetua uma verdadeira recuperação do mundo e o refaz para conhecê-lo. Mas antes disso, com nosso primeiro gesto orientado, as relações infinitas de *alguém* com sua *situação* já haviam invadido nosso medíocre planeta e aberto à nossa conduta um campo indefinido. Toda percepção e toda a ação que a supõe, em suma, todo uso de nosso corpo já é *expressão primordial* (...) não sob a condição de alguma convenção prévia, mas pela eloquência de seu próprio arranjo e de sua configuração –, implanta um sentido naquilo que não o tinha, e que portanto, longe de esgotar-se no instante em que ocorreu, abre um campo, inaugura uma ordem, funda uma instituição ou uma tradição...²⁹⁴

Este campo, que a ideia de expressão institui, é finalmente capaz de realizar a “junção do individual e do universal”²⁹⁵, ou seja, realizar a filosofia fenomenológica como *abertura* e não busca de predicado extensional e, desse modo, costurar um elo entre cultura, história e natureza que não seja “mistura” em sentido cartesiano, como no modelo substancialista. Ao contrário, expressa um quiasma, uma relação de reversibilidade. Por exemplo, a linguagem “(...) é realmente o que temos de mais individual, ao mesmo tempo que, dirigindo-se aos outros, o faz valer como universal”²⁹⁶. Nesse sentido, não é preciso escolher entre o *para si* e o *para-outro*, “entre o pensamento segundo nós mesmos e o pensamento segundo os outros”, mas, “no momento da expressão, o outro a quem me dirijo e eu que me exprimo estamos ligados sem concessão da parte dele nem da minha.”²⁹⁷ É pela “ação de cultura” que me instalo “em vidas que não são a minha”, que as torno “compossíveis numa ordem de verdade, faço-me responsável por todas, suscito uma vida universal – assim como me instalo de vez no espaço pela presença viva e espessa de meu corpo.”²⁹⁸ E tem-se, por exemplo, a história não como a fundação de um ídolo exterior, mas como expressão de “nós mesmos com nossas raízes, nosso crescimento próprio e os frutos de nosso trabalho.”²⁹⁹

O princípio fenomenológico da abertura perceptiva ao mundo, ampliado em relação à operabilidade que tinha na *Fenomenologia da percepção*³⁰⁰, pelo fato de que não se trata mais de traduzir uma “mistura” entre corpo e mundo como na tematização do processo de encarnação na tese de 1945, trata agora de aprofundar esta situação como enigma, dando lugar privilegiado às consequências dessa tematização mais como “desapossamento do que posse”, sem “pretensões ao monopólio do ser”, a fim de não instituir “a luta de morte das

²⁹⁴ Idem, *Ibid.*, p. 106.

²⁹⁵ Idem, *Ibid.*, p. 114.

²⁹⁶ Idem, *Ibidem*.

²⁹⁷ Idem, *Ibidem*.

²⁹⁸ Idem, *Ibid.*, p. 116.

²⁹⁹ Idem, *Ibid.*, p. 115-6.

³⁰⁰ Idem, *op. cit.*, 2006a, p. 107; p. 228.

consciências”.³⁰¹ Para Merleau-Ponty, agora o mundo percebido, as coisas entreabertas diante de mim, em toda sua espessura, tem como prover mais do que um sujeito sensível com estados de consciência, “tem direito a muitas outras testemunhas além de mim.”³⁰² O comportamento expressado no mundo sensível me ultrapassa, e é apenas “uma dimensão a mais no ser primordial, que contém a todas. Logo, o outro não é impossível”, como na camada “solipsista”, “porque a coisa sensível é aberta.”³⁰³ Quando um outro comportamento e um outro olhar tomam posse de minhas coisas, por exemplo, o comportamento se atualiza. Porém, a articulação de uma outra corporeidade no mundo é efetuada sem introjeção, “porque os meus sensíveis, por seu aspecto, por sua configuração, por sua textura carnal, já realizavam o milagre de coisas que são coisas pelo fato de serem oferecidas a um corpo”, faziam de minha corporeidade uma “experimentação do ser.”³⁰⁴

Existe, portanto, um “mistério” na encarnação que se deve aceitar e a chave para o desenvolvimento da filosofia da carne será justamente aceitar este mistério buscando uma reabilitação ontológica da experiência sensível. Para Merleau-Ponty o problema:

(...) da minha encarnação, desemboca, pois, na meditação do sensível, ou, se se preferir, transporta-se para ele. O fato é que o sensível, que se anuncia para mim em minha vida estritamente privada, interpela toda outra corporeidade através da minha. Ele é o ser que me atinge no que tenho de mais secreto, mas, também, que atinge em estado bruto ou selvagem, num absoluto de presença que detém o segredo do mundo, dos outros e do verdadeiro.³⁰⁵

Segundo Saint-Aubert, a encarnação “abre o *espaço do mistério* que imbrica sobre seus próprios dados, e faz ruir o muro da objetividade que me desligava de outrem.”³⁰⁶ Para ele, “o mistério não é a obscuridade daquilo que não se pode pensar, aquilo além do qual não há nada e que se deve abandonar para a vida não filosófica. Ele não é uma porta fechada marcada por proibido entrar”. Antes, o mistério é “o inacabamento daquilo além do qual há sempre mais para pensar”. Tal “*mistério ontológico*”, cultivado por Merleau-Ponty do início ao fim de sua obra, “é a profundidade de um espaço de transição e de transgressão” que “não assinala em direção a um ser do qual o homem estaria desligado, não evoca em primeiro lugar um abismo entre “nós e o ser”, antes, evoca “esse excesso de proximidade, que Merleau-Ponty chama de “a promiscuidade do ser”.³⁰⁷ E esta “profundidade”, como Merleau-Ponty

³⁰¹ Idem, *op. cit.*, 1991, p. 188.

³⁰² Idem, *Ibidem*.

³⁰³ Idem, *Ibidem*.

³⁰⁴ Idem, *Ibidem*.

³⁰⁵ Idem, *Ibidem*.

³⁰⁶ SAINT-AUBERT, *op. cit.*, 2005, p. 83.

³⁰⁷ Idem, *Ibid.*, p. 91.

aponta em nota de *O Visível e o Invisível*, é “*urstiftet* daquilo que vejo com visão nítida como retensão no presente – sem intencionalidade”. Ela se realiza por uma identidade de campo que, por sua vez, realiza a identificação, pois a profundidade é abertura.³⁰⁸

2.4. A elaboração da *última ontologia*: sensível e natureza

Em seu escrito póstumo, *O Visível e o Invisível* (1964), precisamente no primeiro capítulo intitulado “O Visível e a Natureza: A interrogação filosófica”, Merleau-Ponty afirma que não estava mais seguro em acreditar na *natureza* como um sistema contínuo trazido pela fé num mundo oriundo da noção de *percepção*. Segundo ele, a ideia que tínhamos da *natureza* (ou melhor, desse sistema de fatos naturais, muito bem unido e contínuo), que incorporava todas as coisas, inclusive a própria *percepção* que a ele nos conduzia, nos dias atuais não convence aquele que desconfia do solo em que repousa o psiquismo. Merleau-Ponty escreve:

Hoje não mais acreditamos que a natureza seja um sistema contínuo desse gênero; com mais forte razão, estamos longe de pensar que os ilhéus de “psiquismo”, que nela flutuam aqui e ali, estejam secretamente vinculados por meio do solo contínuo da natureza. Impõe-se-nos, portanto, a tarefa de compreender se e em que sentido o que não é natureza forma um “mundo” e, antes de tudo, o que é um mundo, finalmente, se há mundo, quais podem ser as relações entre o mundo visível e o mundo invisível. Esse trabalho, por mais difícil que seja, é indispensável para sairmos da confusão em que nos deixa a filosofia dos cientistas.³⁰⁹

A proposta merleau-pontyana é a de reconsiderar “a distinção do *that* e do *what*, da essência e das condições de existência, reportando-se à experiência do mundo que a precede.”³¹⁰ Explica que, na obra em questão, cujo o pré-projeto intitulava-se “A Origem da Verdade”, que quando se trata do *visível* é fácil restabelecer a unidade e a concordância no *mundo*, seja pelos inúmeros fatos que o sustentam, seja pela possibilidade de divergentes *testemunhos*. No entanto, quando se trata do *invisível* parece que cada homem habita sua própria ilha, sem ao menos transitar, ora em uma, ora em outra, mesmo quando acontece de concordarem com alguma coisa qualquer.³¹¹ Merleau-Ponty reitera, neste escrito inacabado, que, a menos que o *pensamento* esteja instalado numa ordem pré-empírica (e, portanto, aquém da experiência), ele não pode ignorar sua história aparente e o problema da gênese de seu próprio sentido. Se tal façanha fosse possível o pensamento não seria mais pensamento, uma

³⁰⁸ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1971, p. 203.

³⁰⁹ Idem, *Ibid.*, p. 36.

³¹⁰ Idem, *Ibid.*, p. 37.

³¹¹ Idem, *Ibid.*, p. 24-5.

vez que o *pensamento* é a nossa *realidade* – caso o entendamos como a *abertura* inicial para nosso campo de visão, de futuro e passado.

Estas dificuldades mencionadas acerca do *visível* e do *invisível* não são, contudo, dificuldades exclusivas desta última ontologia de Merleau-Ponty. As preocupações referentes a elas, ou seja, ao verdadeiro *domínio* do *ser*, como vimos anteriormente, podemos encontrar já no primeiro momento da obra merleau-pontyana, na concepção das noções de “mundo percebido” e “sujeito encarnado”. Na *Fenomenologia da percepção* (1945) a *visão* fundava o pensamento, uma vez que nossa relação com o mundo percebido era algo absolutamente insuperável. Em outras palavras, a exterioridade radical do mundo cartesiano era naquele momento contraposta por Merleau-Ponty à evidência do mundo sempre *ali*. Mesmo assim, sua expressão mais intensa aparece nos escritos dos anos 1950, período em que o âmbito de busca do *ser* foi ampliado e o foco se estendeu aos processos histórico-culturais nos quais o homem está sempre envolvido. A perspectiva ontológica merleau-pontyana, nesta ocasião, passou então à “consideração do todo e de suas articulações”³¹², dimensão muito mais ampla do que operavam as categorias clássicas. Isto porque Merleau-Ponty se propôs a refundar a tarefa própria do filósofo, mesmo que para isso fosse necessária a reformulação das noções tradicionais, para que fosse possível compreender o nosso vínculo vivo com a natureza sem depender, contudo, da definição de corpo como puro objeto – como afirma o paradigma clássico da percepção e como enunciava sua própria obra *Fenomenologia da percepção* – e de uma noção da percepção sem corpo como a do psiquismo.

No ensaio “Em toda e nenhuma parte”, constante em *Signes* (1960), Merleau-Ponty escreve que “a filosofia está em toda e nenhuma parte, até mesmo nos ‘fatos’, e em parte alguma e em *domínio* algum se acha preservada do contágio da vida.”³¹³ Não obstante, a proposta filosófica para este paradigma aparece apenas na obra inacabada, *O Visível e o Invisível*, cuja a tarefa é promover um exame radical de nossa presença no mundo. Sob a perspectiva das noções de *visível* e *invisível*, Merleau-Ponty enuncia que pretende apurar certa *reversibilidade*³¹⁴ daquele *que vê* e daquilo *que é visto*. Em outras palavras, o filósofo quer

³¹² MERLEAU-PONTY, M. *Notes de cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)*. Paris: Gallimard, 1996, p. 37.

³¹³ MERLEAU-PONTY, M. *Em toda e em nenhuma parte*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 212.

³¹⁴ Reversibilidade: o dedo da luva que se põe do avesso – Não há necessidade de um espectador que esteja *dos dois lados*. Basta que, de um lado, eu veja o avesso da luva que se aplica sobre o direito, que eu toque um por meio do outro (dupla “representação” de um ponto ou plano do campo) o quiasma é isto: a reversibilidade – E continua: É somente através dela que há a passagem do “Para si” ao “Para Outrem” – Na realidade, não existimos nem eu nem o outro como positivos, subjetividades positivas. São dois antros, duas aberturas, dois palcos onde algo vai acontecer – ambos pertencem ao mesmo mundo, ao palco do Ser. (MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1971, p. 237, grifo do autor – original: MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2004a, p. 311).

abarcar um cenário original, e isto quer dizer abarcar a *expressão*, formulada nos escritos intermediários, onde quer que ela esteja. Ainda assim, podemos perceber que tal propósito já estava enunciado nos anos 1940, ocasião da *Fenomenologia da percepção*. Como observa Moura: “Ora, na medida em que esse projeto ontológico visa a garantir um lugar natural para o conceito merleau-pontyano de ‘expressão’, o seu resultado será, na verdade, a potencialização máxima do próprio código fenomenológico de interpretação da experiência.”³¹⁵ O comentador explica que o projeto ontológico de Merleau-Ponty “levará à instalação do logos até o menor detalhe do mundo”, detalhe que poderá ser *visto* a partir deste momento, qual seja, momento da última ontologia, como “representação de alguma coisa.”³¹⁶ Para Moura, aquele que se propor a interpretar os conceitos presentes na obra merleau-pontyana dos anos 1940, com efeito suas ideias sobre “percepção”, “linguagem” ou “sentido”, estará diante do que o fenomenólogo chamará, em sua última empreitada, de “ser bruto.”³¹⁷

Pela concepção merleau-pontyana, o encontro do *ser* com o *mundo* não pretende ser apenas encontro com um *objeto* como no modelo clássico, mas, sim, com uma dimensão de *ser* que lhe é *visível* e mais *bruta* que os atos e operações do clássico ser-sujeito. Por esta via surge, em sua última ontologia, a ideia do *corpo-carne*, passível de ver e ser visto, que atuaria como *reflexibilidade* numa dimensão do *mundo* na qual o estatuto do sujeito se modifica, numa tentativa de propor uma alternativa às ontologias clássicas de tipo cartesiana e/ou kantiana. Para Merleau-Ponty, tanto “a carne (a do mundo ou a minha) não é contingência, caos, mas textura que regressa a si e convém a si mesma.”³¹⁸ Tal *carne* não deve ser pensada “a partir das substâncias, corpo e espírito, pois seria então a união dos contraditórios, mas, dizíamos, como elemento, emblema concreto de uma maneira de ser geral.”³¹⁹

³¹⁵ MOURA, *op. cit.*, 2001, p. 289.

³¹⁶ Idem, *Ibidem*.

³¹⁷ Idem, *Ibidem*. Ratificando o que fora dito pelo comentador lembremos a seguinte passagem da *Fenomenologia da percepção* (1945): “(...) a percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. A verdade não ‘habita’ apenas o ‘homem interior’, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, e é no mundo que ele se conhece.” (MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006a, p. 6) Lembremos também que nesta ocasião, para Merleau-Ponty, o *cogito* é coesão da vida, ou seja, ele é resultado do irrefletido que, ao se exprimir, realiza-se como linguagem. Portanto, o que existe é uma percepção segunda ou empírica, exercida com frequência por todos, que mascara este fenômeno, uma vez que esta percepção se encontra impregnada de antigas aquisições e acostumada a operar na “superfície do ser”. Segundo o filósofo, é por este motivo que as coisas são dadas como significações, e por isso que o juízo natural cartesiano não pode conhecer suas regras, pois ele mesmo as cria. Merleau-Ponty argumenta: “Na certeza do presente, há uma intenção que ultrapassa a presença, que antecipadamente o põe como um ‘antigo presente’ (...) e a percepção enquanto conhecimento do presente (...) torna possível a unidade do eu (...) a ideia da objetividade e da verdade.”

³¹⁸ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1971, p. 142.

³¹⁹ Idem, *Ibid.*, p. 143.

Esta percepção do *ser* se apresenta nessa última ontologia como sentimento, percepção, vidência e latência, que busca tratar da experiência (ou melhor, dos processos histórico-culturais que envolvem o homem) como uma *universalidade* sensível, ou generalidade do sensível em si, e não como um ato subjetivo do sujeito como no modelo clássico. A ideia é a de um *ser bruto* que é forma universal, região do *sensível* que antecede as representações do mundo, que é *expressão*.

Como supramencionado, tal cenário tem sua origem nos anos 1940, e a concepção como tal nos anos 1950, momento que trata da maturação do projeto ontológico já iniciado com a *Fenomenologia da percepção* e sua noção de *sujeito encarnado no mundo*. É através da revisão da ideia de *sensível* e de *natureza* que tal maturação da obra merleau-pontyana pode ser explicitada ou, pelo menos, ambas as ideias são o ponto de partida para um “refinamento” do projeto iniciado na *Fenomenologia da percepção*.

Na *Fenomenologia da percepção* a questão da união da alma e do corpo, por exemplo, foi tratada à luz das relações entre fisiológico e psicológico, empírico e transcendental e, como aponta-nos Bimbenet, a ambiguidade entre particular e universal, neste momento, direcionava o pensamento de Merleau-Ponty em direção de uma *archè* e de um *télos*. Bimbenet nos explica que a existência de uma consciência atrelada ao corpo ali (a união de um *cogito* pré-reflexivo com o corpo) não resolveu o problema do intelectualismo, pelo contrário, manteve Merleau-Ponty nesta problemática e forneceu apenas uma “(...) imagem tranquilizadora.”³²⁰ Evidentemente, na *Fenomenologia da percepção* o corpo próprio e sua relação com o mundo percebido revelaram uma concepção diferente da ontologia clássica do sujeito e objeto; a figura do corpo próprio nos mostrou a importância da experiência e do solo comum da expressão. Mas o problema era até que ponto o que ocorria não passava apenas de uma mistura entre nosso núcleo sensível (a centração vital) e a natureza onde se assentava a intenção racional.³²¹ Em outras palavras, em que medida a instituição, como alternativa à constituição do sujeito, na *Fenomenologia da percepção*, não nos devolvia à discussão sobre a finalidade da razão (*télos*), razão capaz de livrar o *ser* da contingência. Por outro lado, o próprio Merleau-Ponty enunciava na mesma obra que o desafio era encontrar o estatuto deste “eu penso” que nos acompanha.³²² Para nós, o desafio de Merleau-Ponty está calcado na transformação da relação entre o sensível e a natureza.

³²⁰ BIMBENET, *op. cit.*, 2004, p. 179.

³²¹ Idem, *Ibid.*, p. 203-4.

³²² MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2004, p. 227.

Para Bimbenet, na *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty conduziu a humanidade a uma procura de si mesma pela oscilação entre *natureza* e *consciência*, que ainda não era reconciliação, mas projetada na existência. Para o comentador, o homem merleau-pontyano queria se fazer resultar da natureza. Todavia, porque estava em seu fechamento essencial era impotente na tarefa de ultrapassar a si mesma. Isto provinha, segundo Bimbenet, de uma consciência objetivante toda-potente, que estabelecia o espírito como um poder exaustivamente criticado, mas ainda supremo, e a natureza como um poder invocado, mas que esperava ainda sua eficácia.³²³ Porém, Merleau-Ponty não dispunha do instrumental necessário para ultrapassar o que o comentador chama de intelectualismo. O motivo disto seria justamente a definição, defendida neste momento por Merleau-Ponty, de *natureza*. É-nos, portanto, apontado que, de um lado, teríamos a perspectiva em direção à *archè* – que visava apreender a perspectiva natural da consciência, desdobrando-se narcisisticamente sobre a vida fechada em si mesma, conseqüentemente incapaz de descentrar-se em direção de uma objetivação mediadora –, e, de outro lado, a atitude categorial, de maneira implícita, a se oferecer como uma instância de desvio. Assim, as esferas da percepção, ou seja, as esferas da motricidade e da linguagem, por exemplo, garantiram, de antemão, a possibilidade de ultrapassagem da natureza em direção à consciência.³²⁴

Entretanto, Saint-Aubert nos indica que definindo a carne como *adesão ao ser*, ou seja, a carne como *sensível*, Merleau-Ponty reabilita a contradição operante, a coexistência vital e espiritual que outrora também fora o cerne da suposta confusão da mistura em Descartes.³²⁵

³²³ BIMBENET, *op. cit.*, 2004, p. 201-2.

³²⁴ Idem, *Ibidem*. Vale lembrar também que na *Estrutura do comportamento*, de 1942, a ordem humana da consciência é fundamento e condição de possibilidade do conhecimento da natureza. Parece ser pela ação no mundo e pelo resultado de cada significado em seu determinado conjunto que se constitui a realidade. A vida seria como que uma série de estruturas que, não justapostas, abrem para uma série de significações que a noção de causalidade não daria conta, ou seja, pensando em termos de significado, o problema da união entre alma e corpo parece desaparecer, pois não se pode mais tratar a vida como o resultado de operações causais. Merleau-Ponty avalia que a concepção de uma alma agindo sobre o corpo trata este corpo de forma unívoca, coisa que ele não é. Merleau-Ponty pretende que a mistura entre o ser e o mundo preceda a reflexão, e concede à existência o âmbito que outrora fora vivenciado pela mistura de Descartes. Segundo a concepção fenomenológica merleau-pontyana, é a coisa mesma que alcanço na percepção, uma vez que o limite imposto ao que posso pensar é o limite na significação. Assim, a significação “coisa” é revelada pelo que chamamos de “ato de percepção”. Diante disso, a consciência é pressuposta pela afirmação do mundo; ela passa a ser, de um lado, meio ambiente do universo e, de outro, passa a ser condicionada por este universo. A consciência é parte do mundo, pois reconhece a ordem de acontecimentos perceptivos, ela sabe que as leis naturais estão em função das mudanças da posição do corpo e dos fenômenos (MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006, p. 309).

³²⁵ SAINT-AUBERT, *op. cit.*, 2005, p. 159-60. Ressaltamos que na segunda lição do livro *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran e Bergson*, resultado de aulas ministradas por Merleau-Ponty entre os anos de 1947 e 1948, retoma-se Descartes argumentando que em sua obra havia um problema fértil, o do corpo vivo e misturado com a alma. Para Merleau-Ponty, Descartes teria avistado no momento da sua Sexta meditação o que agora podemos argumentar que o conduz à instituição da carne. De acordo com Saint-Aubert, Merleau-Ponty identifica que o que foi avistado por Descartes se manteve por todo este tempo no “index do mistério impenetrável”, pois se contentando em fundamentar o laço entre a natureza e a unidade própria do homem em

Assim, o quiasma, que aparece na última ontologia, seria a resposta pessoal merleau-pontyana para a fuga definitiva desta problemática advinda do cartesianismo. Em *O Visível e o Invisível* Merleau-Ponty escreve que existe um “corpo do espírito e um espírito do corpo” e um quiasma entre os dois, e ressalta que o espírito do corpo deve ser compreendido não como no pensamento objetivo ao modelo cartesiano, mas na direção de uma profundidade e de uma dimensionalidade que não são as da extensão.³²⁶ Mas como isso é possível?

No artigo “O Filósofo e sua Sombra” Merleau-Ponty retoma Husserl e destaca a seguinte definição para a ideia de *sensível*: “o sensível não é feito somente de coisas. É feito também de tudo que nelas se desenha, mesmo no oco dos intervalos, tudo que nelas deixa vestígio, tudo que nelas figura, mesmo a título de desvio ‘*écart*’ e como uma certa ausência.”³²⁷ Isto quer dizer que a totalidade do *ser* não se encerra em sua presença como experiência ou doação visível ao olhar: o *sensível* não é um conjunto de dados positivos, existem antes dimensões de negatividade que estariam incrustadas nos dados positivos.³²⁸

Em nota de 27 de outubro de 1959 Merleau-Ponty escreve: “O sensível é precisamente o meio em que pode existir o ser sem que tenha que ser posto (...). O sensível é isso: essa possibilidade de ser evidente em silêncio, de ser subentendido (...)” Diante disso, é interessante atentar que a dimensão *sensível* como *universal*, ou generalidade do sensível em si, abrange a existência de certas ausências constitutivas que se doam somente enquanto ausências, pois por elas chegamos ao *invisível*, e a dimensão *sensível* como *universal*, ou generalidade do sensível em si, que é, para Merleau-Ponty, a verdadeira dimensão ontológica. Tal reabilitação ontológica do *sensível*, ilustrada por este caráter não-presencial, e oriunda das noções de *visível* e *invisível*, compreende o ser tanto como dimensões visíveis e invisíveis, quanto como universal, uma vez que há uma diferença irreduzível entre o ser e o ser percebido e a emergência, assim, de um campo ontológico que envolve todas as dimensões do mundo. Este movimento se dá graças à noção de *reversibilidade*, tomada como profundidade e experiência das dimensões numa “localidade” global³²⁹, como compreende também a

Deus, Descartes “nos dispensou assim tanto de viver suas relações tumultuosas quanto de compreender por nós mesmos sua profunda unidade”. Foi justamente sobre a solução deste mistério que Merleau-Ponty trabalhou exaustivamente em seus escritos desde os anos 1940, o que culminou na ideia de carne em sua última ontologia, como capaz de pensar e fundamentar os vários modos de expressão.

³²⁶ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2004, p. 307.

³²⁷ MERLEAU-PONTY, M. **O metafísico no homem**. São Paulo: Abril Cultural, 1980a, p.252, adaptação nossa.

³²⁸ Idem, *Ibid.*, p. 253, grifo nosso.

³²⁹ Idem, *op. cit.*, 2004b, p. 35.

emergência “da *carne* como *expressão*”³³⁰, que abarca, em seu ponto de intersecção, o pensamento como relação consigo e com o mundo tanto como relação com outrem.³³¹

Pela primeira vez o corpo não mais se acopla com o mundo, enlaça outro corpo, aplicando-se a ele cuidadosamente em toda sua extensão, desenhando incansavelmente com suas mãos a estranha estátua que dá, por sua vez, tudo o que recebo, perdido fora do mundo e dos objetivos, fascinado pela única ocupação de flutuar no Ser com outra vida, de fazer-se o exterior. Movimento, tato, visão ampliam-se, a partir de então, ao outro e a eles próprios, remontam à fonte e, no trabalho paciente e silencioso do desejo, começa o paradoxo da expressão.³³²

A *carne*, assim, deve ser entendida como o entrecruzamento *visível* no momento em que se reconhece o corpo como tangível e como tangente. A *carne*, para Merleau-Ponty, não é pura matéria, e sim uma reversibilidade sempre eminente.³³³ Neste ponto existe uma absoluta indistinção entre passividade e atividade, pois essa carne “que se vê e se toca não é toda a carne” e nem a “corporeidade maciça, todo o corpo. A reversibilidade que define a carne existe em outros campos”³³⁴ e estabelece entre os corpos relações que alargam, mas, mais do que isso, agora são capazes de ultrapassar o campo do visível.³³⁵

De acordo com Saint-Aubert, a intenção filosófica de Merleau-Ponty é “manter junto a identidade e a relação, aquilo que eu sou, e meus laços tanto desejanter como conhecedores com isso que é tudo aquilo que é *outro* como eu.”³³⁶ Este objetivo seria a resposta de Merleau-Ponty à ontologia clássica, ou seja, ao momento em que Descartes indagou pelo corpo vivo e misturado com a alma.³³⁷ De acordo com Saint-Aubert a carne, mais que uma solução, é um indício de um problema não tratado. Merleau-Ponty identifica que o que foi avistado por Descartes se manteve como um mistério impenetrável.³³⁸ O comentador defende que foi justamente na solução deste mistério que Merleau-Ponty trabalhou exaustivamente em seus escritos e figurou, de maneira original em sua última ontologia, na ideia de quiasma como um tipo de reflexão filosófica capaz de pensar a carne e seus modos de expressão.³³⁹ Para Saint-Aubert a importância do esclarecimento dos dualismos antropológicos oriundos da questão clássica sobre a união da alma com o corpo, na obra de Merleau-Ponty, denota a

³³⁰ Idem, *op. cit.*, 1971, p. 140;

³³¹ Idem, *Ibidem*.

³³² Idem, *Ibid.*, p. 139-40.

³³³ Idem, *Ibid.*, p. 143.

³³⁴ Idem, *Ibid.*, p. 140.

³³⁵ Idem, *Ibidem*.

³³⁶ SAINT-AUBERT, *op. cit.*, 2005, p. 241, grifo nosso.

³³⁷ MERLEAU-PONTY, M. *Causeries -1948*. Paris: Seuil, 2002, p. 320-1.

³³⁸ SAINT-AUBERT, *op. cit.*, 2005, p. 127.

³³⁹ Idem, *Ibid.*, p. 140.

complexidade passiva-ativa da instituição e da vida expressiva, e é por esta via que Merleau-Ponty conduz a problemática da encarnação.³⁴⁰

Entretanto, para alguns comentadores é justamente neste ponto que Merleau-Ponty retorna à ontologia tradicional e aos seus problemas e categorias, ao invés de promover qualquer alternativa a ela. Esta é uma importante perspectiva apresentada e defendida principalmente por Barbaras. Em sua análise sobre a tarefa do conceito de *carne* em Merleau-Ponty, Barbaras defende que Merleau-Ponty oscila entre continuar seu projeto fenomenológico calcado no interesse pela *percepção* e parte para a formulação de uma ontologia antropomórfica calcada na ideia de um corpo orgânico. Para Barbaras estas posições são contraditórias entre si, uma vez que o interesse por ambas as coisas, ilustrado no conceito de *carne* em Merleau-Ponty, simbolizam um fracasso do filósofo ao tentar conciliar propostas distintas. Para ele, Merleau-Ponty parou seu projeto no meio do caminho quando não escolheu entre estas duas vias de pensamento – fenomenologia e antropomorfismo – definitivamente. Barbaras argumenta dizendo que Merleau-Ponty fundamenta e define o mundo externo no conceito de *carne* que, por sua vez, está subjugado a uma ideia de *Ser* maior, quer dizer, a *carne* aparece sendo situada para além da diferença entre minha carne e a textura do mundo, ou seja, como uma noção unívoca e não resolve o problema da correlação entre o vivente e o mundo.³⁴¹

Para Barbaras a noção de corpo vivo merleau-pontyana atua como uma testemunha ontológica. Em outras palavras, Merleau-Ponty recupera e opera as categorias clássicas do sujeito da consciência transcendental.³⁴² O problema da *carne*, segundo o comentador, é justamente o fato de que ela está numa dimensão cosmológica com uma cisão metafísica; ela se realiza numa direção ôntica, transcendental e ontológica ao mesmo tempo. Desse modo, o corpo é tributário de uma fenomenalidade, de um sensível em si, uma vez que é o lugar onde se realiza a identidade entre passividade e atividade.³⁴³ Sendo assim, o corpo aparece como negativo e não resolve tanto o problema do *a priori* da correlação como não fornece uma boa análise do sentido do ser do corpo em sua filosofia; o filósofo oscila entre o corpo próprio e a própria vida.

Por outro lado, outros comentadores, como Moura e Carbone, defendem que não existe ruptura essencial na obra de Merleau-Ponty, ou seja, não existe necessidade de escolha entre duas vias, tampouco oscilação. Para Moura, por exemplo, a inflexão da fenomenologia em

³⁴⁰ Idem, *Ibid.*, p. 18.

³⁴¹ BARBARAS, R. de. **Investigações fenomenológicas**: em direção a uma fenomenologia da vida. Curitiba: Editora UFPR, 2011, p. 77.

³⁴² BARBARAS, R. de. L'ambiguità della carne. IN: **Chiasmi Internacional**, v. 4, 2002, p. 19-22.

³⁴³ Idem, *op. cit.*, 2011, p. 80.

direção à ontologia será, na verdade, uma radicalização do próprio projeto fenomenológico – e não o oposto.³⁴⁴ Para Carbone, se na *Fenomenologia da percepção* existe certa circularidade, encarnada, entre *archè* e *télos*, na operação de *expressão*, é porque este era o horizonte do *ser-no-mundo*, que já na última filosofia se revelam como “o próprio Ser.”³⁴⁵

Todavia, o que para nós parece ocorrer é que Merleau-Ponty fundamenta uma radicalização do *sensível*, e a refundação do que seja a *natureza*, e, finalmente, fundação da *carne*, atento para a tarefa enunciada em nota do seu último escrito de maneira taxativa: descrever o *visível* como algo que se realiza por meio do homem, “mas que não é de modo algum antropologia.”³⁴⁶

Desse modo, o projeto de Merleau-Ponty desde os anos 1940 até a elaboração de *O Visível e o Invisível* não separa a tarefa da fenomenologia como filosofia da tarefa da ontologia. Antes, como o filósofo escreve em “O filósofo e sua sombra”, “a tarefa última da fenomenologia como filosofia da consciência é, pois, compreender sua relação com a não-fenomenologia. Aquilo que em nós resiste à fenomenologia – o ser natural (...) – não pode permanecer fora da fenomenologia e deve ter seu lugar nela.”³⁴⁷ Com isso, queremos ressaltar que o caráter paradoxal negativo existente entre a fenomenologia e a proposta da última ontologia de Merleau-Ponty não se firma, pelo fato de que a tarefa da fenomenologia não exclui a elaboração de uma nova ontologia, e tampouco a consciência transcendental operante nesta filosofia justifica por si mesma um retorno às bases da filosofia tradicional. Antes, a tarefa interpretativa que nos deixa Merleau-Ponty é mais sutil. Como afirma Carbone, é preciso considerar a “ideia sensível” como algo que não deve ser pensado como um substituto abstrato, como um tipo de um resumo do percebido, como se a ideia sensível fosse uma *impressão* que se isola e, portanto, se apreende. É preciso considerar essa ideia mais como um *excedente*.³⁴⁸

Para Merleau-Ponty os sistemas metafísicos que sustentam uma crença cientificista sobre o mundo nos afastam de outro olhar mais preciso sobre o mundo, pois quase determinam nossa *maneira de ser*. O mundo da *Metafísica* sustentado no século XVII, período do grande racionalismo e de questões de extrema relevância, trabalhava apenas com resoluções de dificuldades e reparação de fracassos, numa postura retrospectiva. Segundo nosso autor, as clássicas construções do eu penso e do sujeito transcendental possuem como

³⁴⁴ MOURA, *op. cit.*, 2001, p. 289.

³⁴⁵ CARBONE, M. **La visibilité de l'invisible**. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust. New York: Georg Olms Verlag, 2001, p. 136.

³⁴⁶ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1971, p. 245.

³⁴⁷ Idem, *op. cit.*, 1980a, p. 258.

³⁴⁸ CARBONE, M. Nature et logos: Pourquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose? IN: **Chiasmi International**, v. 2. Milão: Mimesis Edizioni, 2000, p. 270.

imperativo a negação do acesso à realidade e à desconfiança na experiência. Merleau-Ponty afirma que as intenções sob uma perspectiva de *aparência* – como representação – se distanciam da esfera possível de uma realização *visível e comunicada*, ou seja, de uma realização na qual existiria uma relação intersubjetiva com o mundo e não solipsista, como no grande racionalismo. Tal realização que se evidenciará pela noção de *expressão*.

Esta realização, visível e comunicada, para Merleau-Ponty tem sua expressão máxima, por exemplo, na abordagem da obra de arte. Em “A linguagem indireta e as vozes do silêncio” e na “Prosa do Mundo”, como já enunciamos, Merleau-Ponty escreve que a obra de arte “contém mais do que ideias, *matrizes de ideias*”, ela nos fornece “emblemas cujo o sentido nunca terminamos de desenvolver, (...) justamente, porque se instala e nos instala num mundo cuja a chave não temos”. Ela nos ensina a ver e nos ensina a pensar “como nenhuma obra analítica consegue fazê-lo, porque a análise encontra no objeto apenas no que nele pusemos.”³⁴⁹ Por isso, caberá à filosofia uma aproximação com tal *expressão* para a elaboração de uma ontologia que não recaia nos problemas da ontologia clássica, que não se encerre numa perspectiva antropológica. Antes, é preciso pensar uma ontologia que considere os processos histórico-culturais que envolvem o homem e que descreva o todo e suas articulações³⁵⁰, como o próprio filósofo escreveu e que enunciamos anteriormente.

De acordo com Merleau-Ponty, o que a tradição metafísica do homem não o deixou perceber é que é o mundo que se oferece a ele, deslocando a percepção para uma crença na razão universal. Em seu ensaio “O Metafísico no Homem”, escrito ainda nos anos 1940, escreve, “a partir do momento em que reconheci que minha experiência, justamente enquanto minha, abre-me para o que não é eu, que sou *sensível* ao mundo e ao outro, todos os seres que o pensamento objetivo colocava à distância aproximam-se singularmente de mim.”³⁵¹ Deste modo, Merleau-Ponty descreve uma dupla experiência do *cogito*, sendo esta capaz de promover uma *intersubjetividade de fato*.³⁵²

Aceitar a metafísica como condição *natural* do homem e, desta maneira, aceitar um distanciamento entre *ser* e vida, para Merleau-Ponty parece servir apenas para legitimar uma noção de moral absoluta e uma ideia de “reino dos fins”. Como já havia defendido, contra a noção de *sensível* sartreana, em “O Filósofo e sua Sombra”, “as negatividades também contam no mundo sensível que é, decididamente, o universal.”³⁵³ Como explica Ferraz, com a

³⁴⁹ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2004b, p. 111.

³⁵⁰ Idem, *op. cit.*, 1996, p. 37.

³⁵¹ Idem, *op. cit.*, 1980a, p. 188.

³⁵² Idem, *Ibidem*.

³⁵³ Idem, *Ibid.*, p. 253.

noção de *invisível* “não se trata de circunscrever um tipo de ser substancialmente diferente do ser sensível, mas de considerar o sensível de modo mais amplo, incluindo suas dimensões que não se doam de maneira imediata (...) que se anunciam por sua falta”, ou seja, “que se deixam suspeitar porque os dados positivos apontam para um negativo que também é constituinte do sentido da experiência.”³⁵⁴

Ora descrevendo o *ser da alma*, ora o *ser-sujeito*, Merleau-Ponty observa que as ontologias clássicas, cartesianas ou kantianas, quiseram engrandecer uma ideia de *Ser* e perderam o que poderia ser a forma bruta de *ser*. De acordo com a visão merleau-pontyana, certa repetição caracterizaria toda tradição cujas filosofias baseavam-se em discordâncias que tomaram a subjetividade ora como *coisa*, ora como *substância*, tendo como pano de fundo outro debate: a subjetividade como extremidade do particular e do universal.

Todavia, nos escritos póstumos que formam o *O Visível e o Invisível* Merleau-Ponty é taxativo quanto à problemática da concepção do *ser-sujeito*, afirmando que, assim como a concepção do ser-objeto (oriunda do psiquismo em Filosofia), ela não constitui alternativa, pois o mundo *percebido* está aquém ou além da antinomia. De tal maneira, é urgente a revisão de nossa ontologia, o reexame das noções de sujeito e de objeto.³⁵⁵

Portanto, na obra póstuma a tentativa é fazer perceber que a ciência permanece alheia à questão do *sentido do ser*; o encontro entre *psíquico* e *fisiológico* não deve caminhar para uma ordem das causas ou dos fins. Merleau-Ponty pretende que o acontecimento psicofísico não seja entendido à maneira da fisiologia cartesiana como a relação entre dois objetos exteriores. Diferente disso, o filósofo insiste que a união entre alma e corpo deve ser concebida como sendo realizada a cada instante da existência que germina do corpo.

Pela perspectiva merleau-pontyana o problema ontológico é o problema dominante, no qual todos os outros problemas se fundam e uma das maneiras de enfrentar a problemática ontológica é não a tratar como a escolha de uma opção entre várias realidades possíveis. Não obstante, o filósofo argumenta que chegamos ao *Ser* passando pelos seres numa relação circular, o que de fato é preciso “é recuperar uma vida comum entre essência e existência.”³⁵⁶

De acordo com Carbone, na reflexão filosófica do século XX a noção de *carne* é uma tentativa de repensar a relação entre *corpo* e *natureza* que ultrapasse o objetivismo da tradição cartesiana. Para ele, foi Merleau-Ponty o primeiro a assumir e a articular o valor filosófico da ideia de *carne*, na perspectiva da elaboração de uma ontologia que rompesse com o dualismo,

³⁵⁴ FERRAZ, M. S. Merleau-Ponty entre ontologia e metafísica. IN: *Cadernos Espinosanos*, n. XX, São Paulo, jan.-jun. 2009, p. 84.

³⁵⁵ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1971, p. 32.

³⁵⁶ Idem, *Ibid.*, p. 218.

ontologia esboçada na última filosofia merleau-pontyana.³⁵⁷ Para Carbone, a concepção de *carne* surge na filosofia de Merleau-Ponty através do desenvolvimento ontológico da noção husserliana de *leib* como um corpo orgânico em contraste a concepção, também husserliana de corpo físico (*körper*). Husserl argumentava que o corpo humano era o único capaz, dentre todos os corpos, de não se encerrar como simples corpo físico, mas, dentre todos os corpos que atuam no mundo da experiência humana, o corpo humano atuava também como corpo orgânico.³⁵⁸

No curso “Husserl e a Fenomenologia” Merleau-Ponty atenta para a necessidade de reaprender a pensar um *modo de ser*, esquecido pelo homem copernicano, modo este que nos permitiria conceber “o estranho parentesco que nos liga aos outros, aos animais e às coisas (...) ao mundo na sua totalidade”³⁵⁹, sem regressar à dicotomia do sujeito e do objeto. E é justamente isso que a noção de *carne* permite a Merleau-Ponty fazer. Por esta base, Merleau-Ponty firma a cofiliação do senciente e do sensível na *mesma carne* que é tecida no nosso corpo e que nos envolve num horizonte de ser selvagem no qual sujeito e objeto ainda não estão definidos³⁶⁰, ou seja, um horizonte diferente do horizonte da antropologia.

É assim que a proposta merleau-pontyana se dá em considerar o desvio “*écart*”, as negatividades, a relação, *diferentemente*. Contudo, esta noção de “diferença” não se instala como *positivismo* no *logos* merleau-pontyano. Como dito, o propósito do filósofo é ampliar o âmbito em que se descreve o *ser*, e a intenção é descrevê-lo como qualquer coisa que se realiza no homem, mas, como atenta em *O Visível e o Invisível*, não é antropologia.

O horizonte do ser-bruto, da ontologia do último Merleau-Ponty, pretende romper com a noção clássica de filosofia da consciência promovendo uma crítica radical a ela; isto através da junção entre uma abordagem fenomenológica levada aos seus limites, e a ideia do sentido como “autoprodução de um sistema diacrítico”, típico do estruturalismo³⁶¹ que remonta aos seus primeiros escritos. Desse modo, poderíamos afirmar que não existe ruptura radical, mas um aprofundamento das teses que tematizavam a encarnação, pois é justamente seu compromisso com a fenomenologia e com o estruturalismo travado ainda nos anos 1940 que o leva à confecção da última ontologia que tem a *carne* como uma noção essencial para a filosofia almejada, uma filosofia que pretende ser capaz de conciliar *identidade e relação*.³⁶² Filosofia como “abertura para o mundo” capaz de abarcar “a reflexão como algo que retorna sobre a espessura do mundo

³⁵⁷ CARBONE, *op. cit.*, 2003a, p. 14.

³⁵⁸ Idem, *op. cit.*, 2003, p. 85.

³⁵⁹ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1968, p. 169.

³⁶⁰ CARBONE, *op. cit.*, 2003, p. 14.

³⁶¹ CARBONE, M. **Ai confini dell'esprimibile**. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust. Milão: Guerini e Associati, 1990, p. 168.

³⁶² SAINT-AUBERT, *op. cit.*, 2005, p. 241.

para iluminá-lo, mas que em seguida lhe devolve somente sua luz própria.”³⁶³ Isto significa uma filosofia que busca, conforme apontamento de *O olho e o espírito*, a exterioridade conhecida no envolvimento das coisas à medida que identifico tanto a dependência como a autonomia destas mesmas coisas, decifrando, assim, o enigma da relação ou ligação das coisas enquanto eclipsadas umas às outras.³⁶⁴ Foi, por este caminho, operando a noção de reversibilidade, que nos anos 1950 Merleau-Ponty chega à maturação da ideia de *carne*, responsável pela elaboração do projeto da última ontologia. Na última nota de *O Visível e o Invisível* ele proporá:

Meu plano: I o visível II a Natureza III o logos deve ser apresentado sem nenhum compromisso com o *humanismo*, nem, enfim, com a *teologia* – Trata-se precisamente de mostrar que a filosofia não pode mais pensar segundo esta clivagem: Deus, o homem, as criaturas – que era a clivagem de *Espinosa*. Portanto, não começamos *ab homine* como Descartes (a I parte não é reflexão) não tomamos a Natureza no sentido dos *Escolásticos* (a II parte não é a Natureza em si, *filosofia* da Natureza, mas descrição do *entrelaçado* homem-animalidade) e não tomamos o Logos e a verdade no sentido do Verbo (a III parte não é nem lógica, nem teologia da consciência, mas estudo da linguagem que possui o homem).³⁶⁵

Saint-Aubert nos indica que definindo a carne como adesão ao ser, ou seja, a carne como sensível, Merleau-Ponty reabilita a contradição operante, a coexistência vital e espiritual que outrora também fora o cerne da suposta confusão da mistura em Descartes. O quiasma ou reversibilidade como entrecruzamento, que aparece na última ontologia, seria, portanto, a resposta merleau-pontyana para a fuga definitiva desta problemática advinda do cartesianismo.

Não obstante, para Merleau-Ponty, segundo nota de *O Visível e o Invisível*, a *carne* é este ciclo completo sensível de imbricação entre corpo e mundo³⁶⁶, não é o corpo objetivo e tampouco o corpo pensado pela alma.³⁶⁷ Merleau-Ponty escreve que existe um corpo do espírito e um espírito do corpo e um *quiasma* – ou entrecruzamento – entre ambos, e ressalta que o espírito do corpo deve ser compreendido não como no pensamento objetivo ao modelo cartesiano, mas na direção da *profundidade* e da *dimensionalidade* que não são as da extensão.³⁶⁸

Pela concepção merleau-pontyana, a relação do ser com o mundo se dá numa compreensão de *dimensão* de ser que é visível e mais bruta que os atos e operações do clássico ser-sujeito. Por esta via, surge na última ontologia a ideia do corpo-carne, como passível de ver e ser visto, que atua como reflexibilidade numa dimensão do mundo onde o estatuto do sujeito se

³⁶³ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1971, p. 44.

³⁶⁴ Idem, *op. cit.*, 1980, p.103, adaptação nossa.

³⁶⁵ Idem, *op. cit.*, 1971, p. 245, grifo nosso.

³⁶⁶ Idem, *op. cit.*, 2004a, p. 307-8.

³⁶⁷ Idem, *Ibid.*, p. 307.

³⁶⁸ Idem, *Ibidem*.

modifica, numa tentativa de propor alternativa às ontologias clássicas de tipo cartesiana e/ou kantiana e suas categorias. É “(...) Contra a divisão metafísica entre o sensível e o inteligível ou entre o fato e a essência” que a “dimensionalidade esboça uma compreensão não subjetivista do pensamento.”³⁶⁹ Por isso Merleau-Ponty propõe “substituir as noções de conceito, ideia, espírito, representação pelas noções de dimensões, articulação, nível, carneiras, pivôs, configuração...”³⁷⁰

Para Merleau-Ponty, tanto “a carne (a do mundo ou a minha) não é contingência, caos, mas textura que regressa a si e convém a si mesma.” Tal carne não deve ser pensada “a partir das substâncias, corpo e espírito, pois seria então a união dos contraditórios, mas, dizíamos, como elemento, emblema concreto de uma maneira de ser geral.”³⁷¹

Esta percepção do ser se apresenta nessa última ontologia como expressão da experiência oriunda dos processos histórico-culturais que envolvem o homem, ou seja, como uma universalidade sensível, como generalidade do sensível, e não como um ato subjetivo do sujeito como no modelo clássico. O *ser bruto*, que é forma *universal*, antecede as representações do mundo, sua região sensível é a *expressão*. Todavia, “a particularidade é logo de cara dimensional, não no sentido em que o particular significaria o universal ou seria imanente ao universal, mas no sentido em que ele é extraído do universal e retém em si o universal por suas raízes.”³⁷² O Ser bruto ou selvagem, então, é o mundo percebido³⁷³. Entretanto a compreensão da percepção, diferente da *Fenomenologia da percepção*, está aqui ampliada, pois a experiência sensível é pensada como “deiscência”³⁷⁴, abertura que reúne sciência e sentido, uma fissão³⁷⁵ que é transgressão e confirmação, é uma atividade e um sentir, sempre diferenciação. Nesse sentido, a carne é mais experiência, uma *passagem*, do que percepção, do que a emergência de um corpo sensível, pois o próprio sentido do sensível está aprofundado e o ser agora é ser de indivisão, aquém da sedimentação da história positivista e produtivista do clássico ser sujeito; o ser bruto é a historicidade primitiva, é uma fuga da antropologia clássica.

Quando dizemos, com outros filósofos que os estímulos da percepção não são as causas do mundo percebido, mas que são eles que as revelam ou desencadeiam, não queremos dizer que se possa perceber sem corpo mas, ao contrário, que é preciso reexaminar a definição de corpo como puro objeto para compreendermos como pode ser nosso vínculo vivo com a natureza. Não nos estabelecemos num universo de essências; pedimos ao contrário que se reconsidere a distinção *that* e do *what*, da essência e das condições de existência,

³⁶⁹ DUPOND, *op. cit.*, 2010, p. 18.

³⁷⁰ Idem, *Ibidem*.

³⁷¹ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1971, p. 143.

³⁷² DUPOND, 2010, p. 17.

³⁷³ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1971, p. 167.

³⁷⁴ Idem, *Ibid.*, p. 238.

³⁷⁵ Idem, *Ibid.*, p. 138.

repostando-se à experiência do mundo que a precede. A Filosofia não é ciência porque a ciência acredita poder sobrevoar seu objeto, tendo por adquirida a correlação do saber e do ser, ao passo que a Filosofia é o conjunto das questões onde aquele que questiona é ele próprio posto em causa pela questão. Uma Física, porém, que aprendeu a situar o psicólogo num mundo sócio-histórico perderam a ilusão do sobrevo absoluto: elas não apenas toleram, mas impõe antes de toda ciência o exame radical de nossa pertença ao mundo.³⁷⁶

Esse exame radical do nosso pertencimento ao mundo faz com que Merleau-Ponty, ao se aprofundar no desenvolvimento moderno da ideia de natureza, passe a conceber a natureza como autoprodução de sentido: ela também é uma dimensão de carne pelo fato de que é habitada por sentido, por historicidade e não por uma essência. Isso é possível através da operação da ideia de instituição e do sentido estruturalista de natureza³⁷⁷ que não opõe natureza e cultura, ou natureza e história, como era feito na *Fenomenologia da percepção*, momento em que estas noções estavam articuladas, mas não formavam uma unidade devido ao fato de que era o corpo que significava o mundo pela operação de encarnação. Agora, a conaturalidade pensada nesta ocasião para a formulação do mundo percebido³⁷⁸ é levada aos seus limites, pela reabilitação ontológica do sensível e a ideia de *abertura e expressão*, em prol de uma ideia de logos³⁷⁹ capaz de realizar um discurso mais adequado acerca da experiência vivida, ou melhor, da carne do mundo, que expresse um modelo de Ser que não seja da ordem da “pura coisa”.³⁸⁰

³⁷⁶ Idem, *Ibid.*, p. 36-7.

³⁷⁷ Idem, 1991, p. 133.

³⁷⁸ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006a, p. 292.

³⁷⁹ Idem, *op. cit.*, 1971, p. 124.

³⁸⁰ MERLEAU-PONTY, M. **A natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 2006d, p. 256.

3. O sensível, a natureza e a carne: a *última ontologia*

Neste capítulo faremos a análise do mundo sensível e do mundo natural na última ontologia que, sobretudo, fundamenta a reabilitação da ideia de *sensível e a* descrição da *carne*. Veremos as consequências da fundação da carne à luz dos comentadores, sua abrangência e estrutura e a importância da sua elaboração para a fenomenologia contemporânea.

3.1. O mundo sensível

No início dos anos 1950, durante curso no Collège de France, ministrado entre 1952-1960, Merleau-Ponty tematiza a questão do mundo sensível e do mundo da expressão observando, primeiramente, que todo o pensamento contemporâneo admite certa originalidade na abordagem do *mundo sensível* e da *consciência sensível*, todavia, não se busca descrever esta originalidade de maneira profunda e adequada. O filósofo atenta para certa hipocrisia que envolve as investigações acerca deste importante tema, que por sua vez acaba inviabilizando a revisão das definições tradicionais de ser e de subjetividade. Ambas as definições permanecem no âmbito da produtividade do *cogito*, ou seja, da atribuição de significações às coisas e, dessa maneira, descrevem um absoluto “por sobrevo” e, mais do que isso, “qualquer tentativa de levar em conta a finitude da consciência sensível é rejeitada como um retorno ao naturalismo ou mesmo ao panteísmo.”³⁸¹ Na perspectiva merleau-pontyana, tal postura filosófica não faz sentido, pois é justamente pela percepção que o filósofo é capaz de aprender a conhecer e estabelecer novas relações que possibilitam uma nova análise do entendimento.³⁸² Nesse sentido, é a percepção que ainda deve tematizar esta problemática.

O sentido da coisa percebida, para Merleau-Ponty, nunca está isolado de onde ela aparece, ele é apenas pronunciado como certa *diferença* em relação ao espaço, o tempo e à mobilidade, devido a uma deformação da relação que se estabelece com o universo da experiência. Toda percepção apenas é percepção de algo em relação à imperceptibilidade de um outro horizonte ou de um plano de fundo e, por conta disso, a consciência perceptiva é indireta “(...) em relação a um ideal de adequação que presume, mas que não enfrenta.” De acordo com Merleau-Ponty, sendo o mundo percebido um “campo aberto”, é absurdo reduzir todo o mundo a um “universo de ideias.”³⁸³ Existe uma inversão quando se passa do mundo sensível, que é o

³⁸¹ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1968, p. 14.

³⁸² Idem, *Ibidem*.

³⁸³ Idem. *Ibid.*, p. 15.

mundo da expressão, que é passível, também, de apreender e disponibilizar significados, para um “movimento retrógrado” da verdade, que ocorre como uma antecipação perceptual.

A expressão, na verdade, “absorve e amplifica outra expressão que é revelada à “arqueologia” do mundo percebido.”³⁸⁴ Essa reversão, enquanto “fenômeno do movimento”, como já expunha a *Fenomenologia da percepção*³⁸⁵, por exemplo, “mostrava que a percepção mais simples do movimento supõe um sujeito espacialmente situado, introduzido no mundo, e que em troca o movimento se encarrega de todo o significado espalhado no mundo sensível e torna-se (...) um meio de expressão universal.”³⁸⁶ Assim, o movimento como uma mudança de lugar ou variação das relações entre um “móvel” e seus marcos “é um esquema retrospectivo, uma formulação final de nossa experiência carnal de movimento.”³⁸⁷

Segundo Merleau-Ponty, as investigações realizadas pela *Gestaltheorie* tiveram o mérito de circunscrever esse problema. Para o filósofo, quando a teoria da *Gestalt* mostra que a percepção do movimento depende de muitos momentos figurativos e, finalmente, em toda a estrutura do campo, designa como autor da percepção “uma espécie de máquina de pensamento que é nosso ser encarnado e habitual”, o movimento real, a mudança de lugar emana da organização do campo e é entendido “apenas através dele.”³⁸⁸ Portanto, o que existe é um espaço e um movimento *sensível* prescrito pela dinâmica interna desse espetáculo, cuja mudança de lugar pode ser o resultado ou o envelope.³⁸⁹ Igualmente, é “sobre o objeto”, como na presença total do mundo, que ocorre a síntese perceptiva por “implicação”, fazendo com que a luz natural da percepção abra um caminho.³⁹⁰

Para Merleau-Ponty só é possível fazer justiça a este tipo de alusão ao ser a menos que se enfrente tal análise à luz da expressão. De tal forma, o corpo se torna práxis, renovando a ideia de espaço e movimento. O corpo “é o registro global de uma jornada percorrida”³⁹¹, e como práxis no espaço é capaz de revelar a complexidade das relações com o conhecimento ou a gnose do espaço. Cabe, por conseguinte, investigar o conhecimento profundo da práxis que foi danificado: a “autonomia relativa das superestruturas que sobrevivem às condições práticas de sua formação – ou, pelo menos, pode, por certo tempo, esconder uma ruína.”³⁹²

³⁸⁴ Idem, *Ibidem*.

³⁸⁵ Idem, *op. cit.*, 2006a, p. 371.

³⁸⁶ Idem, *op. cit.*, 1968, p. 15.

³⁸⁷ Idem, *Ibidem*.

³⁸⁸ Idem, *Ibid.*, p. 16.

³⁸⁹ Idem, *Ibidem*.

³⁹⁰ Idem, *Ibidem*.

³⁹¹ Idem, *Ibid.*, p. 17.

³⁹² Idem, *Ibidem*.

A consciência, no sentido do conhecimento e do movimento, no sentido do deslocamento no espaço objetivo, são dois aspectos abstratos de uma existência que bem pode levar seus limites mais distantes, mas que, ao abolir, também abolirá seus poderes (...). No entanto, à medida que identificam e reconhecem como um domínio original, o de práxis, psicologia e psicopatologia são capazes de compreender os estreitos vínculos entre as habilidades motoras e todas as funções simbólicas e estão a caminho de renovar a nossa concepção do entendimento (...) O corpo é o portador de um número indefinido de sistemas simbólicos cujo desenvolvimento intrínseco certamente excede o significado de gestos "naturais", mas que colapsa se o corpo parar de pontuar o exercício e instalá-los no mundo e em nossa vida.³⁹³

Para que nossa relação com o mundo não seja limitada é necessária uma consciência lúcida capaz de trabalhar com “sistemas diacríticos e opostos, sem os quais nossa relação com o mundo é logo desarticulada e cancelada.”³⁹⁴ Isto quer dizer que é preciso considerar a oposição entre os dados, mas não estabelecer uma dependência de veiculação de um sentido positivo.³⁹⁵ Tais relações são, na verdade, correlações que “atestam a mutação ou sublimação que transforma, no homem, a motricidade em gesticulação simbólica, a expressão implícita na expressão manifesta.”³⁹⁶ Assim, considerar tanto o simbolismo linguístico quanto o mundo falante como expressão faz surgir uma *abertura* para revelar o verdadeiro estatuto da expressão “Natural” e a expressão da cultura³⁹⁷ e considerar o movimento como um meio de expressão universal. Isto é importante para saber o real significado desta “dialética da expressão”, quer dizer, saber se um espírito já está presente na natureza ou se a natureza é imanente a nosso espírito ou se, em vez disso, é preciso buscar “uma terceira filosofia além desse dilema.”³⁹⁸

Com isso, as ideias de sensível e natureza devem ser analisadas em sua profundidade, e o corpo, ontologicamente reabilitado nos anos 1940 como portador do “comportamento”, em seu sentido mais amplo e que era, antes, uma infinidade de simbologias que fundavam nossa condição de ser no mundo, deve ser abordado agora à luz do mundo sensível como um campo não identificável³⁹⁹, extraindo deste sensível o que já se anunciava na *Fenomenologia da percepção*, o seu caráter de coexistência com um número indefinido de consciências⁴⁰⁰ que expressam o todo das nossas relações enquanto mundo. Entretanto, nos anos 1940, o mundo era tributário de uma dimensão existencial que expressava a relação entre o sujeito e o mundo e, por esta via, o sentido estava tanto vinculado à estrutura temporal da experiência como

³⁹³ Idem, *Ibid.*, p. 17-8.

³⁹⁴ Idem, *Ibid.*, p. 19.

³⁹⁵ Idem, *op. cit.*, 1991, p. 126.

³⁹⁶ Idem, *op. cit.*, 1968, p. 19.

³⁹⁷ Idem, *Ibidem*.

³⁹⁸ Idem, *Ibidem*.

³⁹⁹ Idem, *op. cit.*, 1996, p. 189.

⁴⁰⁰ Idem, *op. cit.*, 2006a, p. 467.

resultava da intencionalidade subjetiva. Diferente disso, nos anos 1950 Merleau-Ponty instituiu uma nova ideia de sentido, onde a significação das coisas está incrustada no *ser* que, por sua vez, está instituído no interior do mundo. Ou seja, a percepção como forma primordial de sentir o mundo não constrói um mundo idealizado, mas revela a carnalidade do mundo, de onde conseqüentemente emergirá uma nova ideia de *natureza*.

Na *Fenomenologia da percepção* a encarnação anunciava, através da palavra e da fala, que era preciso que ambas deixassem de ser “uma maneira de designar o objeto ou o pensamento para se tornarem a presença desse pensamento no mundo sensível e não sua vestimenta, mas seu emblema ou seu corpo.”⁴⁰¹ Isso porque, para Merleau-Ponty, parecia impossível dar tanto às palavras, como aos gestos, uma significação imanente, pois o gesto limita-se a indicar uma relação entre o homem e o mundo sensível uma vez que esse mundo “é dado ao espectador pela percepção natural, e porque assim o objeto intencional é oferecido à testemunha ao mesmo tempo em que o próprio gesto.”⁴⁰² Ao contrário, a gesticulação verbal visa uma “paisagem mental” que não está dada a todos e que tem por função comunicar o que é oferecido pela cultura. Desse modo, as significações enquanto “atos de expressão anteriores, estabelecem entre os sujeitos falantes um mundo comum ao qual a fala atual e nova se refere, assim como o gesto, ao mundo sensível.”⁴⁰³

Tal concepção revela uma noção de sentido “imaneente ou nascente no corpo vivo” que se estende ao mundo sensível através da experiência do corpo que revela a expressão.⁴⁰⁴ Por isso Merleau-Ponty atenta que “o problema do mundo, e, para começar, o do corpo próprio, consiste no fato de que *tudo reside ali*.”⁴⁰⁵ O corpo não é um objeto, mas uma “unidade expressiva”, uma “estrutura” que se comunica com o mundo sensível. O esquema corporal expressa uma ideia primordial de percepção enquanto forma de sentir o mundo. No entanto, essa experiência deste mundo que aparece é possível devida a percepção que o corpo tem do mundo, enquanto coisas distintas, e “já que, se percebemos com nosso corpo, o corpo é um eu natural e como que o sujeito da percepção.”⁴⁰⁶

Todavia, no prefácio de *Signes* Merleau-Ponty reavalia o âmbito de significação sensível e estabelece que tudo “repousa na riqueza insuperável, na milagrosa multiplicação do sensível”, que faz com que estas mesmas coisas “tenham a força de ser coisas para mais de

⁴⁰¹ Idem, *Ibid.*, p. 247.

⁴⁰² Idem, *Ibid.*, p. 453.

⁴⁰³ Idem, *Ibidem*.

⁴⁰⁴ Idem, *Ibid.*, p. 268.

⁴⁰⁵ Idem, *Ibid.*, p. 278.

⁴⁰⁶ Idem, *Ibid.*, p. 277-8.

um, e que algumas delas – os corpos humanos e animais – não tenham somente faces ocultas, que seu ‘outro lado’ seja um outro sentir *avaliado a partir de meu sensível*.⁴⁰⁷

Tudo se deve ao fato de que esta mesa, esta que neste instante meu olhar esquadrinha e cuja textura interroga, não pertence a nenhum espaço de consciência e insere-se igualmente no circuito dos outros corpos ao fato de que os nossos olhares não são atos de consciência, de que cada qual reivindicaria uma indeclinável prioridade, e sim abertura de nossa carne imediatamente preenchida pela carne Universal do mundo - ao fato de que, desse modo, os corpos vivos se fecham sobre o mundo, tornam-se corpos que veem, corpos que tocam, e *a fortiori* sensíveis a si mesmos, uma vez que não se poderia tocar nem ver sem ser capaz de se tocar e de se ver. Todo o enigma está no sensível, nessa tele-visão que no mais privado de nossa vida nos torna simultâneos com os outros e com o mundo.⁴⁰⁸

Portanto, para Merleau-Ponty é a experiência imersa num campo comum que fornece a abertura ao mundo sensível, a apreensão por parte de um *eu penso* dotado de consciência não pode fornecer nada além de pensamentos. Para ele, a visão, diferente da reflexão clássica, não engessa o ser num mundo de pensamento. Pelo contrário, a “análise não tem fim, e se fosse a medida de todas as coisas, os olhares se insinuariam indefinidamente um no outro, *sempre haveria um único cogito ao mesmo tempo*.”⁴⁰⁹ A visão, pela abertura e pelo desejo, delinea o pertencimento ao mundo sensível uma vez que não busca a identidade entre pensamentos, como a palavra, interage com a comunicação muda do entorno. Trata-se, pela vontade, de compreender a profundidade das dimensões inalienáveis do pensamento, capazes de revelar um pensamento próprio.⁴¹⁰

Na elaboração da última ontologia a perspectiva merleau-pontyana é a de que existem “mais coisas no mundo e em nós além do que é sensível no sentido estrito da palavra. A própria vida do outro não me é dada com o seu comportamento (...) fico aquém de seu mundo sensível e, portanto, transcendendo-o.”⁴¹¹ É Husserl que “redescobre o sensível como forma universal do ser bruto”, quer dizer, o sensível não somente como coisas, mas também tudo quanto nele possa estar desenhado.⁴¹²

Estas *diferenças* permitem a Merleau-Ponty ampliar a perspectiva da encarnação em relação aos outros e o mundo, o problema da *Einfühlung*, e o da encarnação, conduziu o filósofo ao aprofundamento da ideia de sensível e a interrogação acerca do estatuto da corporeidade. Pela ideia de sensível se busca agora o estado bruto ou selvagem, um absoluto

⁴⁰⁷ Idem, *op. cit.*, 1991, p. 15-6.

⁴⁰⁸ Idem, *Ibid.*, p. 16.

⁴⁰⁹ Idem, *Ibidem*.

⁴¹⁰ Idem, *Ibid.*, 16-7.

⁴¹¹ Idem, *Ibid.*, p. 189.

⁴¹² Idem, *Ibid.*, p. 190.

de presença capaz de revelar “o segredo do mundo, dos outros e do verdadeiro.”⁴¹³ Resta-nos expor esta ideia de sensível e de natureza revelada na ontologia que se configura agora e investigar em que medida Merleau-Ponty apenas cumpre a tarefa da metafísica clássica de busca de um fundamento último para o mundo da vida e se, através da renovação do propósito da filosofia enquanto fenomenologia, elabora uma terceira filosofia.

3.2. O mundo natural

Para Merleau-Ponty, a filosofia é o campo em que é possível a abertura necessária para realizar uma reforma do pensamento e rever os conceitos tradicionais pelos quais o homem se reconhece, relaciona-se e trabalha o mundo em geral. Para ele é preciso que o pensamento de sobrevoo, no qual está assentada a ciência e a faz limitada numa zona de busca do pensamento do objeto em geral, volte-se a colocar na instância de um “há” prévio, “na paisagem, no solo do mundo sensível e do mundo trabalhado tais como são em nossa vida, por nosso corpo, não esse corpo possível (...) máquina de informação, mas esse corpo atual que chamo meu, a sentinela que se posta silenciosamente sob minhas palavras e sob meus atos.”⁴¹⁴ Isso é necessário para que o encontro com o outro, com os *corpos associados*, “com os quais frequento um único ser atual” seja despertado e pela via desta “historicidade primordial, o pensamento alegre e improvisador da ciência” possa voltar finalmente a aprender e ponderar sobre as coisas e sobre si mesmo, para que, enfim, nesse passo, volte “a ser filosofia.”⁴¹⁵

Trata-se de exceder a instância habitual do que se toma como concebível e aprofundar o duplo encontro que está na origem do saber, o encontro do mundo e do corpo, cuja interrogação pode traduzir o uso da vida, o homem vivo. Segundo Lefort:

O pedaço de cera ou de giz, a mesa, o cubo, esses emblemas esqueléticos da coisa percebida, que os filósofos tão frequentemente produziram para dissolvê-la pelo cálculo, ocupados que estavam em buscar a salvação da alma no abandono do sensível, pode-se dizer que foram escolhidos apenas para atestar a miséria do mundo que habitamos. Em troca, para extrair da visão, do visível, o que eles exigem ao pensamento, é toda uma paisagem que Merleau-Ponty evoca, uma paisagem que já havia captado o espírito com o olhar, em que o próximo se difunde no distante e o distante faz vibrar o próximo, em que a presença das coisas se dá sobre um fundo de ausência, em que o ser e a aparência se permutam.⁴¹⁶

⁴¹³ Idem, *Ibid.*, p. 189.

⁴¹⁴ Idem, *op. cit.*, 2004b, p. 14.

⁴¹⁵ Idem, *Ibid.*, p. 15.

⁴¹⁶ Idem, *Ibid.*, p. 10.

Nos textos intermediários Merleau-Ponty argumenta que o grande enigma a ser enfrentado consiste no fato de que o corpo é ao mesmo tempo vidente e visível. A constatação do filósofo é a de que o corpo, “que olha todas as coisas, pode também se olhar, e reconhecer no que vê então o ‘outro lado’ de seu poder vidente. Ele se vê vidente, ele se toca tocante, é visível e sensível para si mesmo.”⁴¹⁷ O corpo é um si, mas não como o pensamento constituinte, produtivista, que trabalha por assimilação. O corpo é um si “por confusão, por narcisismo, inerência daquele que vê ao que ele vê, daquele que toca ao que ele toca, do senciante ao sentido – um si que é tomado portanto entre coisas, que tem uma face e um dorso, um passado e um futuro...”⁴¹⁸ O campo no qual se localiza o corpo não é o campo empírico, não se trata de revelar uma segunda causalidade que transformaria o mundo em “mundo suprassensível”⁴¹⁹, pois o corpo perceptivo, enquanto expressão, está instalado numa situação sensível que articula em experiência, ideia e percepção. De tal forma, o mundo sensível expressa uma organização corporal, paradigma diferente da ontologia clássica em que a harmonia do exterior e do interior era possível pela mediação de um *infinito positivo* que une a existência efetiva das coisas enquanto *partes extra partes*.⁴²⁰

A organização corporal que expressa o mundo sensível subverte a ideia de coisa e de mundo e conduz, nas palavras de Merleau-Ponty, a uma reabilitação ontológica do sensível.⁴²¹ Assim, o próprio espaço se conhece através do corpo, pelo fato de que tudo se passa no mesmo tecido intencional. Merleau-Ponty explica que:

Quando se diz que a coisa percebida e apreendida “em pessoa” ou “na sua carne” (*leibhafti*), deve-se tomar isso ao pé da letra: a carne do sensível, esse grão concentrado que detém a exploração, esse ótimo que a termina refletem a minha própria encarnação e são a contrapartida dela. Há aí um gênero do ser, um universo com seu “sujeito” e com seu “objeto” sem iguais, a articulação de um no outro e a definição de uma vez por todas de um “irrelativo” de todas as “relatividades” da experiência sensível, que é “fundamento de direito” para todas as construções do conhecimento.⁴²²

O pressuposto merleau-pontyano é que toda a formulação do conhecimento de modo clássico – o pensamento objetivo – passa pelo sentir como primeira experiência, ou seja, de qualquer maneira foi sempre o sensível que estava presente e que fornecia o real e a concretude das coisas. Para o filósofo, “a intencionalidade que liga os momentos da minha exploração, os aspectos da coisa, e as duas series uma em relação a outra, não é a atividade de ligação do

⁴¹⁷ Idem, *Ibid.*, p. 17.

⁴¹⁸ Idem, *Ibidem*.

⁴¹⁹ Idem, *Ibid.*, p. 101.

⁴²⁰ Idem, *op. cit.*, 1991, p. 163.

⁴²¹ Idem, *Ibid.*, p. 184.

⁴²² Idem, *Ibidem*.

sujeito espiritual, nem as puras conexões do objeto.”⁴²³ Como sujeito carnal é que efetuo todo o movimento vivo. Enquanto corpo carne, o ser é dotado de percepções e de movimentos. No entanto, diante de toda essa riqueza inesgotável, e da relação de abertura e de ocultação, levanta-se um problema acerca desta invasão intencional. Merleau-Ponty questiona: “que será então a intencionalidade se deixar de ser a apreensão pelo espírito de uma matéria sensível como exemplar de uma essência, a reconhecimento nas coisas daquilo que nelas colocamos?”⁴²⁴ A resposta é a de que o corpo, já enquanto ser encarnado, é uma prova irrecusável de todo o visível, não existe dúvida de que “aquele homem ali vê, que o meu mundo sensível é também o seu, pois *assisto à sua visão*, ela *se vê* no domínio de seus olhos sobre o espetáculo, e quando digo: vejo *que* ele vê.” Não existe imbricação entre duas proposições, como “uma na outra, visão ‘principal’ e visão ‘subordinada’ descentralizam uma a outra.”⁴²⁵

Diante de tal paradigma, como se recoloca então a questão da natureza? Na *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty colocava, contra o empirismo e sua compreensão da natureza enquanto soma de estímulos e qualidades⁴²⁶, que existe certo paradoxo na abordagem do mundo natural. A natureza está inteiramente dentro e fora de mim: “estou lançado em uma natureza, e a natureza não aparece somente fora de mim, nos objetos sem história, ela é visível no centro da subjetividade.”⁴²⁷ Enquanto “fora de mim” ela se refere ao mundo natural como o correlato universal das funções sensoriais e motoras anônimas do corpo cuja unidade não depende de uma síntese, mas é vivida.⁴²⁸ Apesar disso, as decisões teóricas e práticas da vida pessoal podem “(...) com todos os seus acasos”⁴²⁹ fazer aparecer um sentido definido.

De tal maneira, é preciso redescobrir o mundo natural e seu real modo de existência a partir da admissão da inserção em um campo de relações intersensoriais em que o homem está envolvido com os outros e com as coisas e não apenas sob a tutela de leis e relações invariáveis.⁴³⁰ Dupond explica que:

(...) retomando a ideia de que “sou capaz por conaturalidade de encontrar um sentido para certos aspectos do ser sem que eu mesmo o tenha dado por uma operação constituinte” (PP250), o curso sobre *A natureza* mostra que “é a natureza o que tem um sentido, sem que esse sentido tenha sido formulado por um pensamento. É a autoprodução de um sentido” (CN19); a natureza é um “subjetivo-objetivo” que permanece incompreensível quando se separa,

⁴²³ Idem, *Ibidem*.

⁴²⁴ Idem, *Ibidem*.

⁴²⁵ Idem, *Ibid.*, p. 187.

⁴²⁶ Idem, *op. cit.*, 2006a, p. 51.

⁴²⁷ Idem, *Ibid.*, p. 265.

⁴²⁸ DUPOND, *op. cit.*, 2010, p. 60.

⁴²⁹ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006a, p. 265.

⁴³⁰ Idem, *Ibid.*, p. 438.

como faz o naturalismo (ou seu contraponto idealista), o subjetivo do objetivo (CN 102). Como ser bruto, ela é a base de toda atividade e é por isso que, denominado *Logos* o que em 1945 era chamado história ou cultura, o curso sobre *A natureza* se propõe pensar a articulação da natureza com o *lógos* ou do “*lógos endiathetos*” com o “*lógos prophorikos*”.⁴³¹

Há uma razão específica para o uso do termo grego para a palavra “natureza”. Nela, há um sentido vegetal, e há o sentido latino em que existe uma alusão ao nascer, viver, definição próxima do primeiro sentido⁴³². Merleau-Ponty argumenta que existe “natureza por toda parte onde há uma vida que tem um sentido mas onde, porém, não existe pensamento”, e explica que disso se extrai o parentesco interessante com o vegetal. Sendo assim, é “natureza o que tem um sentido, sem que esse sentido tenha sido estabelecido pelo pensamento. É a autoprodução de um sentido. A Natureza é diferente, portanto, de uma simples coisa; ela tem um interior, determina-se de dentro.”⁴³³

Neste sentido, não é o homem que institui a natureza, ela não é nem construída e nem instituída, ela é primordial. Antes de estar diante de nós como objeto, a natureza é um solo que nos sustenta cuja tarefa não visa um sentido *naturante* que de onde se desdobra um *naturado*. Diferente de Descartes, por exemplo, o sentido da natureza não resulta de uma perspectiva antropomórfica que, por sua vez, a equivaleu à mistura entre artificialismo e mecanicismo, que não promove distinção entre finalidade e causalidade pelo fato de que toda racionalidade resulta da ideia de Deus. A imagem da natureza, nesse sentido clássico, é fragmentada e imaginativa, promove uma divisão aparente, entre interioridade e exterioridade, que compreende a natureza como *partes extrapartes*, através de leis criadas, pois é tudo o que o sujeito pode constituir enquanto observador.⁴³⁴ É o *naturante* – o Deus infinito – o solo de onde se deriva todo o sentido do mundo vivido e é nele que está tudo que é interior à natureza; a finalidade é o homem, como um produto, uma exterioridade.⁴³⁵

Para Merleau-Ponty, embora nossa percepção tenha sido corrompida pela reflexão, cabe fazer um esforço a fim de reencontrar a nossa própria natureza no estado de indivisão em que se exerce a percepção. Afinal, a percepção “nos ensina uma ontologia que ela é a única a poder nos revelar.”⁴³⁶ À medida em que sou idêntico à Natureza, a compreendo tão bem quanto a minha própria vida. Recuperando Schelling, Merleau-Ponty atenta que: “É tão impossível conceber empiricamente uma vida fora de nós quanto uma consciência fora de

⁴³¹ DUPOND, *op. cit.*, 2010, p. 60.

⁴³² MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006d, p. 4.

⁴³³ Idem, *Ibidem*.

⁴³⁴ Idem, *Ibid.*, p. 10-12.

⁴³⁵ Idem, *Ibid.*, p. 29.

⁴³⁶ Idem, *Ibid.*, p. 64.

nós.”⁴³⁷ Por isso é na natureza “que se encontra o estado originário do interior das coisas”; a “subjetividade inerente a Natureza não é o resultado de uma projeção de um não-Eu fora de Mim. Deve-se dizer, ao contrário, que o que se denomina de Eu e o que se denomina de ser vivente tem uma raiz comum no Ser pré-objetivo.”⁴³⁸ Isso porque, na perspectiva merleau-pontyana, o mundo percebido é o mundo originário, aquém à atividade do aparecer que fez do mundo tese oriunda do *cogito* produtivista. Enquanto este mundo que é tese do mundo se apresenta como um mundo construído, o mundo percebido se oferece em carne e osso, como *Leibhaft*⁴³⁹. Mesmo que a investigação tenha que se desdobrar sobre a história sedimentada das coisas, e até mesmo quando as coisas aparecem como idealizações, como humanismo, como antropologia, é a “solidez do percebido” que está lá presente.⁴⁴⁰

Pensar a natureza, por esta perspectiva filosófica, não é fazer teoria do conhecimento como numa perspectiva tradicional da ciência de busca pela verdade em cima de problemas pontuais. Tampouco, esclarece Merleau-Ponty, trata-se de confeccionar uma filosofia da Natureza no sentido de busca de um conhecimento suprassensível, como no modelo vitalista/finalista.⁴⁴¹ Mas a questão toda passa por interrogar a natureza como “folha do Ser”, ou camada do Ser total, tomando os problemas da filosofia como concêntricos⁴⁴² na busca de uma mutação ontológica, uma vez que o conceito de Natureza é sempre expressão de uma ontologia.⁴⁴³ Para tanto, é necessário dar conta de toda complexidade deste tema e fazer uma filosofia da perspectiva e uma filosofia do Ser vertical. Assim, é necessário que “a Natureza em nós tenha alguma relação com a Natureza fora de nós, é necessário até mesmo que a Natureza fora de nós nos seja desvelada pela Natureza que nós somos.”⁴⁴⁴ Pela investigação recíproca da natureza em nós é que se deve buscar conhecer a Natureza, ou seja, pelo aprofundamento da Natureza, podemos nos esclarecer “sobre os outros Seres e sobre sua engrenagem no Ser. Não se trata mais de ordenar as nossas razões, mas de ver como tudo isso se mantém junto”⁴⁴⁵; antes é uma dupla tarefa: articular o desdobramento da natureza em relação à perspectiva clássica e o homem enquanto corpo percipiente – visível e invisível – e ponto de surgimento na natureza.⁴⁴⁶

⁴³⁷ Idem, Ibid., p. 63.

⁴³⁸ Idem, Ibid., p. 64.

⁴³⁹ Idem, Ibid., p. 121.

⁴⁴⁰ Idem, Ibidem.

⁴⁴¹ Idem, Ibid., p. 329-30.

⁴⁴² Idem, Ibid., p. 330.

⁴⁴³ Idem, Ibidem.

⁴⁴⁴ Idem, Ibid., p. 332.

⁴⁴⁵ Idem, Ibidem.

⁴⁴⁶ Idem, Ibid., p. 337.

Em *O Visível e o Invisível* Merleau-Ponty escreve que considerar as causas do mundo percebido revelam ou desencadeiam coisas. Não se trata de defender simplesmente que seja possível perceber sem corpo, “mas, ao contrário, que é preciso reexaminar a definição de corpo como puro objeto para compreendermos como pode ser nosso vínculo vivo com a natureza.”⁴⁴⁷ Uma vez que a filosofia não deve sobrevoar seus objetos como faz a ciência, não se limita à análise histórica ou aos cálculos físicos, não se está procurando a imersão num universo de essências⁴⁴⁸. Ao contrário, o que se busca é a experiência do mundo que a precede, a significação do Ser correlacionando saber e ser num “exame radical de nossa pertença ao mundo.”⁴⁴⁹

Resumidamente, não há uma essência, uma ideia que não se atenha a um domínio de história e geografia, não que esteja nele *encerrada*, e inacessível para os outros, mas porque o espaço ou o tempo da cultura, como o da natureza, não são sobrevoáveis, e a comunicação de uma cultura constituída com outra se faz por meio da região selvagem onde todas nasceram. Em tudo isso, onde está a essência? Onde está a existência? Onde, o *Sosein* e o *Sein*? Nunca temos diante de nos puros indivíduos, geleiras de seres inescáveis, nem essências sem lugar e sem data, não que existam alhures, para além de nosso alcance, mas porque somos experiências, isto é, pensamentos que experimentam, atrás deles, o peso do espaço, do tempo, do próprio Ser que eles pensam, que, portanto, não tem sob seu olhar um espaço e um tempo serial, nem a pura ideia das séries, tendo, entretanto, em torno de si mesmos um tempo e um espaço de empilhamento, de proliferação, de imbricação, de promiscuidade – perpetua pregnância, parto perpétuo, geratividade e generalidade, essência bruta e existência bruta que são os ventres e os nós da mesma vibração ontológica.⁴⁵⁰

Nesse âmbito, toda interrogação filosófica acerca do ser prévio, das coisas e das ideias – do sensível, da natureza, da história e da historicidade –, não está situada sob uma mitificação da realidade e de seus métodos de compreensão, mas “no próprio meio de nossa vida, e de nossa vida de conhecimento.”⁴⁵¹ Tal perspectiva esboça a próprio abertura ao visível como superação da fronteira do mundo mudo e solipsista, uma vez que o corpo não é tomado como algo que se acopla ao mundo; diferente disso, o corpo agora é carne do mundo, e não mais como na primeira perspectiva da encarnação, carne no mundo. Trata-se da confecção de uma ontologia através do retorno sobre si e sobre todas as coisas, mantendo distância do imediato, e tomando a experiência da coisa visível como preexistindo a visão, não como fusão, “mas simultaneidade ou mesmo atraso”, encontro com a carne durável que se expressa enquanto corpo e não como objeto.⁴⁵² Os movimentos não estão relacionados ao

⁴⁴⁷ Idem, *op. cit.*, 1971, p. 37.

⁴⁴⁸ Idem, *Ibid.*, p. 109.

⁴⁴⁹ Idem, *Ibid.*, p. 37.

⁴⁵⁰ Idem, *Ibid.*, p. 114.

⁴⁵¹ Idem, *Ibidem.*

⁴⁵² Idem, *Ibid.*, p. 121.

corpo enquanto meu. Dirigem-se ao corpo em geral “e por ele mesmo (seja o meu ou o de outrem), pois, pela primeira vez, no seu acoplamento com a carne do mundo, o corpo traz mais do que recebe, acrescentando ao mundo que vejo o tesouro necessário do que ele próprio vê.”⁴⁵³ Tem início o que Merleau-Ponty chama de “paradoxo da expressão”. Este compreende a carne num campo de reversibilidade que ultrapassa o campo visível, capacita o corpo a um alargamento das relações nas quais “a carne que se vê e se toca não é toda a carne” nem a “corporeidade maciça” é “todo o corpo”⁴⁵⁴, pois o ser não está diante de mim mas na interseção das minhas visões. Vejamos as consequências de tal perspectiva.

3.3. A carne do mundo

A consequência da formulação da carne na última ontologia de Merleau-Ponty é muito discutida e foi trabalhada minuciosamente por diversos comentadores. Habitualmente se busca, por parte da comunidade acadêmica que se defronta sobre este assunto, tanto o real estatuto da ideia da carne como a possibilidade real de que ela expresse adequadamente o mundo vivido. Da ideia de carne, a investigação fenomenológica tomou um novo rumo que culminou para que a fenomenologia passasse a se apresentar como fenomenologia da vida. Se a busca é ou não é mais sobre o sentido de ser do sujeito, agora na fenomenologia é o sentido da própria vida que tem grande relevância filosófica, e ela não pode ser outra coisa senão “fenomenologia da vida”. Por isso, a vida não é mais um conceito metafórico ou necessariamente tributário das investigações acerca do estatuto da correlação, entre sujeito e objeto ou consciência e mundo.⁴⁵⁵

Entretanto, o que se firmou na fenomenologia contemporânea estava claro na intenção da tarefa merleau-pontyana na última ontologia. N^o *Visível e o Invisível* Merleau-Ponty escreve que:

O que nos importa é precisamente saber o sentido de ser do mundo; a esse propósito nada devemos pressupor, nem a ideia ingênua do ser em si, nem a ideia correlata de um ser de representação, de um ser para a consciência, de um ser para o homem: todas essas são noções que devemos repensar a respeito de nossa experiência do mundo, ao mesmo tempo que pensamos o ser do mundo. Cabe-nos reformular os argumentos céticos fora de todo preconceito ontológico. Justamente para saber o que é o ser-mundo, o ser-coisa, o ser imaginário e o ser consciente.⁴⁵⁶

Já na *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty concedia importância à vida para discorrer acerca da percepção. Dizia que a questão não era perguntar se percebíamos de fato o

⁴⁵³ Idem, *Ibid.*, p. 139.

⁴⁵⁴ Idem, *Ibid.*, p. 140.

⁴⁵⁵ Cf. a problematização de BARBARAS, *op. cit.*, 2011, p. 163.

⁴⁵⁶ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1971, p. 18.

mundo, mas aceitar que o mundo é aquilo que percebemos. Para ele, naquele momento, o mundo era “não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável.”⁴⁵⁷ O que mudou da perspectiva da primeira encarnação para o mundo da carne sensível? Qual é de fato a relação da carne com a busca pela descrição da vida? O que nos parece é que, por um lado, se abandona a perspectiva antropocêntrica, mas, por outro, ainda podemos nos perguntar em que medida a última ontologia, o desdobramento e a imbricação total da carne que concede o parentesco ontológico radical entre todas as coisas do mundo vivido não descreve o mundo das relações por sobrevoos. Como ela se esquia do idealismo? Parece que, do mundo prático das relações, temos, pela via da carne, apenas um horizonte possível para nos guiarmos na revelação do ser, suas articulações e suas estruturas. Contudo, almeja-se um discurso acerca da relação entre o mundo, os homens e as coisas, mas não se elabora tal discurso a partir das relações mesmas da vida cotidiana. O ponto de vista da carne é um esforço maior do que era feito pelo corpo próprio⁴⁵⁸, sem o respaldo da experiência vivida ilustrada na primeira ontologia. A estratégia agora é outra, é de um recuo à vida para dizer sobre a humanidade e as coisas enquanto e por sua diferença.⁴⁵⁹ Em *O Visível e o Invisível* Merleau-Ponty pergunta:

Por que não existiria a sinergia entre diferentes organismos, já que é possível no interior de cada um? Suas paisagens se cruzam, suas ações e suas paixões se ajustam exatamente: isto é possível desde que se pare de definir primordialmente o sentir pela pertença à mesma “consciência”, compreendendo-o, ao contrário, 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.⁴⁶⁰

Cabe-nos agora, portanto, descrever a articulação entre visível e invisível diante da reabilitação ontológica do sensível cuja tarefa é revelar esta coesão do mundo orgânico. Não se trata, neste sentido, de medir o alcance da percepção, via admissão de uma consciência corporal, mas mostrar a imbricação entre os seres, passando pelo que se chama visível e invisível, que articula identidade, relação e diferença e revela o mundo vivido por sua complexidade, enquanto quiasma, por meio da experiência dele e do uso da percepção. Feito isso, adiante problematizaremos a filosofia merleau-pontyana apresentando o parecer de seus estudiosos sobre o tema.

⁴⁵⁷ MERLEAU-PONTY, M. **Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques**. Lagrasse: Éditions Verdier, 1996a, p. 14.

⁴⁵⁸ Idem, *op. cit.*, 1971, p. 21.

⁴⁵⁹ Idem, *Ibid.*, p. 85.

⁴⁶⁰ Idem, *Ibid.*, p. 138.

O Visível e o Invisível mostra que a carne, ou a relação de entrelaçamento, não deve ser investigada de imediato visando identidade entre vidente e visível ou pela medida da legitimidade da nossa experiência no mundo. Diferente disso, Merleau-Ponty propõe que a partida seja a constatação de que quem vê não tem a posse do visível a não ser que seja por ele possuído, quer dizer, a não ser que seja um dos visíveis, numa relação de reversibilidade e não objetificação. Por esta via, o visível é bem mais do que o ser-percebido, pois não é um zero de tangível e o tangível não é um zero de visibilidade. Assim, a distância entre o vidente e o visível traduz uma profundidade que pode ser tomada apenas enquanto imbricação. O argumento de Merleau-Ponty é o de que esta distância não é o contrário da proximidade, mas é como um acordo.

É que a espessura da carne entre o vidente e a coisa é constitutiva de sua visibilidade para ela, como de sua corporeidade para ele; não é um obstáculo entre ambos, mas o meio de se comunicarem. Pelo mesmo motivo, estou no âmago do visível e dele me afasto: é que ele é espesso, e, por isso, naturalmente destinado a ser visto por um corpo (...). Eu, que vejo, também possuo minha profundidade, apoiado neste mesmo visível que vejo e, bem o sei, se fecha atrás de mim. Em vez de rivalizar com a espessura do mundo, a de meu corpo é ao contrário, o único meio que possuo para chegar ao âmago das coisas, fazendo-me mundo e fazendo-as carne. O corpo interposto não é propriamente coisa, matéria intersticial, tecido conjuntivo, mas *sensível para si*.⁴⁶¹

O que está exposto nessa relação é um paradoxo estruturante pelo fato de que a carne é habitada pelo tato, e habitada pela visão, e, enquanto coisas sensíveis, são incorporadas umas às outras. Desse modo, o que é sensível comunica algo às coisas sobre as quais se fecha, e essa identidade não é dada por superposição, e não é diferença sem contradição, mas o que existe é uma distância, do interior e do exterior, que constituem um “segredo natal”, quer dizer, o fato de que o mundo está no cerne da nossa carne por reversibilidade. O filósofo explica que o “corpo nos une diretamente às coisas por sua própria ontogênese”⁴⁶², ele é a massa sensível e a massa do sensível “de onde nasce por segregação, e à qual, como vidente, permanece aberto.”⁴⁶³ Esta relação estruturante é realizada a partir da concepção de que a profundidade do ser é dada por dimensões, que são sempre abertas. A abertura garante a não objetificação desta relação, que a desmembraria em simples coisa, objeto ou substância.

Merleau-Ponty atenta que, ao falar da carne do visível, não pretende fazer antropologia. Ao contrário, a intenção é tecer o ser carnal, “como ser das profundidades, em várias camadas ou de várias faces, ser de latência e apresentação de certa ausência”, como um “protótipo do Ser, de que nosso corpo, o sensível sentiente, é uma variante extraordinária,

⁴⁶¹ Idem, *Ibid.*, p. 132.

⁴⁶² Idem, *Ibidem*.

⁴⁶³ Idem, *Ibidem*.

cujo paradoxo constitutivo, porém, já está em todo visível.”⁴⁶⁴ Este paradoxo constitutivo refere-se ao fato de que o corpo é tanto fenomenal como objetivo, uma vez que o visível é resultado da profundidade, quer dizer, é uma “qualidade prenhe de uma textura” e não uma totalidade, antes, é uma experiência.⁴⁶⁵

O paradoxo entre corpo objetivo e corpo fenomenal – corpo sensível e corpo senciente – não é um paradoxo do homem, é um paradoxo do Ser, é o abismo que separa o em si do para si. Não obstante, a tarefa merleau-pontyana não é resolver os problemas postos pelo paradigma do *cogito* ou à luz da bifurcação sujeito-objeto. O trabalho se dá em buscar conceitos próprios que o levarão a tecer comentário acerca deste caráter paradoxal do sensível. Para tanto, Merleau-Ponty toma o corpo como uma folha de papel, uma dupla referência, em que de um lado é coisa entre as coisas e, de outro, é aquilo que as vê e toca, pois, “se o corpo é coisa entre as coisas, e num sentido mais forte e mais profundo do que elas; é, dizíamos, que é *delas*, e isso quer dizer que se salienta em relação a elas (e, nessa medida, delas se separa).”⁴⁶⁶ Sendo assim, não é o sujeito que vê as coisas, mas a relação de visibilidade é uma relação de direito. Merleau-Ponty explica que esta reciprocidade não parte do pressuposto de que um visível está diante do corpo ou do sujeito como um objeto, mas sendo visível e tangível, “os corpos pertencem à ordem das coisas assim como o mundo é a carne universal.”⁴⁶⁷ A ideia é de que o corpo é um único corpo em suas duas fases, e não justaposto ou constituído de camadas, mas o que ocorre é que o corpo incorpora o sensível e a si mesmo num “Sensível em si”. O corpo e o mundo não possuem limites entre eles, não é o caso de que esteja um no outro, pois não são cada um deles um si enquanto *parte extrapartes*, uma vez que o mundo é carne e uma carne não “se aplica” a outra carne. Segundo Merleau-Ponty, “a película superficial do visível é apenas para minha visão e para o meu corpo. Mas a profundidade sob essa superfície contém meu corpo e, por conseguinte, contém minha visão.”⁴⁶⁸

Então, o corpo enquanto coisa visível está contido em todo o espetáculo. O corpo vidente subtende o corpo visível e todos os visíveis com ele, fazendo existir uma “recíproca inserção e entrelaçamento de um no outro.” Ou, nas palavras de Merleau-Ponty, “se renunciarmos, como é preciso ainda uma vez, ao pensamento por planos e perspectivas, há dois círculos (...) duas esferas concêntricas.”⁴⁶⁹ Tal imbricação é dada por aquilo que o filósofo estabelece como um narcisismo fundamental da visão, que é a atividade de reciprocidade em

⁴⁶⁴ Idem, *Ibid.*, p. 132-3.

⁴⁶⁵ Idem, *Ibid.*, p. 133.

⁴⁶⁶ Idem, *Ibid.*, p. 133-4.

⁴⁶⁷ Idem, *Ibid.*, p. 134.

⁴⁶⁸ Idem, *Ibid.*, p. 135.

⁴⁶⁹ Idem, *Ibidem*.

que não se sabe quem vê e quem é visto, e acaba por culminar em apresentar a visibilidade, e a própria carne, que não é matéria, nem representação e nem fato, como generalidade do Sensível em si.⁴⁷⁰ Dupond explica que esta identidade narcísica do vidente e do visível, que faz da visão reflexiva, ou seja, resultado do retorno do visível sobre si mesmo, passa do campo da psicologia para o da ontologia na filosofia de Merleau-Ponty quando esta visão não tem mais como tarefa ser apenas visível, mas é também agora visível para si mesma, podendo se reinterpretar à luz do ser bruto e não permanecer tributária da filosofia reflexiva clássica.⁴⁷¹

Merleau-Ponty argumenta que se a carne não é matéria, não é espírito, e não é substância, ela é um “elemento” do Ser⁴⁷², a coesão enquanto noção última, visibilidade de princípio que prevalece sobre toda discordância, sobre o paradoxo da expressão formado pelo campo habitado pela intercorporeidade de outros narcisos. Enquanto elemento, a carne é tanto uma “generalidade concreta que escapa das alternativas oriundas da divisão metafísica entre sensível e suprassensível” como uma “particularidade universal ou dimensional, representativa do todo.”⁴⁷³ Para Dupond, essa noção de “elemento” é o que “permite pensar o ser da natureza escapando da oposição entre individual e universal.”⁴⁷⁴

A reversibilidade que define a carne não está encerrada apenas no campo visível, como o corpo não está encerrado também numa estrutura maciça, mas ela existe em outros campos. Ela – a carne enquanto reversibilidade – é o ponto de intersecção, do visível e do invisível, “do falar e do pensar no mundo do silêncio.”⁴⁷⁵ A investigação específica acerca do mundo – ou se existe um mundo –, portanto, não descartará o uso da percepção, também não deve ser oriunda do mundo habitual, “mas deste mundo presente que vela às portas da nossa vida, e onde achamos com que animar a herança e, se oportunidade houver, retomá-la em nossos ombros.”⁴⁷⁶ De acordo com Merleau-Ponty, deve ser admitido, para investigação, apenas o mundo pré-constituído, visto da nossa experiência com o ser bruto, “que é como o cordão umbilical de nosso saber e a fonte do sentido para nós.”⁴⁷⁷ Assim, sua última ontologia não se apoia nos conceitos oriundos da reflexão, seja ela psicológica ou transcendental, pois eles são correlativos ou são uma contrapartida do mundo *objetivo*. Tais conceitos referem-se às noções como “atos de consciência”, “estados de consciência”, “matéria”, “forma”, e

⁴⁷⁰ Idem, *Ibidem*.

⁴⁷¹ DUPOND, *op. cit.*, 2010, p. 57-8.

⁴⁷² MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1971, p. 136.

⁴⁷³ DUPOND, *op. cit.*, 2010, p. 20.

⁴⁷⁴ Idem, *Ibidem*.

⁴⁷⁵ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1971, p. 140.

⁴⁷⁶ Idem, *Ibid.*, p. 174.

⁴⁷⁷ Idem, *Ibid.*, p. 155.

mesmo “imagem” e “percepção”.⁴⁷⁸ Pela ideia de “fé perceptiva”, como a convicção de nosso pertencimento ao mundo que abarca um germe de verdade e não-verdade⁴⁷⁹, o norte da investigação é dado pela interrogação da experiência bruta ou selvagem e a percepção se interpreta aqui como arquétipo desse encontro originário. Merleau-Ponty explica que:

A decisão de seguir a experiência daquilo que existe, no sentido originário, fundamental ou inaugural, nada supõe além de um encontro entre “nós” e “aquilo que existe” – tomadas estas palavras como simples índices de um sentido a precisar. O encontro é indubitável, pois que sem ele não nos proporíamos nenhuma questão. Não temos que interpretá-lo, de entrada, seja como uma inclusão naquilo que existe, seja como inclusão daquilo que é, em nós. Aparentemente, é necessário que estejamos *no mundo*, naquilo que existe, ou pelo contrário, que aquilo que existe esteja *em nós*.⁴⁸⁰

Apesar disso, Merleau-Ponty pergunta se o pressuposto de pedir à experiência seu segredo não é já em si mesmo uma decisão idealista.⁴⁸¹ Responde que não, pois não está implicada à “*nossa experiência*” “nenhuma referência a um ego ou a um certo tipo de relações intelectuais com o ser”, mas o que se intenciona é saber como a experiência nos abre para aquilo que não somos. A perspectiva merleau-pontyana é a de que “é preciso fixar de início o olhar sobre aquilo que nos é aparentemente *dado*” e, neste sentido, “provisório e metódico que se devem compreender as subdivisões que serão usadas”,⁴⁸² pois “talvez o si e o não-si sejam como o avesso e o direito, e a nossa experiência é talvez esta reviravolta que nos instala bem longe de *nós*, no outro, nas coisas.” Por uma espécie de quiasma, o homem natural deve partir do ponto onde se torna os outros e se torna mundo, e a filosofia deve seguir como ele, passando de si para o mundo e para o outro.⁴⁸³

No prefácio de *Signes* Merleau-Ponty já esboça esta tese de forma objetiva. Nesta ocasião, que já expusemos anteriormente, defendia que sob as ordens cruzadas do sucessivo e do simultâneo, e sob a sequência das sincronias que se acrescentam linha a linha, é possível encontrar algo sem nome, simplesmente pontos-acontecimentos. Isto porque, pensando em termos de dimensões e regiões, dar nomes não parece necessário e todo o universo deveria ser reconstruído por esta via para que encontremos uma outra descrição do ser. Merleau-Ponty explica que ao considerar *os outros* em seu aparecimento na carne do mundo não é preciso decifrá-los para reconhecê-los. Ao contrário, é preciso que estejam disponíveis “como relevos, desvios, variantes de uma única visão da qual também participo.” Isto, pois, os

⁴⁷⁸ Idem, *Ibidem*.

⁴⁷⁹ Idem, *Ibid.*, p. 37.

⁴⁸⁰ Idem, *Ibid.*, p. 156.

⁴⁸¹ Idem, *Ibidem*.

⁴⁸² Idem, *Ibidem*.

⁴⁸³ Idem, *Ibid.*, p. 157.

outros, argumenta, “não são ficções com que eu povoaria o meu deserto, filhos de meu espírito, possíveis para sempre inatuais, e sim meus gêmeos ou a carne da minha carne.”⁴⁸⁴

Para Merleau-Ponty existe sempre uma ausência, entre eu e o outro, que faz com que o outro não seja minha posse ou posse da minha visão. Esta ausência é, paradoxalmente, a distância que nos aproxima, enquanto ser sensível, “pois o sensível é precisamente aquilo que, sem sair de seu lugar, pode assediar mais de um corpo.”⁴⁸⁵ Isto na medida em que a visão é uma copresença que se propaga e se renova e por princípio atinge sempre o mesmo visível, graças à multiplicação do sensível. É esta multiplicação que garante que as mesmas coisas tenham uma “forma de ser coisas para mais de um, e que algumas delas – os corpos humanos e animais – não tenham somente faces ocultas, que seu ‘outro lado’ sejam outro sentir *avaliado a partir de meu sensível*”⁴⁸⁶, como anteriormente colocamos, e não por uma consciência espacial.

A experienciação sensível, enquanto carne e mundo sensível, para Merleau-Ponty, não é um ato de consciência, é uma “abertura de nossa carne imediatamente preenchida pela carne universal do mundo – ao fato de que, desse modo, os corpos vivos se fecham sobre o mundo, tornam-se corpos que veem, corpos que tocam, e *a fortiori* sensíveis a si mesmos”⁴⁸⁷, uma vez que nada se poderia tocar e nem ver sem ser capaz de se tocar e de se ver, ou seja, o que existe é reversibilidade sensível, e por isso todo o enigma consiste em descrever o sensível, que articula o visível e o invisível, que nos torna simultâneos (eu-outrem-mundo), mas não nos tira a privacidade.

3.4. Consequências da carne e a fecundidade da *última ontologia*

Para problematizar o paradigma elaborado por Merleau-Ponty na última ontologia, mostraremos algumas interpretações de importantes comentadores para, por fim, tecermos um comentário conclusivo sobre a filosofia merleau-pontyana da carne. Veremos que eles se dividem, de forma geral, em três perspectivas de abordagem: (1) uma acerca do perigo do antropomorfismo decorrente de basear a ontologia na experiência perceptiva; (2) outra considera a incapacidade de extrair conclusões normativas – éticas – dos argumentos ontológicos; e, (3) por fim, a perspectiva da filosofia merleau-pontyana interpretada à luz de uma teoria geral dos afetos e não em termos da experiência sensível.

⁴⁸⁴ Idem, *op. cit.*, 1991, p. 15.

⁴⁸⁵ Idem, *Ibidem*.

⁴⁸⁶ Idem, *Ibidem*.

⁴⁸⁷ Idem, *Ibid.*, p. 16.

Para Abram, em “The Spell of the Sensuous”, Merleau-Ponty estabelece a carne como um meio de continuidade ontológica entre seres humanos e outros seres, pois ela, embora uma matriz misteriosa, “dá origem ao percebedor e aos aspectos percebidos como interdependentes de sua própria atividade espontânea.” A carne, portanto, é uma presença sensível, um mistério que torna possível o que não era: “afirmar um dos fenômenos, o mundo percebível ou a percepção de si mesmo, sem afirmar de forma implícita a existência do outro.”⁴⁸⁸ Por isso, poderíamos perguntar se a carne como matriz dotada de espontaneidade não seria uma substancialização da carne.

Para Barbaras, por exemplo, aceitar certa mistura entre o privilégio da experiência vivida e a confecção de uma ontologia por Merleau-Ponty é um ponto problemático. Para ele, juntar uma metodologia perceptiva e uma ontologia é um equívoco que resulta em uma posição antropomórfica, principalmente pela carga simbólica da percepção. Barbaras argumenta que o paradigma da percepção merleau-pontyano calcado na experiência vivida aparece como uma antropomorfização, pois é algo da ordem de uma natureza transcendental, já que as capacidades e a constituição do sujeito perceptível são as condições da possibilidade de experiência. Desse modo, o fenômeno é transformado em um objeto para o sujeito, mesmo que esse sujeito seja incorporado no mundo.⁴⁸⁹ Tal ponto consideramos problemático, pelo fato de que ao longo da sua formulação filosófica Merleau-Ponty fundamenta a percepção na experiência. Toadvine também discorda desta leitura, através da recuperação do papel da expressão, como quiasma, dentro da natureza em sentido merleau-pontyano⁴⁹⁰, o que adiante também buscaremos argumentar. Mas Barbaras faz outro adendo importante para reafirmar a presença do antropomorfismo em Merleau-Ponty, argumentando que tomar o significado de ser à luz da natureza é priorizar a constituição perceptiva do corpo humano, pois, se não existe diferença ontológica entre nosso corpo e outros seres, o significado de um ser imanente é dado apenas no corpo humano. Para Barbaras, há um “antropomorfismo positivo”⁴⁹¹ que opera em Merleau-Ponty, quer dizer, um sujeito incorporado que aparece como a testemunha ontológica de todo o cenário. Assim, o corpo seria uma verdade que aparece como medida da realidade.⁴⁹²

Pela análise de Barbaras o sentido da natureza é acessível e significativo apenas para os seres humanos e, por isso, a posição que Toadvine defende, a saber, de privilegiar a

⁴⁸⁸ ABRAM, D. Reciprocity. IN: **Rethinking Nature**: Essays in Environmental Philosophy. Edited by Bruce V. Foltz and Robert Frodeman, Bloomington: Indiana University Press, 2004, p. 66.

⁴⁸⁹ BARBARAS, *op. cit.*, 2002, p. 20-25.

⁴⁹⁰ TOADVINE, T. **Merleau-Ponty's Philosophy of Nature**. Evanston: Northwestern University Press, 2009, p. 92.

⁴⁹¹ BARBARAS, *op. cit.*, 2002, p. 25.

⁴⁹² Idem, *Ibid.*, p. 22.

experiência vivida⁴⁹³, por exemplo, não resolve o problema, mas antes é uma posição subjetiva que projeta na estrutura perceptiva do corpo o significado de todos os seres e também o sentido da natureza. Para Barbaras a única maneira de resolver este problema seria conceber um corpo orgânico e, em geral, tomar a vida como fundamento da investigação ontológica, não a experiência humana.⁴⁹⁴ A questão atendida por Barbaras é que tanto a perspectiva de um antropomorfismo positivo quanto a de um biomorfismo não resolvem o paradoxo inerente à fenomenologia. Diferente disso, eles escondem o problema real, uma vez que a natureza permanece relativa à percepção e aos movimentos vitais, enquanto que o que deveria ser investigado é a generatividade da própria natureza, seu sentido de verdade e não descrevê-la à luz de uma ideia exterior que recairia num idealismo.

Já de acordo com Carbone, se tudo pertence à carne, a carne continua a ser a condição de possibilidade para cada ação, para cada comportamento e atitudes possíveis. Para o comentador é importante lembrar que a proposta de Merleau-Ponty é a de uma revolução ontológica “na nossa percepção do mundo, que pode alterar o nosso ethos ao mudar o nosso sentido do que é e de como experimentamos e interpretamos nossas relações com as coisas.”⁴⁹⁵ De tal maneira, o objetivo real de Merleau-Ponty, a partir de uma descrição do corpo, não é entender o mundo em termos do corpo, como argumenta Barbaras, mas resistir ao antropologismo e descobrir as estruturas do próprio ser. Assim, a ambição merleau-pontyana seria a de que se isso for possível, é provável que consigamos estabelecer uma continuidade ontológica entre a humanidade e outros seres sem recorrer a um animismo, ou seja, a projeção das propriedades subjetivas sobre o mundo natural. Para tanto, a chave para compreender a filosofia de Merleau-Ponty, chave que defendemos, seria desafiar a compreensão tradicional da carne, um entendimento que articula o significado da carne principalmente em termos de um corpo sensível. Como sugere Carbone, uma boa interpretação do pensamento merleau-pontyano, é a de que “nosso corpo acaba por ser carnalmente semelhante ao mundo sensível” em vez de o mundo ser semelhante aos nossos corpos como descoberto na experiência. Então, ao invés de descobrir um animismo na natureza como resultado de uma afiliação com algum tipo de vida sensível, a continuidade humana com o resto da natureza pode ser estabelecida através das suas relações.⁴⁹⁶ Para Carbone devemos nos esforçar para mostrar como a carne é

⁴⁹³ TOADVINE, *op. cit.*, 2009, p. 129.

⁴⁹⁴ BARBARAS, *op. cit.*, 2002, p. 22.

⁴⁹⁵ CARBONE, M. Flesh: Toward the History of a Misunderstanding. IN: **Chiasmi International**, v. 4, 2002, p. 49.

⁴⁹⁶ Idem, *Ibidem*.

um denominador comum entre o corpo humano e outros seres sensíveis. Este dinamismo da carne, no entanto, não nos deve fazer recorrer a um hipozoísmo animista.⁴⁹⁷

Por este caminho, a interpretação de Hass é interessante e nos acrescenta chaves de leitura significativas. Para ele a carne pode ser compreendida em três sentidos: a carne como carnalidade, como reversibilidade e como elemento do ser. No primeiro caso, a carne é tomada como “uma alternativa intencional e estratégica à noção antiga da matéria.”⁴⁹⁸ Nesse sentido, a carne é semelhante à compreensão de Abram quando a concebe como matriz que, em última instância, defenderia que como seres carnis e enquanto carnalidade, existe uma coesão entre os seres. A carne como reversibilidade refere-se à reflexividade da experiência sensível, ou seja, a ideia de que o corpo sensível está sempre dentro de um campo sensível. Já a carne como um elemento do ser privilegia nossa experiência perceptiva. Para Hass, esses três sentidos da carne não formam uma unidade, mas devem ser compreendidos como “gestos expressivos” uma vez que, como não há ser ou coisa que é carne, as propriedades da carne não podem ser redutíveis umas às outras na filosofia de Merleau-Ponty. A carne seria, nesse sentido, entendida mais como uma multiplicidade capaz de se caracterizar e adentrar em novas relações conceituais: é “um conceito complexo que irá honrar em vez de deformar a vida proliferada e excessiva do que ele agora chama de ser selvagem.”⁴⁹⁹

Contudo, se a carne não é uma coisa e não é um ser, pode-se perguntar: qual seria o real significado desta multiplicidade? Para compreender isso consideremos a posição de Dastur que argumenta que a carne é “um novo nome para o ser de cada ser, uma nova determinação da essência comum das coisas.”⁵⁰⁰ A comentadora defende, como Hass, que não pode haver um conceito unitário para a carne, mas pontua que a carne é um “nome para o ser como um todo.”⁵⁰¹ Assim, a carne seria tanto o ser dos seres como o nome do ser como um todo, ela é uma reflexibilidade perceptual, pois é predominantemente um fenômeno perceptual humano. E, enquanto uma experiência humana e perceptiva, “a experiência da carne só pode ocorrer no terreno da fé perceptiva”, onde as coisas são experienciadas “como anexos ou extensões de nós mesmos.”⁵⁰² Entretanto, sendo assim parece ser então o caso de que o próprio ser é determinado por e através da experiência humana, posição que Barbaras concorda.

⁴⁹⁷ BANNON, B. *Flesh and Nature: Understanding Merleau-Ponty's Relational Ontology*. IN: **Research in Phenomenology**, v. 41, 2011, p. 343.

⁴⁹⁸ HASS, L. **Merleau-Ponty's Philosophy**. Bloomington: Indiana University Press, 2008, p. 201-2.

⁴⁹⁹ Idem, *Ibid.*, p. 141.

⁵⁰⁰ DASTUR, F. *World, Flesh, Vision*. Translated by Ted Toadvine. IN: **Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh**. Edited by Fred Evans and Leonard Lawlor. Albany: Suny Press, 2000, p. 33.

⁵⁰¹ Idem, *Ibid.*, p. 37.

⁵⁰² Idem, *Ibid.*, p. 38.

Barbaras reitera a identificação de carne de Dastur com o ser dos seres quando define a carne como verdadeiramente sinônimo de visibilidade, que é o ser de cada ser também.⁵⁰³ Além disso, como Dastur, Barbaras chega a esta conclusão através de uma análise das inadequações do modelo de ação-intencional de Husserl, que credita na interpretação de que a carne permanece como uma experiência inteiramente integrada na percepção humana. Na verdade, Barbaras define explicitamente a carne em termos de um horizonte perceptual. Ele afirma que “falar de carne é conceber a presença como um horizonte em vez do horizonte como o horizonte de uma presença”⁵⁰⁴, o que significa que as visões tradicionais estão equivocadas quando pensam que a percepção ocorre dentro de um campo fixo sobre o qual temos acesso transparente aos seres dentro dele. No artigo “Os três sentidos da carne: uma crítica à ontologia de Merleau-Ponty”, Barbaras explica pormenorizadamente sua compreensão do problema do modo de ser e do modo de pertencer da carne e do mundo. Para ele, a carne tem três sentidos que oscilam entre o ôntico e o ontológico: em carne (o corpo próprio, sentido ôntico); carne (como mundo não intuitivo, sentido ontológico); em sua carne (esfera do desejo, essência da vida). Para o filósofo, a carne, em Merleau-Ponty, é carne do mundo, carne sentida e carne senciente, o que imputa irrelevância ao conceito ontológico de carne. A carne “própria” revelaria a correlação originária entre uma carne transcendental (ôntica) e uma carne ontológica. Barbaras analisa que a sensibilidade, ou em outras palavras, o sentir encarnado, é diferente do mundo, mas está incluído nele e, portanto, é “para” e “no” mundo e não é uma simples distinção entre percepção e movimento. Para ele, é o sentido da carne ôntica, enquanto ser múltiplo e concreto, que desemboca em um sentido ontológico (enquanto essência e natureza particular), ao passo que o corpo é caracterizado pelo sentir, é o sentir que está imerso no corpo que está no mundo. Diante disso o sujeito não é o protagonista na filosofia de Merleau-Ponty, ele não sente a coisa, antes é a coisa que se sente nele. A inversão intencional que ocorre na virada ontológica do último Merleau-Ponty coloca o sentir como um modo de aparecer, ou seja, tributário de uma fenomenalidade. Assim, o corpo é o lugar onde se realiza a identidade entre passividade e atividade, porém não é o lugar da consciência. Para Barbaras, a naturalização da carne, enquanto minha e em relação ao mundo, restaura a filosofia da consciência.⁵⁰⁵

À revelia disso, para Bannon é possível especular que o corpo, como uma chave sensível, fornece um meio específico de organizar as várias experiências sensíveis em um conjunto harmonioso e conceber que compreender o significado específico de um “algo

⁵⁰³ BARBARAS, R. de. *L'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Jérôme Millon, 1991, p. X.

⁵⁰⁴ BARBARAS, *The Being of the Phenomenon*, p. 169 *apud* BANNON, *op. cit.*, 2011, p. 340.

⁵⁰⁵ BARBARAS, *op. cit.*, 2011, p. 77-91.

dimensional” é mais complexo.⁵⁰⁶ De tal forma, conforme diz, descrever a carne como adesão indica que a carne é uma maneira pela qual um corpo se relaciona com outros corpos através do contato imediato com eles. O argumento se baseia na nota de trabalho “Vertical e existência”, escrita por Merleau-Ponty na confecção de *O Visível e o Invisível*, que, para Bannon, mostra que os corpos dentro da percepção são individualizados por meio do desvio (*l'écart*), enquanto divergência, que seria preenchido precisamente pela carne como o lugar do surgimento de uma visão.⁵⁰⁷ Com isso, justamente porque a carne é uma relação aberta, a visão emerge da carne como uma forma específica de abertura para outros seres. Uma vez que todas as relações ocorrem entre corpos singulares, cada relação terá um caráter afetivo ou significativo específico dependendo da constituição dos corpos, de sua história e etc. Por esse motivo, defende Bannon, Toadvine e os comentaristas de sua linha, como Carbone, estão certos em afirmar que há um sentido dentro do mundo, não necessariamente oriundo da visão humana, pois existem horizontes de significância para cada corpo formado por suas próprias relações. Ponto que concordamos, pois, a visão, para Merleau-Ponty, é um pensamento sujeito e a isso que chamamos sentido. Entrementes, não existe sensação pura. Uma vez experimentado o todo integrado, o mundo aparece como uma trama de significação que experimentamos. Por esta via, a realidade, ou real, se mostra e se oculta, quem atribui realidade ao mundo somos nós.⁵⁰⁸

Assim, no encontro de um corpo com o lugar que o rodeia haveria uma ação recíproca entre corpos, cada um dos quais passivo e ativo. Bannon identifica um grau de atividade e passividade se relacionando e diz que, por um lado, (1) um corpo articula um campo em que se encontra (atividade); mas somente na medida em que suas capacidades se abrem sobre esse campo (passividade); (2) por outro lado, o corpo é afetado por suas relações com os seres articulados que encontra no campo (passividade); porém, na medida em que também faz parte do campo fenomenal, a constituição do campo é alterada através dessa afeição (atividade).⁵⁰⁹ Tais relações, para nós, seria justamente o que Merleau-Ponty chamou de quiasma.

Em outra nota de trabalho, “Tempo e Quiasma”, Merleau-Ponty, segundo Bannon, identifica a relação quiasmática como forma de reflexividade, como as relações descritas acima, e conclui que isto é a carne. Desse modo, a reflexividade é evidente quando Merleau-Ponty fala da história como carne, a carne do tempo, a carne do idioma, a carne como expressão e etc., que descrevem a carne, e as várias formas de relação que são incorporadas em diferentes fenômenos, como o tempo e a história. Igualmente, falar da “minha carne” se refere tanto ao

⁵⁰⁶ BANNON, *op. cit.*, 2011, p. 343.

⁵⁰⁷ Idem, *Ibid.*, p. 345.

⁵⁰⁸ Idem, *Ibid.*, p. 346.

⁵⁰⁹ Idem, *Ibidem*.

meu corpo, como o meio através do qual a vida é vivida, e são expressas relações estruturais que organizam a vida. Existe, portanto, (1) um relato fenomenológico descritivo da carne como eu a vivo em relação a outras coisas e (2) um relato ontológico de carne em termos denexo de relações que constituem esse corpo como meio. Por isso, a concepção ontológica de carne seria o que possibilita as reivindicações descritivas relativas ao envolvimento e composição: se as relações não fossem quiasmáticas, nada como linguagem, história ou tempo seria possível⁵¹⁰.

Bannon lembra que, definindo explicitamente a natureza como “passagem pura”, em seu curso sobre a natureza, diferente do que sinaliza Barbaras, Merleau-Ponty entende que a natureza não existe como uma coisa ou tipo de coisa, mas ela pode ser identificada com os processos de temporalização e espacialização que ocorrem através das relações mútuas, abertas ao meio, que se obtém entre os seres ao longo das dimensões.⁵¹¹ De tal maneira, como seres de campo as coisas estão em contínua interação com esses outros seres que estão ao redor e tal interação forma “um campo de campos, com um estilo e uma típica” que produz “significados não linguísticos” e, por esta abertura, as coisas seriam os nós de troca articulados dentro de um lugar, dentro de um campo de campos.⁵¹² Por isso, se o corpo é feito da mesma carne que o mundo, como afirma Merleau-Ponty, participa dos mesmos tipos de relações, e o mundo, por sua vez, é o produto dessas relações. Nesse sentido, a carne do mundo é a *Gestalt* formada pelo contato entre seres de campo. Como *Gestalt*, a carne do mundo reflete a distribuição dos seres dentro de seu campo, mas não é redutível à soma de suas partes. Essa carne existe na medida em que os corpos estão abertos à afetividade e, portanto, organizam um campo espacial e temporal sobre si mesmos.⁵¹³

A carne, nesse sentido, não é uma substância, como indagamos acima, a partir da qual os seres são compostos, pois o espaço, o tempo e o movimento são processos relacionais próprios.⁵¹⁴ Igualmente não se trata de uma perspectiva animista, embora a composição da carne, sua multiplicidade, seja oriunda destes aspectos. Como a carne não é uma substância animada, ela não pode servir de base para atribuir uma forma de subjetividade aos seres inanimados. Para Bannon, contrário a isso, existe uma infinidade de corpos que simplesmente são suas relações com a carne e, por meio de suas relações, constituem um sistema maior de relações. Ele defende que, dessa maneira, a continuidade ontológica humana

⁵¹⁰ Idem, *Ibid.*, p. 346-7.

⁵¹¹ Idem, *Ibid.*, p. 348.

⁵¹² Idem, *Ibid.*, p. 349.

⁵¹³ Idem, *Ibidem*.

⁵¹⁴ Idem, *Ibid.*, p. 350.

com o resto da natureza é preservada, uma vez que todos os corpos compartilham uma natureza comum, ou seja, são suas relações de carne, ponto que concordamos.

Contudo, a especificidade de vários modos de ser no mundo também é preservada na medida em que diferentes corpos estão abertos à diferentes dimensões afetivas, e que são suscetíveis à diferentes afecções. Diante disso, os corpos são capazes de comportamentos diferentes, alguns dos quais são “inteligentes” ou sensíveis, outros não. Bannon atenta que descartar as diferenças entre os seres é, em muitos aspectos, tão destrutivo quanto ignorar suas continuidades⁵¹⁵.

A natureza para Merleau-Ponty, portanto, também deve ser compreendida como carne e não como resultado de leis físicas. Antes de ser uma realidade física, é um processo composto por vários campos de campos. Segundo Bannon, a natureza é o maior campo de carne que fornece o contexto espaço-temporal de nossa existência e em que participamos ativamente. A natureza é um “campo de carne”, pois não é (1) constitutiva da essência de um ser (isto é, não é a própria carne) e não é (2) uma forma particular, um meio específico de se relacionar com os seres (ou seja, não é, como linguagem ou história). Dessa forma a natureza apareceria como o “não instituído”, quer dizer, um campo de presença independente da percepção humana, pois não dependeria das várias instituições através das quais os seres humanos se relacionam com seus mundos; e, por isso, ela é autoprodução de sentido, pois resulta das interações entre os vários constituintes do campo, sendo o sentido que habita a natureza. Entrementes, sua liberação de sentido não é constituinte⁵¹⁶.

Compreender o ser enquanto dimensão é, portanto, indicar que o ser é tanto a capacidade de ser direcionado para outros campos (conscientemente ou não) de maneiras significativas, como concebê-lo enquanto uma “estrutura interna comum” que mantém a abertura de uma dimensão como uma dimensão. Por isso, para Bannon, Merleau-Ponty compreende o “ser” como estar aberto à interação de outros campos ao longo de dimensões afetivas específicas. Assim, existe uma relação direta entre o ser dos seres e o ser como tal: na medida em que as relações da carne compreendem a relação sensível dos objetos dentro dessas dimensões. Porém, a permanência é distinta na medida em que ele nomeia uma potência (isto é, para ser aberto à interação) em geral, que só existe como real nas relações particulares que a geram. Sendo assim, mantém uma relação com o ser de seres sem ser

⁵¹⁵ Idem, *Ibid.*, p. 353.

⁵¹⁶ Idem, *Ibid.*, p. 351.

reificado em um substrato de seres (por exemplo, sendo como substância ou matéria) ou um ser em si (por exemplo, sendo como natureza)⁵¹⁷.

Frente a estes pareceres apresentados surgem algumas indicações a respeito da carne. Grosso modo, e de acordo com Bannon, parece que a proposta de abandonar a interpretação corriqueira da carne, como um fenômeno perceptivo na experiência senciente, em favor de uma teoria geral de afeto, formulada em termos de relações constitutivas internas, resolveria as dificuldades debatidas. A grande questão é escapar de uma indicação teórica sobre a natureza da natureza, que sujeita o mundo a uma constituição perceptiva e conceitual humana, enquadrando e estruturando nossas intuições da natureza.

O perigo desta situação epistemológica consiste em fazer um erro de categoria em que a constituição de um corpo dentro do campo perceptual humano é confundida com uma característica do mundo em geral. Assim, se a carne é uma relação perceptual estabelecida através do auto-afeto, tomar carne como a estrutura ou substância da realidade é projetar a estrutura reflexiva da percepção humana sobre todo ser. Por outro lado, de acordo com a transformação proposta do conceito, a percepção é apenas uma manifestação de uma forma geral de relação, e a carne não requer sentimento nem reduz todos os seres à sua aparência para um observador sensível. Os seres se engajam nas relações de espacialização e temporalização, independentemente da presença humana (ou de qualquer ser sensível). Ao discutir o conhecimento humano do mundo natural, ainda devemos estar sempre vigilantes contra nossas tendências antropomórficas, mas não há nada inerentemente antropomórfico quanto à afirmação ontológica de que um ser é o nexo de relações que o afetam através das dimensões de seu corpo.⁵¹⁸

Estando as ações humanas instaladas dentro do campo da natureza e, portanto, ações naturais, essas ações são pelo menos parcialmente constitutivas do que é a natureza. Se fosse de tal modo não existiria como prejudicar a natureza, já que até mesmo as intervenções humanas destrutivas dentro dela estão apenas iniciando um novo conjunto de relações e não eliminando o campo da própria natureza. Para Bannon, o que aconteceria é que a natureza, neste sentido, se torna humanizada, mas não há um telos, um “fim da natureza.”⁵¹⁹ Conforme o comentador: como um campo de campos, um lugar possui certas qualidades dependendo das relações que se obtêm dentro dele. O desenfreio de tal lugar pode ser definido em termos de capacidade do lugar para sustentar e proliferar uma variedade de temporalidades formadas através da presença de diversos tipos de espécies. Por isso, a dimensão selvagem do ser, o ser bruto ou selvagem de que fala Merleau-Ponty, não impediria a presença humana no mundo, desde que a habitação humana promova condições sob as quais outras formas de vida possam florescer e evoluir dentro

⁵¹⁷ Idem, *Ibidem*.

⁵¹⁸ Idem, *Ibid.*, p. 352.

⁵¹⁹ Idem, *Ibid.*, p. 353.

de sua própria escala temporal. A consequência disso é que não seríamos mais forçados ao dilema dualista de escolher entre os ideais aparentemente incompatíveis, de remover todos os vestígios da humanidade de um lugar, ou de aceitar práticas gerenciais humanas para preservar a região selvagem intocada.⁵²⁰ Tal perspectiva contribui para uma ontologia não antropomórfica.

Parece-nos que tomar o sensível como universal é, para Merleau-Ponty, conceber o sensível como matriz da expressão, já que a tentativa explicitada por ele foi expressar justamente o caráter sensível partilhado pelo mundo e pelo corpo percipiente. A busca era por uma sensibilidade geral, ou generalidade sensível, e não por uma substancialização. Uma sensibilidade manifestada em diferentes situações sem perder sua unidade.

Diferente da *Fenomenologia da percepção*, que definia o ser como o que aparece ao sujeito dotado de capacidades perceptivas, o corpo é uma coisa sensível entre outras coisas. A perspectiva ontológica merleau-pontyana é guiada pela busca do ser anterior à correlação subjetiva através da experiência enquanto carnalidade do mundo, pois a carne é um emblema geral que expressa a reflexão.

De tal modo, não se trata de perpetuar a explicação causal do nível em terceira pessoa e que causaria prejuízo à explicação, ou a busca pelo sentido, em primeira pessoa. Tal busca não concebe o âmbito do vivido por um ponto de vista exterior à própria vida, mas pelo esforço da vida em si mesma, pelo mundo da vida, por um esforço próprio vivido. A filosofia da carne de Merleau-Ponty está situada no campo da interrogação e não da produção de Sistema. O mundo para Merleau-Ponty é uma trama de significação que experimentamos e nesta trama o real se mostra e se oculta. Como nos aponta Silva, a “teoria da carne” faz com que a reflexão deixe de ser “um órgão de contemplação puro para transfigurar-se como experiência corporal, mimetizando-se, portanto, em meio ao próprio evento da metamorfose da Carne.”⁵²¹ Assim, o olhar também é carne, ele restitui outra significação para a reflexão que não é mais espiritualidade ou olhar puro, é, à revelia, sensibilidade selvagem, acontecimento senciente, mistério.⁵²² Esse movimento faz do fazer fenomenológico merleau-pontyano um método de elucidação “intencional” cujo propósito último é a revelação do aparecer enquanto doação e não a elucidação dos processos pelos quais isso foi possível. Se existe uma essência da vida enquanto carne do mundo, parece ser de autoadoção revelada pela experiência vivida por um sujeito, em sentido amplo, envolvendo o homem, as coisas, os animais, que é sujeito da sua própria vida por um ponto de vista próprio e não do exterior.

⁵²⁰ Idem, *Ibidem*.

⁵²¹ SILVA, *op. cit.*, 2009, p. 303.

⁵²² Idem, *Ibid.*, p. 304.

Resta-nos entender mais profundamente a operação da sciência e sua relação com a fenomenologia enquanto ontologia para que de fato não exista sobrevoos e o mundo das relações – tanto do *ethos*, como da práxis – seja preservado.

3.5. O sentido do sensível: *quiasma*

Pelo que expusemos, inferimos que o propósito da confecção da “filosofia da carne” merleau-pontyana foi revelar o *sentido* último da sexta meditação de Descartes, quer dizer, do momento do corpo vivo e misturado com a alma, na tentativa de livrar a condição existencial do ser de seu fundamento abstrato, da sua incomunicabilidade e da obscuridade construída pelas ontologias, principalmente modernas. Para tanto, a chave última para o entendimento desta filosofia que constrói o que chamamos de “última ontologia”, para nós, encontra-se na ideia do quiasma entre corpos fundamentalmente perceptivos, ou seja, em experiência que, por sua vez, é a condição última da existência concreta. Como nos explica Silva, “trata-se de pensar o quiasma em lugar do Para Outro: isso quer dizer que não há apenas rivalidade eu-outrem, mas co-funcionamento. Funcionamos como um único corpo (...). Assim, o quiasma não é somente troca eu-outro (...), mas também troca de mim e do mundo (VI, 268).”⁵²³ Segundo o comentador, esta comunhão promovida pelo quiasma “não se limita a uma ocorrência corporal sinérgica, cuja doação de sentido (*Sinngebung*) decorra de uma consciência constituinte”⁵²⁴, pois “eu” e “outrem” situam-se “numa mesma espacialidade de experiência, a saber, a carnalidade do mundo”, o que faz com que a questão não seja mais voltar-se a uma reflexão da carnalidade, mas uma carnalidade da reflexão – nas palavras de Merleau-Ponty, deslizar “do ‘subjeto’ para o Ser.”⁵²⁵ No entanto, o que de fato significa e o alcance desta experiência de recuo arqueológico em direção ao ser bruto para a última ontologia de Merleau-Ponty é o que precisamos explicitar para que seja possível compreender o *sentido* do sensível na fenomenologia em questão e o quanto tal sentido é capaz de legitimar o projeto apresentado.

Sabemos que, para Merleau-Ponty, toda experiência é uma experiência de “coesão”⁵²⁶ resultante de uma fé primordial, muito antes de ser um dado da reflexão pura como nas teorias tradicionais acerca da sensação. Para nosso filósofo, tudo que constituímos no mundo resulta de nosso cordão umbilical com o ser bruto, uma comunhão que, por sua vez, é sensível, irrefletida e

⁵²³ Idem, *Ibid.*, p. 246, citando *O Visível e o Invisível*.

⁵²⁴ Idem, *Ibid.*, p. 246.

⁵²⁵ Idem, *Ibidem*.

⁵²⁶ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1971, p. 89.

carnal.⁵²⁷ Por isso a proposta de Merleau-Ponty é percorrer o caminho que de fato conduziria o ser objetivo à *Lebenswelt*, pois, chegando à subjetividade encarnada do corpo, a referência à *Lebenswelt* permanece, e encontra algo que não é “psíquico”, no sentido psicológico. Assim, “não se trata de reduzir toda a experiência à sua parte ‘vívida’”, pois a “intersubjetividade está muito além do ‘vivido’.”⁵²⁸ Neste sentido, o sensível abarca tanto as camadas visíveis e invisíveis de nossa experiência, e a percepção não é tomada em modelo clássico, antes, ela atua como um arquétipo de investigação. Isto porque, Merleau-Ponty explica, nosso universo habitual apenas revela indiretamente algo sobre aquilo que vivemos. Tudo o que se sabe de mais objetivo é apenas um meio para a descoberta da vida, e não pode ainda ser, de fato, tomado como algo adquirido no mundo vivido. Para Merleau-Ponty, “não é porque no mundo ‘objetivo’ tal ou tal fenômeno não possui índice visível, que devemos renunciar a fazê-lo figurar no mundo vivido.”⁵²⁹ Novamente, a tarefa deve ser fazer a herança do mundo habitual figurar no presente. Merleau-Ponty escreve:

(...) não nos permitimos introduzir na nossa descrição os conceitos oriundos da reflexão, seja ela psicológica ou transcendental: esses conceitos não são, o mais das vezes, senão correlativos ou contrapartidas do mundo *objetivo*. Devemos renunciar, para começar, a noções tais como “atos de consciência”, “estados de consciência”, “matéria”, “forma”, e mesmo “imagem” e “percepção”. Excluimos o termo percepção em toda a extensão em que já subentende um recorte do vivido em atos descontínuos ou uma referência a “coisas” cujo estatuto não se precisou, ou somente uma oposição entre o visível e o invisível. Não que essas distinções sejam definitivamente desprovidas de sentido, mas porque, se as admitíssemos logo de entrada, cairíamos nos impasses de onde temos de sair (...).⁵³⁰

Diante disso, é a fé *perceptiva*, negligenciada pelos sistemas abstratos, que sustentam o saber, que garante tanto nosso vínculo com o vivido como a não supressão do que pode revelar algo sobre ele, já que, para Merleau-Ponty, não sabemos ainda nem o que é “ver ou pensar, se essa distinção é válida e em que sentido.”⁵³¹ Por isso, a “fé perceptiva” é uma experiência-matriz⁵³², um tipo de garantia de que as relações que possam vir a existir serão submetidas a interrogação da experiência bruta ou selvagem e não escamoteadas como na filosofia e ciência clássica. A percepção, portanto, não emerge na filosofia da carne como carregada de uma função sensorial como no modelo expresso pelas ontologias tradicionais modernas, “mas como arquétipo do encontro originário, imitado e renovado no encontro do passado, do imaginário, da ideia”⁵³³,

⁵²⁷ Idem, *Ibid.*, p. 155.

⁵²⁸ SILVA, *op. cit.*, 2009, p. 251.

⁵²⁹ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1971, p. 154.

⁵³⁰ Idem, *Ibid.*, p. 155.

⁵³¹ Idem, *Ibidem*.

⁵³² Idem, *Ibidem*.

⁵³³ Idem, *Ibidem*.

pois a forma de questionar, argumenta Merleau-Ponty, “prescreve certo tipo de resposta, e fixá-la desde agora seria decidir da solução.”⁵³⁴ A generalidade radical do sensível, portanto, apresenta um novo gênero de inteligibilidade que “rearticula a questão intersubjetiva enquanto um enigma da própria carnalidade”: apenas há transitivismo por que há generalidade.⁵³⁵ Por este motivo é que o campo de presença, agora compreendido enquanto campo sensível, deve ser aceito como um campo de doação de sentido e como presença carnal. A carnalidade garante também a presença, não de espíritos ou de formas psíquicas, mas de outros seres de “carne e osso” alocados primordialmente, quer dizer, como expressão. Logo, a experiência da visão não se reduz mais à experiência de nadificar, já que o ser é transcendente e abismo. Explica Merleau-Ponty: “entre o que vejo e eu que vejo, a relação não é de contradição, imediata ou frontal, as coisas chamam meu olhar, meu olhar acaricia as coisas, sente seus contornos e seus relevos, entre ele e elas vislumbramos uma cumplicidade.”⁵³⁶ Assim:

O que, desde já, está em jogo, é a explicitação de nossa unidade viva com o mundo enquanto experiência de abertura: “é pela abertura que poderemos compreender o ser e o nada, não é pelo ser e pelo nada que compreenderemos a abertura”. Daí a necessidade de superar, além da análise intencional, também à analítica sartreana que reprime a carnalidade do mundo e de outrem, sem escavar essa abertura fundamental enquanto coesão de nossa vida como sua definição mais plena. Trata-se, portanto, de compreender que “eu” e “outrem” exprimem momentos de uma mesma sintaxe, de uma mesma lógica subentendida: a do Sensível como Carne.⁵³⁷

Como o exposto por Silva, inferimos que a experiência de *abertura* alarga, portanto, o próprio sentido do ser que, imerso numa generalidade sensível, é histórico, cultural, natural e não restituição do pensamento. Por esta via, a transcendência não é abstração oriunda de categorias dicotômicas idealistas, que escamoteiam a encarnação. Como Merleau-Ponty escreve em nota inédita:

É preciso seguir unicamente uma ordem que está indicada pelo próprio sentido de nossa experiência. Se a natureza é positividade e o homem negação, e se é preciso dizer, ao menos numa primeira aproximação, que o ser é e que o nada não é ou que o nada tem necessidade de ser para vir ao mundo, então há mais razões de ir do ser ao nada que de ir do nada ao ser. A perspectiva da filosofia não pode ser exclusivamente centrífuga, nem a definição de ser reduzida aquela do ser objeto. O homem se aparece como desperto, não podemos falar dele como se ele não estivesse nascido e como se ele não dormisse.⁵³⁸

⁵³⁴ Idem, *Ibidem*.

⁵³⁵ SILVA, *op. cit.*, 2009, p. 252.

⁵³⁶ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1971, p. 80.

⁵³⁷ SILVA, *op. cit.*, 2009, p. 266.

⁵³⁸ Idem, *Ibid.*, p. 267.

O sentido do sensível nessa última ontologia é o de uma radicalização do entrelaçamento horizontal entre nós e o mundo, que recria a relação de alteridade e altera o sentido concreto das coisas. Aquém de qualquer abstração, a carne sensível é transcendente e ambígua, quer dizer, outrem nada mais é “do que a própria extensão desse vínculo carnal: ele é, originariamente, outra ‘carne’. (...). É preciso assim que eu admita, aqui, que não vivo somente meu próprio pensamento, mas que, no exercício da fala, me torno aquele que eu escuto.”⁵³⁹ Com isso, a linguagem, por exemplo, expressa esse logos sensível que, através da coesão carnal, descobre com o corpo uma maneira de significar, quer dizer, existe uma práxis da linguagem que garante a encarnação.⁵⁴⁰ Todavia, o enigma da intersubjetividade se mantém, e cabe compreender o paradoxo da relação entre eu e outrem e o eu consigo mesmo. Merleau-Ponty escreve:

Conforme dissemos, jamais se compreenderá que um outro apareça diante de nós; o que está diante de nós é objeto. É preciso compreender claramente que o problema não é esse. O problema é compreender como me desdubro, como me descentro. A experiência do outro é sempre a de uma réplica de mim, de uma réplica minha. A solução deve ser buscada no campo dessa estranha filiação que faz do outro, para sempre, meu segundo, mesmo quando o prefiro a mim e sacrifico-me a ele. É no mais íntimo de mim que se produz a estranha articulação com o outro; o mistério de um outro não é senão o mistério de mim mesmo.⁵⁴¹

Merleau-Ponty explica esta relação de generalidade do sensível argumentando que quando “adere a meu corpo como a túnica de Nesso, o mundo não existe apenas para mim, mas para tudo o que, nele, acena para ele. Há uma universalidade do sentir – e é sobre ela que repousa nossa identificação, a generalização de meu corpo, a percepção do outro.”⁵⁴² Há, portanto, uma práxis também na reflexão: “a interioridade que busca o filósofo também é a intersubjetividade”, enquanto enigmas gestados numa só “coesão nativa”, numa só “Carne”.⁵⁴³ Então, o conhecimento do outro ilumina o conhecimento de si, pois o “outro” reflete o próprio espelho do problema do eu, por isso, enquanto eu autômato, o eu da ciência e do *cogito* produtivista, “outrem” não existe como fenômeno, mas como uma dificuldade. Sendo assim, as condições habituais de possibilidade da própria realidade são abstratas, pois ora se extrai a consciência dos objetos por critérios objetivos, ora se reduz a *res cogitans* a uma egologia absoluta, ignorando, no circuito dos fenômenos, toda coexistência de fato e de direito. Igualmente, tanto a filosofia como a ciência instituem, correlativamente, a impossibilidade de

⁵³⁹ Idem, *Ibid.*, p. 270.

⁵⁴⁰ Idem, *Ibid.*, p. 292.

⁵⁴¹ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2002a, p. 188.

⁵⁴² Idem, *Ibid.*, p. 190.

⁵⁴³ SILVA, *op. cit.*, 2009, p. 298.

um saber intersubjetivo. Conforme mostra Merleau-Ponty, é essa “depreciação da percepção do outro” que reside na exigência de princípio do “*cogito* clássico”, o qual “me ensina que o Eu só é acessível a si mesmo e que sou evidentemente o único a tê-lo, pelo menos nesse sentido último.” Se os estados subjetivos constituem um patrimônio absoluto da “psique”, ocultando-se fenomenicamente, inexistente o “outro”: este se define apenas como uma mera aparência, um espectro, uma figura fantasmagórica, um escândalo a mais para a Razão.⁵⁴⁴ A respeito desta questão Silva nos explica a “dialética do outro” imbricada na filosofia da carne merleau-pontyana, ou melhor, do que se trata a dialética em questão para Merleau-Ponty:

(...) a dialética se desloca para o interior de outra experiência, providente em nos instalar num mundo do qual não temos a chave; ela torna-se um “pensamento que não constitui o todo, mas encontra-se situado nele”, instaurando uma “coesão global, primordial de um campo de experiência, onde cada elemento abre para os outros”. A dialética é o que permite a história tornar-se visível, “em segunda potência”, não podendo “prever”, de maneira total, o curso dos acontecimentos, já que a ação escolhe entre várias possibilidades. Ela circunscreve uma abertura, jamais se realizando, ora numa síntese do Saber Absoluto, ora num Estado Revolucionário qualquer. Tudo isso por que a dialética se inflama na “emergência do acontecimento”, numa “série de desvios”, constituindo a “residência comum deles”, sendo, portanto, indeterminada e inacabada. Não se trata, aqui, de uma “dialética binária”, mas de uma “filosofia da ambiguidade ou da percepção enquanto terceira concepção da dialética”.⁵⁴⁵

O comentador explica, de acordo com o próprio Merleau-Ponty, que não há telos, à medida que esse tipo de experiência revela que a produção do *cogito* são esquemas oriundos “do intercâmbio entre o em si e o para si: quer dizer, a dialética ‘hesita em dizer seu próprio nome’”. Ela se enlaça no horizonte de um ‘Ser que não é positividade simples, Em-si, e que não é o Ser-posto de um pensamento, mas manifestação de Si, desvendamento, o fazer-ser’.”⁵⁴⁶ Com isso, eis “a razão pela qual a ‘vida pessoal, a expressão, o conhecimento e a história avançam obliquamente, e não em linha reta para os fins ou para os conceitos’.”⁵⁴⁷ Por esta via, a teoria da intersubjetividade, em sentido merleau-pontyano, busca partir de uma ontologia que supere o humanismo restritivo e seletivo presente na modernidade.

A este propósito, Merleau-Ponty não deixa de observar, o quanto a cultura moderna cartesiana abstêm-se de uma atenção maior ao “animal”, à “criança”, ao “primitivo” e ao “louco”, postos, sempre, “à margem da verdade”. Por consequência, em oposição ao “homem”, ao “adulto”, ao “civilizado” e ao “sadio” (normal), “aqueles só podem ter o valor de curiosidades psicológicas,

⁵⁴⁴ Idem, Ibid., p. 204.

⁵⁴⁵ Idem, Ibid., p. 212.

⁵⁴⁶ Idem, Ibidem.

⁵⁴⁷ Idem, Ibid., p. 213.

às quais se atribui, com condescendência, um lugar num canto qualquer da psicologia e da sociologia racionais e normais”.⁵⁴⁸

Este polimorfismo da carne, portanto, é o domínio da promiscuidade em que se inscrevem todos os outros seres, o que Merleau-Ponty chama de “sensível pivô e dimensional” e que expressa a coesão da carne em que se relacionam as dimensões da natureza e da cultura. Isto porque, de acordo com Merleau-Ponty, fato e essência não se distinguem mais, não porque, misturados na experiência, sejam inacessíveis e subsistam como ideias limites para além dela, porquanto o ser, não estando mais diante de mim como objeto, mas me envolvendo, atravessando-se, fatos e indivíduos espaço-temporais estão “montados nos eixos, nos pivôs, nas dimensões, na generalidade do meu corpo, e as ideias estão, portanto, já incrustadas nas suas juntas.”⁵⁴⁹ Desse alargamento de sentido outrem não é mais da ordem do abstrato. Ele é presença enquanto experiência concreta expressa no meio selvagem de coexistência que, pela dialética exposta, imprime fenomenologicamente uma nova racionalidade, que não ignora e nem sacrifica o entrelaçamento do mundo com o espírito e do espírito com o mundo. Se outrem existe para mim, esta experiência fenomênica existencial expressa diferentes momentos desta relação, que abarcam tanto a solidão como a comunicação. Diferente do paradigma solipsista, existe um elo carnal entre eu e outrem que liga ipseidade e situação em um mundo comum, coabitado por outrem, que expressa um ser de abertura, e não uma consciência pura, e a natureza como carne universal, e não *partes extrapartes* e, dessa forma, a distinção emerge como uma recíproca limitação simultânea. Merleau-Ponty escreve em “O Filósofo e sua sombra”:

A “camada” ou a “esfera” dita solipsista não tem ego nem ipse. A solidão da qual emergimos para a vida intersubjetiva não é a da mônada. É apenas a bruma de uma vida anônima que nos separa do ser, e a barreira entre nós e o outro é impalpável. Se corte há, não é entre mim e o outro, é entre uma generalidade primordial em que estamos confundidos e o sistema preciso eu-os outros. O que “precede” a vida intersubjetiva não pode ser distinguido numericamente dela, uma vez que, precisamente, não há nesse nível nem individuação nem distinção numérica. A constituição do outro não vem depois da do corpo, o outro e meu corpo nascem juntos do êxtase original. A corporalidade a qual pertence a coisa primordial é antes corporalidade em geral; como o egocentrismo da criança, a “camada solipsista” é da mesma forma transitivismo e confusão do eu e do outro.⁵⁵⁰

Sendo assim, o quiasma com o outro não traduz uma relação de síntese. Ao contrário, é um tipo de irradiação do ser, uma imbricação, pois a carne, em regime de promiscuidade, é um elemento de conjunção que expressa uma estrutura universal. O mundo do ser sensível, portanto,

⁵⁴⁸ Idem, *Ibidem*.

⁵⁴⁹ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1971, p. 113-4.

⁵⁵⁰ Idem, *op. cit.*, 1991, p. 192-3.

é um *campo* aberto, sem relação causal exterior. Por isso, a reabilitação ontológica do sensível transforma o sentido sensível de ser no mundo que requer uma nova lógica de inteligibilidade, cuja interrogação parte da admissão do quiasma, que é de início toda intenção significada de uma única estrutura: a carnal. Com isso, a reflexão enfim também legitima o sentido reivindicado desde a formulação da *Fenomenologia da percepção*, a saber, seu sentido “radical”, que desloca do centro da filosofia a subjetividade transcendental autônoma situada em todas as partes e em parte alguma. Pela consumação do projeto na última ontologia e pela nova estrutura existencial revelada pela carne sensível, a reflexão é reflexão-sobre-um- irrefletido diferente do modelo teísta, antropológico e humanista, pois, para além do aspecto produtivista resultante das oposições sujeito/objeto e eu/outrem, ela ocupa primordialmente uma dimensão de interrogação em que o pensamento é imbricação à luz da reversibilidade passiva-ativa do mundo de nossa vida.

Considerações Finais

Ao longo dos três capítulos deste trabalho procuramos mostrar uma leitura da concepção fenomenológica e filosófica presente na obra merleau-pontyana. Dividimos nossa leitura entre os primeiros escritos – *Estrutura do Comportamento* (1942), *Fenomenologia da percepção* (1945) e alguns ensaios intermediários –, ensaios contidos em *Signes* e notas de cursos ministrados no Collège de France e na Escola Normal Superior, e escritos póstumos e inacabados – *A Prosa do Mundo* e *O Visível e o Invisível seguido de notas*. A intenção foi destacar as mudanças de compreensão acerca das ideias de sensível e natureza, visando elucidar o estatuto e as consequências da filosofia da carne, que denominamos última ontologia.

Partimos do pressuposto de que a filosofia elaborada por Merleau-Ponty em seu “primeiro período” inaugurou um sentido filosoficamente original, embora tenha sido construída calcada em uma “má ambiguidade”, expressa por um “sentido” ontológico oscilante devido ao processo de “encarnação” defendido, cuja forma retomava o sentido positivo da “mistura” cartesiana entre interior e exterior. Concebido ora sob a primazia do “para si”, ora do “para outrem”, a situação do “ser no mundo” tornou-se, neste momento da obra merleau-pontyana, “ser percebido”, conciliando a dualidade clássica corpo-espírito, corpo-natureza ou corpo-consciência, consciência-natureza. Entretanto, pudemos perceber que, desde seu início, o projeto ontológico de Merleau-Ponty expressava o caráter sensível partilhado tanto pelo mundo quanto pelo corpo percipiente na busca pelo *Ser* anterior à correlação subjetiva e a um novo sentido de natureza, aquém da predicação clássica naturante/naturado e das clássicas dualidades antropológicas.

A partir do texto “O filósofo e sua sombra”, presente em *Signes*, que inventariava a filosofia husserliana, explicitamos a tarefa última da fenomenologia para Merleau-Ponty: compreender a relação com a não-fenomenologia, com o que resiste à fenomenologia e não pode permanecer fora dela. Diante disso, mostramos que se considerarmos a argumentação merleau-pontyana à luz da última ontologia é possível perceber, nesse texto, o elogio à ambiguidade resultante da elaboração da fenomenologia pela via da filosofia da consciência e dos paradoxos extraídos dela em prol de uma revelação do “Ser”, de um processo de deiscência e não de sua ocultação. Passam a ser destacadas as ideias de desvio (*écart*), reversibilidade e sensível no sentido não mais da “mistura” ou de coexistência vital e espiritual, mas como articulação entre dimensões visíveis e invisíveis do ser, abarcadas, por exemplo, tanto pela consciência, pelo corpo, como pela cultura, historicidade e temporalidade.

Nisso se quis enfatizar a necessidade de mostrar como a idealização física e a materialidade extraída de uma concepção absoluta, enaltecida pela ciência e pela tradição filosófica, abandona a fé perceptiva e a *abertura* e, diante disso, o empenho filosófico não deve ser mais o de suprimir as contradições que emergem, ou dissipar as obscuridades presentes. Ao contrário, trata-se de enfrentar tais contradições e obscuridades em conformidade com o que são. Isto porque, para Merleau-Ponty, a fenomenologia enquanto filosofia é um discurso sobre o mundo cujo propósito é capaz de lidar com os paradoxos e ambiguidades da existência. Em outras palavras, Merleau-Ponty acredita que a perspectiva fenomenológica, estimulada por uma reflexão “radical”, é, por excelência, a filosofia capaz de lidar com o cerne do problema das ontologias tradicionais, a saber, a correlação entre o subjetivo e o que aparece.

Para tanto, a estratégia de Merleau-Ponty, pelo que vimos, foi privilegiar o mundo ao qual estamos ligados pelas relações pré-lógicas, antes de apreender o mundo como a soma de objetos dispostos diante de um sujeito contemplativo. Desse modo, a esfera do percebido, como o próprio tempo e o espaço, não são dados como elementos de representação. A primeira abordagem partindo desta concepção, como apresentamos, Merleau-Ponty chamou de “esquema corporal”, que é uma função da transposição tácita da unidade primordial entre corpo e mundo, que entendia a identidade do corpo como um todo sinérgico, fazendo com que o “movimento” aparecesse como parte de um sistema análogo à sinergia do próprio corpo, visto que o movimento enquanto motricidade é indissolivelmente perceptivo e motor, fator que habitualmente a análise tradicional revelava como uma derivação da consciência teórica em face à prática.

Assim, o que Merleau-Ponty defendeu primeiro como sensação era tributário de uma esfera intencional que manifestava a abertura ao mundo, com a intenção de investigar a unidade anterior à cisão sujeito-objeto que, por sua vez, revelou um vínculo primordial entre o que se compreende por expressão e percepção. A importância disso foi que o mundo tornou-se um conjunto aberto e inesgotável. Ainda que não fosse possível explorá-lo inteiramente, emergiu uma nova chave de interrogação, que qualificava o caráter radical da reflexão que se iniciava – mais adiante evidenciada por meio da historicidade e temporalidade – e que consumava o privilégio das relações como expressão da existência e não mais como “mistura”. Tanto a noção de tempo como, conseqüentemente, a historicidade são tomadas não como um objeto do saber, não como absoluto, mas como dimensão do ser; e, sendo dimensões temporais, são expressões de apenas uma dissolução ou um só ímpeto, que é a própria subjetividade. Isto fez com que o filósofo compreendesse que ser uma consciência é ser uma experiência, quer dizer, é comunicar-se interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros. Logo, ser com eles em lugar de estar ao lado deles, uma vez que o mundo já está constituído, mas também não está

nunca completamente constituído. Frente a este diagnóstico, a primeira tarefa filosófica merleau-pontyana foi reaprender a pensar um modo de ser esquecido pelo homem copernicano, modo que permitiria conceber o parentesco entre os outros, os animais, as coisas e o mundo na sua totalidade, sem regressar à dicotomia do sujeito e do objeto. Com isso, a função da intencionalidade foi enraizar a consciência no mundo, em lugar de separá-la do mundo.

Para Merleau-Ponty, o ato de ver é abertura para o mundo, uma extrema aderência ao sensível; pois o fato de que a subjetividade não se manifesta num lugar, revela, ela mesma, constituindo-se como lugar. Este mistério ontológico, cultivado por Merleau-Ponty do início ao fim de sua obra, entretanto, não evocou um abismo entre sujeito e ser. Antes, evocou um excesso de proximidade, que Merleau-Ponty chamou em sua última ontologia de promiscuidade, resultante da abordagem das *relações* enquanto relações de abertura (protagonizadas pela abordagem das historicidade, temporalidade e cultura) e não mais como mistura.

Nesse âmbito, este trabalho teve como proposta mostrar, especificamente, como a guinada de abordagem das ideias de sensível e natureza refinaram o projeto fenomenológico merleau-pontyano por meio da passagem da concepção da encarnação – que chamamos primeira ontologia/período – para a ideia de ser-mundo ou carne – que compreendemos como última ontologia. A intenção foi evidenciar que, através do elogio de Merleau-Ponty ao mundo prático cartesiano expressado pela mistura entre “corpo e espírito”, no momento da elaboração da tese cartesiana da união da alma com o corpo, inicia-se um projeto ontológico cujo intento era apresentar um discurso sobre o mundo que privilegiasse a experiência concreta e renovasse tanto a tarefa da fenomenologia como a da filosofia por meio da mudança de sentido da abordagem do fenômeno ainda tributário de um sentido abstrato. Por abstrato compreendemos a ideia de um absoluto em excesso que privilegia o ponto de vista exterior, antropológico, em que a consciência excede a experiência vivida e transforma o sentido da existência em coisa ou ideia. Vimos que Merleau-Ponty aborda a existência por meio da aceitação da pregnância de diferentes sentidos em que a experiência, enquanto relações sensíveis, primeiramente entre eu, outrem, as coisas e o mundo, depois enquanto um quiasma, expressado pela imbricação entre historicidade, temporalidade e cultura, extrapolando o sentido privativo da abordagem da “mistura” como coexistência vital e espiritual, instalava um *cogito* produtivista e causava a oscilação entre natureza e corpo próprio, abstrato e concreto, consciência e corpo. Buscamos mostrar, portanto, que esta intenção permanece como projeto até à elaboração dos escritos póstumos, principalmente a obra inacabada *O Visível e o Invisível*, em que efetivamente Merleau-Ponty passa de uma abordagem da “mistura” entre corpo e mundo e corpo e natureza, entre passividade e atividade – que o colocava numa posição oscilante entre idealismo e existencialismo – para a

fundação de uma ontologia calcada na apreciação da situação existencial “radical” do ser no mundo cujo pressuposto equivale a percepção e a reflexão à experiência sensível carnal. Contudo, ao enfatizarmos a ontologia como projeto desde os primeiros escritos, não atenuamos um discurso de ruptura na filosofia merleau-pontyana, pois o sentido de sua filosofia como formulação de um discurso acerca do ser, portanto ontológico, é evidente. Apenas destacamos que o sentido fenomenológico deste projeto se modifica no momento em que as categorias de espírito e corpo – que ilustram a articulação entre abstrato e concreto na primeira ontologia – não são mais tomadas em sentido idealista e como mistura. Ao conceber isso, como vimos na filosofia da carne, um espírito no corpo e um corpo no espírito, a mistura se dilui em prol de uma abordagem em que o abstrato está no concreto e o concreto no abstrato, onde tal índice “no” privilegia o lugar da vida concreta, a experiência perceptiva enquanto existência, e não mais apenas como índice. Ocorre, por esta via, uma ampliação – uma continuidade – acerca do real estatuto da transcendência selvagem, condicionada à abertura, ao campo, ao organismo que, por sua vez, alargam o que era compreendido em sentido estruturalista; a carne na última ontologia, diferente da encarnação, não se reduz às partes e o processo de reflexão carnal enuncia uma compreensão muito mais ampla da linguagem e da verdade, que não se coloca em relação a um absoluto uma vez que não se separa da não verdade, mas abarca o lugar dela.

Nesse contexto, a saber, da passagem da elaboração de uma fenomenologia encarnada da percepção para a filosofia da carne, notamos a diferença entre os dois momentos do pensamento merleau-pontyano através da tomada da percepção como experiência ora do corpo sensível, ora da carne sensível, após a reabilitação ontológica deste conceito. Também observamos a passagem da natureza antes tomada como espaço do *cogito* produtivista, e, por fim, como autoprodução de sentido, quer dizer, como dimensão habitada pela historicidade, pela temporalidade e pela cultura – que são dimensões de abertura – e não por uma essência. Diante disto, entendemos que é possível também compreender a importância da ideia de *situação* na concepção filosófica merleau-pontyana. Tal ideia pressuposta para tecer um discurso sobre o mundo inaugura um sentido contrário do qual partem os sistemas metafísicos clássicos que pretendem elaborar uma ontologia, ao passo que partem da ideia de um absoluto universal. Diferente disso, Merleau-Ponty faz emergir uma imagem enquanto campo que se opõe ao logos da tradição, na imagem expressa pela filosofia da carne, a função da razão, comparada à dimensão sensível, só é falta diante de um absoluto. Na última ontologia é o conceito de abertura da fenomenologia que é radicalizado e confere autenticidade à subjetividade em situação.

Todavia, ainda nos resta responder à querela acerca do problema da carne, tal como aponta Barbaras em sua importante crítica à filosofia da carne de Merleau-Ponty. Para

Barbaras, como expusemos em nosso trabalho, a carne está numa dimensão cosmológica que sofre cisões metafísicas, quer dizer, a carne se realiza numa direção ôntica, transcendental e ontológica ao mesmo tempo. Por esta condição, o corpo merleau-pontyano seria tributário de uma fenomenalidade, isto é, de um sensível em si, uma vez que é este o lugar onde se realiza a identidade entre passividade e atividade. No contrário, o corpo é o negativo e não resolve o problema do *a priori* da correlação, e também não fornece uma análise coerente acerca do sentido do ser do corpo, o que provoca uma oscilação entre o que aparece enquanto corpo próprio e o que é a própria vida.

No entanto, sabemos que para Merleau-Ponty, por meio do que nos dedicamos a evidenciar em nosso texto, a percepção é indissociável da experiência que, por sua vez, traduz a existência. Contra qualquer acusação de idealismo acerca do lugar da existência, nosso filósofo lembra que a experiência não necessariamente refere-se a um ego ou a relações intelectuais com o ser. Ao contrário, ela coloca outra interrogação, que é saber como ela provoca a abertura para aquilo que não somos. Em outros termos, como mesmo *não sendo* percebemos/experenciemos algo/outro. Está prevista na perspectiva filosófica merleau-pontyana um tom provisório pelo qual se compreende as subdivisões usadas, pois talvez o si e o não-si sejam como o avesso e o direito, e a nossa experiência talvez seja a reviravolta que nos instala bem longe de nós, no outro, nas coisas, na própria vida. Dessa maneira, na última ontologia, pela relação quiasmática, o homem natural é o ponto de imbricação (enquanto *Ineinander*) onde se torna outro e mundo, enquanto que o fenômeno da vida é conjuntamente *leben e erleben*, quer dizer, perceber, viver e experienciar se equivalem a existir.

Em sua abordagem acerca da percepção tendo como ponto de partida a vida, Barbaras, porém, preza pela formação de um discurso sobre a questão do Ser e do aparecer à luz da intencionalidade. Embora a intencionalidade não seja tomada de maneira objetiva, Barbaras tem a preocupação de preservar uma dimensão vital da percepção. Dessa forma, para o filósofo, Merleau-Ponty, ao expor a experiência perceptiva do corpo próprio, fornece uma descrição em que o corpo é apreendido como objeto, “o que revela que sua carne é também carne do mundo, isto é, que ele tem acesso ao mundo porque compartilha de seu ser”⁵⁵¹. Nesse sentido, sendo o corpo carne, portanto um elemento comum aos entes, Barbaras questiona como ele, de fato, pode ser “próprio”, um negativo do mundo, e ao mesmo tempo abertura para aquilo que o excede, ou seja, à transcendência.

⁵⁵¹ RAMOS, S. A experiência da falta e o mistério do desejo. IN: *Cadernos Espinosanos*, v. XXVII, 2012, p. 165.

Em suma, se o corpo é no mundo porque é feito de mundo, não se pode explicar como ele se abre ao mundo exterior. Noutras palavras, o corpo, na experiência tátil, visasse a si mesmo e se descobre mundo. Entretanto, isso, ao invés de marcar sua abertura ao que lhe é exterior, sinaliza seu fechamento numa espécie de narcisismo intransponível: o corpo é a um só tempo sujeito e objeto. Por isso, argumenta Barbaras, a reversibilidade carnal, ao mostrar que o tocar tem como contrapartida o ser tocado, retoma a dualidade sujeito/objeto no interior do corpo próprio, mas não garante a correlação sujeito/mundo. Dito de outro modo, o sujeito intramundano é o corpo próprio, mas é feito do mesmo estofado do mundo; não há, portanto, diferença entre os entes mundanos e o sujeito que os faz aparecer. Há, pois, um elemento comum que os permeia, mas isso finalmente não garante a intencionalidade. Daí que a intencionalidade, isto é, o eixo da correlação, se torne inexplicável.⁵⁵²

Por isso, a preocupação de Barbaras é compreender a diferença do sujeito em relação ao mundo, o que, para ele, só é possível substituindo o corpo próprio pela vida, pois ela garante a relação de simultaneidade entre pertencimento e inadequação entre sujeito e mundo, posta pela intencionalidade. O que Barbaras toma como vida, por sua vez, é a abertura originária à transcendência, uma verdade revelada pela intencionalidade, que ele chama de *desejo*⁵⁵³. No entanto, reconhece-se na filosofia de Merleau-Ponty que a relação estabelecida entre sujeito e mundo, em que o mundo não está totalmente presente no interior do sujeito, por conta do conceito de *abertura*, permite-lhe não tecer uma ontologia de sobrevoos à maneira da ciência e da tradição filosófica por ele criticada. Mas, por outro lado, é preciso, de fato, “que o enraizamento do sujeito não signifique sua identidade com o mundo (...) o sujeito é aquele que traz o mundo à visibilidade; ele não é simplesmente um visível entre os visíveis”⁵⁵⁴: seu modo de ser difere dos outros entes.

É importante considerar na resposta a Barbaras que o ponto do qual parte Merleau-Ponty, como enunciamos acima, é o mistério da abertura provocada pela experiência – enquanto atividade perceptiva e condição existencial – para aquilo que não somos, na intenção de não cometer os velhos erros da ontologia clássica e manter a comodidade da atitude científica. Neste sentido, cabe também considerar que, no curso acerca da Passividade, Merleau-Ponty propõe explorar o campo da investigação fenomenológica no que se refere ao percebido, tomando a percepção não apenas como a percepção da coisa, mas como comportamento, quer dizer, não apenas como um campo sensorial, mas como campo ideológico, imaginário, mítico, simbólico, como um ambiente histórico e a percepção como leitura desse ambiente⁵⁵⁵, campo em que atua

⁵⁵² Idem, *Ibid.*, p. 166.

⁵⁵³ BARBARAS, R. de. **Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques**. Paris, Vrin, 2003, p. 23.

⁵⁵⁴ RAMOS, *op. cit.*, 2012, p. 166.

⁵⁵⁵ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2003, p. 175.

mais a expressão enquanto um sentido-devir que habilita a boa ambiguidade, como apresentamos ao longo do nosso trabalho, do que a intencionalidade.

Por esta via, o que acreditamos ser possível e valioso problematizar no projeto merleau-pontyano é sua pretensão crítica ao idealismo através de um projeto ontológico. Por mais que a ontologia merleau-pontyana seja uma ontologia “indireta” ou uma “intraontologia”, e que as relações se mantenham em diferentes sentidos para que não se sobressaia um caráter privativo, existe uma grande ambiguidade na tarefa de abrir mão da abstração por meio da ontologia, em prol da elaboração de um discurso da realidade concreta, pelas experiência e situação, tal como apresentadas. Afinal, como Merleau-Ponty permanece no âmbito do mundo vivido, das coisas mesmas (se é que existem) permanecendo na abstração, isto é, na empreitada da confecção de uma ontologia? Permanecer no plano da ontologia ainda, parece-nos, é permanecer no âmbito privativo. E tal âmbito, abstrato, discursiva sob qual legitimidade? A subjetividade é o momento em que o movimento da consciência se projeta no mundo, portanto, a transcendência é diferente da imanência, que é a preservação do mesmo. Todavia, em que medida então, fora de um projeto ético e de uma relação senciente entre as coisas, o outro e o mundo, tal transcendência engajada no campo filosófico merleau-pontyano é de fato autêntica? Em que medida ela não elabora um absoluto que guarda toda interioridade e toda exterioridade e transforma tudo em outro do mesmo?

Parece-nos que, diferente do ponto especulativo/interrogativo do qual parte Barbaras, cujo intento é oferecer uma fenomenologia da vida fixando a humanidade como a “vida menos alguma coisa”⁵⁵⁶ – pontuando, assim, o caráter privativo da identidade humana –, Merleau-Ponty ocupa-se com a preservação do que ele chama de “abismo” e confere à existência um sentido operante, antes de uma identidade. Como defendemos no início, neste texto, e na introdução desta conclusão, uma das especificidades da filosofia merleau-pontyana é a maneira como ela lê a filosofia de Descartes, como ponto crucial de partida das filosofias da consciência, ou melhor, ponto de partida do estrabismo da filosofia moderna que sustenta as categorias pelas quais a reflexão e a própria fenomenologia operam. Categorias, estas, que preservam o comportamento exclusivamente objetificante da filosofia em relação ao mundo, a natureza, e acerca dos mistérios que circundam o existir. Neste sentido, esta leitura acerca da obra de Descartes está enraizada na intenção filosófica de Merleau-Ponty de não objetificar as experiências do ser. Antes, trata-se de superar a expectativa da verdade como algo absolutamente justificável que culmina na preservação de um véu sob o olhar filosófico e

⁵⁵⁶ BARBARAS, *op. cit.*, 2011, p. 165.

impede a apreciação profunda do abismo, que para além da altura nos mostra a profundidade do campo no qual estamos imersos, revelando a transcendência ambígua da experiência vertical. Transcendência que Merleau-Ponty observa na própria obra de Descartes.

Antes de concluirmos, faremos um último apontamento acerca dessa perspectiva merleau-pontyana a fim de tecermos nosso comentário final acerca da operação de sua filosofia e das ideias de natureza e sensível. Para tanto, consideremos essa passagem de *O olho e o espírito* a respeito do pensamento de ver e a visão em ato cartesiana:

(...) Essa visão de fato e o “há” que ela contém não perturbam no entanto a filosofia de Descartes. Sendo pensamento unido a um corpo, ela não pode por definição, ser verdadeiramente pensamento. Podemos praticá-la, exercê-la e, por assim dizer, existi-la, mas dela nada podemos tirar que mereça ser dito verdadeiro. Se, como a rainha Elizabeth, quisermos à força pensar algo a esse respeito, não há senão que retomar Aristóteles e a Escolástica, conceber o pensamento como corporal, o que não se concebe, mas é a única maneira de formular diante do entendimento a união da alma e do corpo. Em verdade, é absurdo submeter ao entendimento puro a mistura do entendimento e do corpo. Esses pretensos pensamentos são os emblemas do “uso da vida”, as armas eloquentes da união, legítimas com a condição de não serem tomadas por pensamento. São os indícios de uma ordem da existência – do homem existente, do mundo existente – que não nos compete pensar. Essa ordem não marca em nosso mapa do Ser nenhuma terra incógnita, não restringe o alcance de nossos pensamentos, porque está sustentada, como este, por uma Verdade que funda tanto sua obscuridade quanto nossas luzes. É até aqui que devemos prosseguir para encontrar em Descartes algo como uma metafísica da profundidade: pois essa verdade, não assistimos a seu nascimento, o ser de Deus é, para nós, abismo... Tremor prontamente superado: para Descartes é tão inútil sondar esse abismo quanto pensar o espaço da alma e a profundidade do visível. Sobre todos esses assuntos, estamos desqualificados por posição. Tal é o segredo de equilíbrio cartesiano: uma metafísica que nos dá razões decisivas para não mais fazermos metafísica, que valida nossas evidências limitando-as, que abre nosso pensamento sem dilacerá-lo.⁵⁵⁷

Esta passagem é importante tanto quanto a análise merleau-pontyana realizada acerca das meditações cartesianas que trouxemos em nosso primeiro capítulo. Ela explicita a ambiguidade existente entre o eu da primeira e da sexta meditação que enunciava, para Merleau-Ponty, a mistura não mais entre duas coisas, mas como uma relação, uma mistura íntima que deveria ser lida apenas enquanto mistura (*Ineinander*), isto é, não enquanto junção de duas coisas distintas. Diante disso atentamos que esse movimento está posto também na própria filosofia de nosso filósofo e faz do “sujeito” de sua filosofia – bem como confere legitimidade a ela – a expressão do conjunto das próprias referências que sua filosofia traz para tecer seu discurso sobre o mundo. Isto indica que o corpo e a intencionalidade são a

⁵⁵⁷ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2004b, p. 31-2.

referência na confecção de sentido à primeira ontologia e o sensível e a natureza são a referência para a confecção do sentido a que denominamos “última ontologia”.

Inicialmente, o corpo humano ou corpo próprio/intencional é a referência contínua que garante ao sujeito ter consciência do mundo, afinal, a existência corporal estabeleceu o primeiro pacto com o mundo⁵⁵⁸, e isso à medida que o apresentar-se do mundo à percepção constitui a noção de intencionalidade. Tal noção, para além de revelar uma intenção total sobre todas as perspectivas do objeto, também evidencia uma intenção crítica que põe à luz a racionalidade que se ordena como surgimento de um sentido por meio do entrelaçamento de perspectivas distintas. Isto faz com que o homem apareça, nesse primeiro momento, como um nó de relações⁵⁵⁹. Merleau-Ponty escreve na *Fenomenologia da percepção*:

(...) Mas é a definição do corpo humano apropriar-se, em uma série indefinida de atos descontínuos, de núcleos de significações que ultrapassam e transfiguram seus poderes naturais. Esse ato de transcendência encontra-se primeiramente na aquisição de um comportamento, depois na comunicação muda do gesto: é pela mesma potência que o corpo se abre a uma conduta nova e faz com que testemunhos exteriores a compreendam.⁵⁶⁰

Num segundo momento, a referência para a formação do sentido discursivo é a reabilitação do sensível e da natureza que sustentam a fundação da filosofia da carne. O abismo da existência enquanto coisa e da existência enquanto ideia é tomado como uma boa ambiguidade que faz com que o sensível, ontologicamente reabilitado, não seja mais a experiência do ser ou do nada, mas a dimensão de abertura para o visível, o invisível e à promiscuidade do ser. A natureza, por sua vez, restaura um sentido inspirado na concepção romântica da natureza, que está enunciada na leitura que Merleau-Ponty faz sobre a ideia de Schelling, após a passagem da análise epistemológica da natureza para a ontológica, em que: “A Natureza é ao mesmo tempo passiva e ativa, produto e produtividade, mas uma produtividade que tem sempre necessidade de produzir outra coisa (por exemplo, a geração humana, que se renova incessantemente).”⁵⁶¹

Por isso, a concepção filosófica da natureza, segundo Merleau-Ponty, tem um sentido que guarda sua imanência – é o mecanismo que revela a vida (mecanicista) – e, por conseguinte, pode se revelar também enquanto história. E, sendo história, abarca o campo não só da historicidade, igualmente da temporalidade e da cultura, tomado pelo filósofo, como mostramos no decorrer da nossa tese, como expressão da abertura contínua. Assim, a intenção

⁵⁵⁸ Idem, *op. cit.*, 2006a, p. 229.

⁵⁵⁹ CESAR, C. M. **Crise e Liberdade em Merleau-Ponty**. Aparecida: Editora Idéias & Letras, 2011, p. 52-3.

⁵⁶⁰ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006a, p. 262-3.

⁵⁶¹ Idem, *op. cit.*, 2006d, p. 59-60.

de Merleau-Ponty não é assinalar o abismo em sentido negativo, que nos aparta do ser como se houvesse algum tipo de hierarquia entre os seres, mas como um excesso de proximidade calcada na situação e na abertura desde o primeiro passo da encarnação fenomenológica.

Desse modo, a crítica proferida por Barbaras a Merleau-Ponty, de que o projeto ontológico do qual tratamos permaneceria no processo idealista da encarnação, pois a carne do mundo não sente como a carne do corpo, não se sustenta inteiramente, já que, por esta perspectiva circular da obra merleau-pontyana, outros pontos podem também ser considerados. Tal crítica se sustenta apenas pela perspectiva do mistério da condição do sujeito da correlação, que ao mesmo tempo faz parte do mundo e é condição de aparição dele, e, portanto, intramundano e fenomenalizante, como argumenta o pensador francês⁵⁶². Isso porque na concepção barbarasiana é importante que seja possível a diferenciação humana no seio da vida e que seja dada uma resposta para tal condição concreta. No entanto, para Merleau-Ponty, parece-nos, o abismo, para além da perspectiva da má ambiguidade da ontologia da carne, em que a identidade seria tributária de uma diferenciação com o mundo, teria como função última ainda ser veículo do *cogito*. Esta situação evidencia as dimensões de abertura existentes, tratadas aqui pela análise da temporalidade, da cultura e da historicidade que expressam as dimensões da carne. Por esta via, a filosofia merleau-pontyana culmina na radicalização do sentido da natureza e do sentido do sensível, cuja deiscência impele a presença de um sentido ético forte capaz de salvaguardar uma dimensão de concretude ao projeto ontológico construído até então. Este sentido ético forte na filosofia de Merleau-Ponty preserva a premissa ontológica do qual parte desde a encarnação, pois garante a presença da racionalidade, enquanto denuncia a crise da razão, quer dizer, da razão que é apenas capaz de gerar um absoluto que, por sua vez, culmina em sua fragilidade e opera por categorias substancializadas abstratas⁵⁶³.

É evidente, porém, que a intenção filosófica merleau-pontyana é antes ampliar a utilização da fenomenologia para além da elaboração de uma filosofia transcendental ou de uma ciência psicológica. Isto porque, partindo da crítica ao humanismo filosófico, Merleau-Ponty busca mostrar que o acesso à ontologia se dá primordialmente pelo Ser Natural enquanto sensível, fruto da abertura radicalizada, que requer, à reflexão filosófica, não ser entendido como um objeto de contemplação, mas como uma dimensão de nossa sustentação subjetiva. Por esta via é que não

⁵⁶² BARBARAS, *op. cit.*, 2011, p. 163.

⁵⁶³ Com referência: “(...) é preciso que reconheça como legítima a análise dos procedimentos pelos quais o universo das medidas e das operações se constitui a partir do mundo vivido considerando como fonte, eventualmente como fonte universal. Na ausência dessa análise, onde o direito relativo e os limites da objetivação clássica sejam reconhecidos, uma física que conservasse intato o equipamento filosófico da ciência clássica e projetasse na ordem do saber absoluto seus próprios resultados viveria, como se a fé perceptiva de onde este procede, em estado de crise permanente.” (MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 1971, p. 28).

é necessário descrever o *ser* como algo que se realiza no homem à luz da antropologia. Pelo contrário, o enlace entre identidade e relação agora está à luz da articulação entre liberdade (esfera ética) e cosmologia (esfera ontológica), mediada por esta original teoria do Ser.

Nesse âmbito, Merleau-Ponty não parece se ocupar, por exemplo, em conferir ao ser humano um estatuto de exceção à dimensão vital dos seres vivos em geral. O *Ineinander* merleau-pontyano significa, sobretudo, habitar uma perspectiva alternativa do ato humano, fornecendo ao exercício subjetivo mais um dado sensível, ainda que parcial, enriquecendo o *eidós* com as descrições e os modos possíveis da experiência transcendental⁵⁶⁴. Assim, o corpo humano assegura sua especificidade e garante a capacidade da corporeidade de dobrar-se sobre si mesma e, por fim, exercer um tipo de reflexão. Todavia, essa capacidade não é privilégio da consciência, pois a história da subjetividade é mais antiga do que o presente humano: “a relação homem-animalidade não é uma relação hierárquica, mas uma relação lateral, uma ultrapassagem que não abole o parentesco.”⁵⁶⁵ Com isso prevalece, portanto, uma ideia diacrítica de humanidade. Esta ideia diacrítica merleau-pontyana, por sua vez, é compreensível através da avaliação que enunciávamos acima acerca do campo do abismo e que se pode explicitar pelo seguinte trecho do escrito póstumo de Merleau-Ponty: “As negações, as deformações perspectivas, as possibilidades que eu aprendera a considerar como denominações extrínsecas, cabe-me agora reintegrá-las no Ser, que, portanto, se escalona em profundidade, oculta-se ao mesmo tempo que se desvenda, é abismo e não plenitude.”⁵⁶⁶

Ainda em *O Visível e o Invisível* observamos que Merleau-Ponty inicia um esboço teórico de conformação do sentido do seu projeto ontológico que procura se desvencilhar da consequência da confecção de um paradigma puramente abstrato e absoluto. Esse ponto de fuga de seu pensamento é, nessa ocasião, centrado na radicalização do que nosso filósofo chamou de fé perceptiva e que, pela análise que já expusemos, tem uma dimensão de concretude importante. Neste escrito póstumo Merleau-Ponty argumenta que a explicação de atitudes psicológicas e dos conceitos de que se serve o psicológico, habitualmente considerados evidentes, são pontos na verdade imersos em confusões e que carecem de premissas concretas. Neles, o que opera na verdade é sempre a fé perceptiva nas coisas e no mundo. O filósofo defende que a convicção trazida pela fé perceptiva se aplicada no modelo de um sobrevoos absoluto pelo homem e pelas coisas, transforma a camada invisível do

⁵⁶⁴ ARAUJO, V. V. **O conceito de natureza em Merleau-Ponty** (Dissertação de Mestrado). Ceará: UFC, 2016, p. 107.

⁵⁶⁵ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006d, p. 426.

⁵⁶⁶ Idem, *op. cit.*, 1971, p. 81.

homem em coisa⁵⁶⁷. Por isto é apenas “regressando à fé perceptiva para retificar a análise cartesiana” que é possível cessar a situação de crise em que encontra o saber “quando acredita fundar-se sobre uma filosofia que as suas próprias tentativas destrói.”⁵⁶⁸ Isto se dá, pois, conceitos como o de objeto e de sujeito não nos permitem compreender a fé perceptiva enquanto uma adesão sem provas; ainda assim ela é tecida de incredulidade, e sempre ameaçada pela não fé. Isto na medida em que a crença e a incredulidade estão aqui estreitamente ligadas, como um germe de não-verdade dentro da verdade. Não obstante, a certeza de estar vinculado ao mundo pelo olhar traz consigo, por outro lado, um pseudomundo de fantasmas, que esta mesma fé perceptiva paradoxalmente nos evidencia, ao passo que assegura às próprias coisas, por exemplo, por meio do corpo, que nos abre para o mundo.⁵⁶⁹

Assim, por uma relação “mais surda com o mundo”, intermediada pelo próprio retorno reflexionante, a relação encampada pela fé perceptiva é o que chamamos abertura para o mundo⁵⁷⁰, que apenas escapa se o esforço reflexivo tenta cooptá-la. Por isso a experiência filosófica merleau-pontyana não se esgota em si mesma absolutamente, embora haja limites em sua fenomenologia – reiterando: inacabada –, pela via da sua perspectiva filosófica. Existe uma abertura para outras experiências de pensamento, cujo abismo revela uma profundidade sensível – no próprio sentido fenomenológico merleau-pontyano – e um apelo concreto na contemporaneidade que nos parece impelir um sentido ético mesmo que em “silêncio” e nos traz menos prejuízo do que os sistemas metafísicos clássicos e suas categorias.

⁵⁶⁷ Idem, *Ibid.*, p. 29-30.

⁵⁶⁸ Idem, *Ibid.*, p. 36.

⁵⁶⁹ Idem, *Ibid.*, p. 39.

⁵⁷⁰ Idem, *Ibid.*, p. 44.

Referências

I – MAURICE MERLEAU-PONTY:

MERLEAU-PONTY, M. **Sens et non-sens**. Paris: Nagel, 1966.

_____. **Résumés de cours**. Collège de France 1952-1960. Paris: Gallimard, 1968.

_____. **O visível e o invisível**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

_____. **Em toda e em nenhuma parte**. São Paulo: Abril Cultural, p. 209-37, 1980.

_____. **O metafísico no homem**. São Paulo: Abril Cultural, p. 179-92, 1980a.

_____. **O olho e o espírito**. São Paulo: Abril Cultural, p. 85-111, 1980b.

_____. **O filósofo e sua sombra**. São Paulo: Abril Cultural, p. 239-60, 1980c.

_____. **As aventuras da dialética**. São Paulo: Abril Cultural, p. 47-69, 1980d.

_____. **Marxismo e filosofia**. São Paulo: Abril Cultural, p. 71-82, 1980e.

_____. **La nature**. Notes. Cours du Collège de Franc. Paris: Seuil, 1994.

_____. **Notes de cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)**. Paris: Gallimard, 1996.

_____. **Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques**. Lagrasse: Éditions Verdier, 1996a.

_____. **Signes**. Paris: Gallimard, 1996b.

_____. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **Parcours – 1935-1951**. Lagrasse: Éditions Verdier, 1997.

_____. **L'oeil et l'esprit**. Paris: Gallimard, 1999.

_____. **La prose de monde**. Paris: Gallimard, 1999a.

_____. **Parcours – 1951-1961**. Lagrasse: Verdier, 2000.

_____. **Parcours deux – 1951-1961**. Lagrasse: Éditions Verdier, 2000a.

_____. **A Natureza: notes de cours, 1959-1961**. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

_____. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2001.

_____. **Causeries -1948**. Paris: Seuil, 2002.

- ____. **A prosa do mundo**. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.
- ____. **L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson**. Paris: Vrin, 2002b.
- ____. **L'Institution. La Passivité**. Notes de Cours au Collège de France 1954-1955. Paris: Belin, 2003.
- ____. **Conversas**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- ____. **Le visible et l'invisible, suivie de notes de travail**. Paris: Gallimard, 2004a.
- ____. **O olho e o espírito seguido de A linguagem indireta e as vozes do silêncio e A dúvida de Cézanne**. São Paulo: Cosac Naify, 2004b.
- ____. **A Estrutura do comportamento**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ____. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- ____. **Psicologia e pedagogia da criança**. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- ____. **Elogio de la filosofia**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006c.
- ____. **A natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 2006d.
- ____. O cinema e a nova psicologia. IN: XAVIER, I. (org.). **A experiência do cinema**. São Paulo: Graal, p. 103-17, 2008.
- ____. **La nature ou le monde du silence**. Paris: Hermann, 2008a.
- ____. **Le monde sensible et le monde de l'expression**: cours au Collège de France: notes, 1953. Genève: MétisPresses, 2011.

II – OBRAS DE APOIO

- ABRAM, D. **The Spell of the Sensuous**. New York: Vintage, 1996.
- ____. Reciprocity. IN: **Rethinking Nature**: Essays in Environmental Philosophy. Edited by Bruce V. Foltz and Robert Frodeman, Bloomington: Indiana University Press, p. 77-92, 2004.
- ALLOA, E. **La résistance du sensible**: Merleau-Ponty critique de la transparence. Paris: Kimé, 2008.
- ____. La chair comme diacritique incarné. IN: **Chiasmi International**, v. 11, p. 249-62, 2009.
- ALQUIE, F. Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty. IN: **Fontaine**, n. 59, p. 47-70, 1947.
- ____. **La nostalgie de l'être**. Paris: PUF, 1950.

_____. **Descartes**. Paris: Hatier, 1956.

_____. **Descartes e o Mecanicismo**. Lisboa: Gradiva, 1986.

ANDRADE, E. B. **Corpo e Consciência: Merleau-Ponty crítico de Descartes**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

ARAUJO, V. V. **O conceito de natureza em Merleau-Ponty** (Dissertação de Mestrado). Ceará: UFC, 2016.

BANNON, B. **Flesh and Nature: Understanding Merleau-Ponty's Relational Ontology**. IN: **Research in Phenomenology**, v. 41, p. 327-57, 2011.

BARBARAS, R. de. **L'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty**. Grenoble: Jérôme Millon, 1991.

_____. **Le tournant de l'expérience**. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty. Paris: Vrin, 1998.

_____. **Désir et la distance**. Introduction à une phénoménologie de la perception. Paris: Vrin, 1999.

_____. Merleau-Ponty et la nature. IN: **Chiasmi International**, v. 2, p. 47-62, 2000.

_____. L'ambiguità della carne. IN: **Chiasmi Internacional**, v. 4, p. 77-87, 2002.

_____. The Ambiguity of the Flesh. IN: **Chiasmi International**, v. 4, p. 13-26, 2002.

_____. **Vie et intentionnalité**. Recherches phénoménologiques. Paris, Vrin, 2003.

_____. A Phenomenology of Life. IN: **The Cambridge Companion to Merleau-Ponty**. Edited by Taylor Carman and Mark B. N. Hansen. New York: Cambridge University Press, p. 206-30, 2005.

_____. **Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida**. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

BIMBENET, É. Une nouvelle idée de la raison: Merleau-Ponty et le problème de l'universel. IN: BARBARAS, R. de.; CARIU, M.; BIMBENET, É. (dir.). **Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible**. Milão: Mimesis, p. 51-65, 2002.

_____. **Nature et humanité**. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty. Paris: Vrin, 2004.

BERNET, R. Le sujet dans la nature. Réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty. IN: **Merleau-Ponty**. Phénoménologie et expériences, textes réunis par Marc Richir et Etienne Tassin. Grenoble: Jérôme Millon, p. 57-77, 1992.

CAMINHA, I. O. (org.). **Merleau-Ponty em João Pessoa**. João Pessoa: Ed. UFPB, 2012.

CARBONE, M. **Ai confini dell'esprimibile**. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust. Milão: Guerini e Associati, 1990.

_____. **Il sensibile e l'eccedente**. Mondo estetico, arte, pensiero. Milão: Guerini e Associati, 1996.

_____. Nature et logos: Pourquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose? IN: **Chiasmi International**, v. 2. Milão: Mimesis Edizioni, p. 261-78, 2000.

_____. **La visibilité de l'invisible**. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust. New York: Georg Olms Verlag, 2001.

_____. Attualità e non attualità del Leib. IN: **Leitmotiv**, n. 3, p. 81-91, 2003.

CARBONE, M.; LEVIN, D. M. **La carne e la voce**: in dialogo tra estetica ed ética. Milão: Mimesis, 2003a.

_____. **The thinking of the sensible**: Merleau-Ponty's a-philosophy. Evanston: Northwestern University Press, 2004.

_____. Flesh: Toward the History of a Misunderstanding. IN: **Chiasmi International**, v. 4, p. 49-64, 2002.

CARBONE, M.; BARBARAS, R. de. Merleau-Ponty: Figures et fonds de la chair avec une section speciale sur la phénoménologie de Jan Patocka. IN: **Chiasmi International**, v. 4. Milão: Mimesis Edizioni, 2002.

CARMAN, T.; HANSEN, M. **The Cambridge companion to Merleau-Ponty**. Cambridge: Cambridge University press, 2005.

CARRASCO, A. O. T. Notas sobre a noção de "Instituição" – *aller-retour*. In: CARNEIRO, Marcelo Carbone; GENTIL, Hélio Salles (Orgs.). **Filosofia Francesa Contemporânea**. São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, v. 01, 2009, p. 100-90.

CESAR, C. M. **Crise e Liberdade em Merleau-Ponty**. Aparecida: Editora Idéias & Letras, 2011.

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

CLAUDEL, P. **Art poétique**. 9. ed. Paris: Mercure de France, 1929.

DASTUR, F. World, Flesh, Vision. Translated by Ted Toadvine. IN: **Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh**. Edited by Fred Evans and Leonard Lawlor. Albany: Suny Press, p. 23-50, 2000.

DESCARTES, R. **Correspondance**. t. IV. Publiée avec une introduction et des notes par Ch. Adam et G. Milhaud. Paris: Universitaires de France Presses, 1947.

_____. **Oeuvres philosophiques**. t. III. Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié. Paris: Bordas, 1989.

_____. **Méditations métaphysiques**. Présentation par Michelle et Jean-Marie Beyssade. Paris: Flammarion, 1992.

_____. **Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As paixões da alma, Cartas**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1962.

_____. **Os princípios da filosofia**. Trad. Alberto Ferreira. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.

_____. **Discours de la Méthode, suivi d'extraits de la Dioptrique, des Météores, de la Vie de Descartes par baillet, du Monde, de l'Homme et de Lettres**. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

_____. La dióptrica. In: **Discurso del método. La dióptrica. Los meteoros. La geometría**. Trad. Guillermo Quintás. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

_____. **Discurso do método**. Texto e comentário de E. Gilson. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **O mundo ou tratado da luz**. São Paulo: Hedra, 2008.

DESCOMBES, V. **Le même et l'autre**. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978). Paris: Éd. Minit, 1979.

DIAS, I. M. **Uma Ontologia do Sensível: A aventura filosófica de Merleau-Ponty**. Lisboa: Edição Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999.

DUPOND, P. **Vocabulário de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FERRAZ, M. S. Notas sobre a passividade em Merleau-Ponty. IN: **Trans/form/ação: Revista de Filosofia**, São Paulo, v. 26, p. 65-84, 2003.

_____. O realismo metafísico de Merleau-Ponty. IN: **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v. 17, n. 1, p. 7-30, 2007.

_____. Sujeito perceptivo e mundo em Merleau-Ponty. IN: **Dois pontos**, Curitiba: UFPR; São Carlos: UFSCar, v. 5, n.1, p. 193-206, 2008.

_____. Merleau-Ponty entre ontologia e metafísica. IN: **Cadernos Espinosanos**, n. XX, São Paulo, p. 74-89, jan.-jun. 2009.

_____. **Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty**. São Paulo: Papyrus, 2009a.

_____. A reelaboração do transcendental em Merleau-Ponty. IN: **Dois pontos**, Curitiba: UFPR; São Carlos: UFSCar, v. 9, n. 1, p. 267-91, abril 2012.

FORLIN, E. O ser da ciência e a ciência do ser na filosofia de Descartes. IN: **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v. 16, n. 1, p. 105-26, 2006.

_____. O argumento cartesiano do sonho. IN: **Discurso**, São Paulo, v. 32, p. 235-48, 2001.

FURLAN, R. A noção de “comportamento” na filosofia de Merleau-Ponty. IN: **Estudos de psicologia**. Natal: UFRN, v. 5, n. 2, p. 383-400, jul.-dez. 2000.

_____. A noção de “consciência” na “Estrutura do comportamento”. IN: **Psicol. USP**, v.12, n. 1, São Paulo, p. 11-31, 2001.

HASS, L. **Merleau-Ponty’s Philosophy**. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

HUSSERL, E. **The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology**. Trad. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

LANDIM FILHO, R. **Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento**. São Paulo: Discurso, 2009.

MOURA, C. A. R. **Racionalidade e crise**. Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora da UFPR, 2001.

_____. Merleau-Ponty leitor dos clássicos. IN: **Doispontos**, Curitiba: UFPR; São Carlos: UFSCar, v. 9, n. 1, p. 97-119, abril 2012.

MOUTINHO, L. D. S. **Razão e experiência**: ensaio sobre Merleau-Ponty. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

_____. O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade. IN: **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 110, p. 264-93, dez. 2004.

_____. Merleau-Ponty e a “filosofia da consciência”. IN: **Doispontos**, Curitiba: UFPR; São Carlos: UFSCar, v. 9, n. 1, p.121-153, abril 2012.

PAISANA, J. A questão ontológica na filosofia de Maurice Merleau-Ponty. IN: **ID, História da filosofia e tradição filosófica**. Lisboa: Ed. Colibri, p. 41-54, 1993.

RAMOS, S. A experiência da falta e o mistério do desejo. IN: **Cadernos Espinosanos**, v. XXVII, p. 159-78, 2012.

ROCHA, E. M. Observações sobre a sexta meditação. IN: **Cadernos de história e filosofia das ciências**, Campinas, Série 3, v. 16, n. 1, p. 127-144, jan.-jun. 2006.

SAINT-AUBERT, E. de. **Le scénario cartésien** – Recherches sur la formation et la cohérence de l’intention philosophique de Merleau-Ponty. Paris: Vrin, 2005.

_____. **Vers une ontologie indirecte**. Sources et enjeux critiques de l’appel à l’ontologie chez Merleau-Ponty. Paris: Vrin, 2006.

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

TOADVINE, T. **Merleau-Ponty’s Philosophy of Nature**. Evanston: Northwestern University Press, 2009.

_____. Singing the World in a New Key: Merleau-Ponty and the Ontology of Sense. IN: **Janus Head**, v. 7, n. 2. Nova York: Amherst, p. 273-83, 2004.

_____. Limits of the Flesh: The Role of Reflection in David Abram's Eco- Phenomenology. IN: **Interrogating Ethics: Embodying the Good in Merleau-Ponty**. Edited by James Hatley, Janice McLane, and Christian Diehm. Albany: SUNY Press, p. 249-64, 2006.

_____. "Strange Kinship": Merleau-Ponty on the Human–Animal Relation. IN: **Analecta Husserliana**, v. 93. Edited by Anna-Teresa Tymieniecka. Utrecht: The Netherlands, p. 17-32, 2007.

WAHL, J. **Vers le concret**. Paris: Vrin, 1932.