

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE RIO GRANDE DO NORTE
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA
UFPB – UFPE – UFRN
CURSO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA**

JOSÉ ROBERTO GOMES

Ontologia da vida em Merleau-Ponty

João Pessoa
Novembro/2019

JOSÉ ROBERTO GOMES

Ontologia da vida em Merleau-Ponty

Tese de doutorado apresentada ao Programa Integrado de Doutorado em Filosofia UFPB – UFPE – UFRN, na linha de pesquisa em Metafísica para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha

João Pessoa
Novembro/2019

G633o Gomes, Jose Roberto.
Ontologia da vida em Merleau-Ponty / Jose Roberto
Gomes. - João Pessoa, 2019.
162f.
Orientação: Iraquitan de Oliveira Caminha.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.
1. Ontologia. Carne. Vida. Merleau-Ponty. I. Caminha,
Iraquitan de Oliveira. II. Título.
UFPB/CCHLA

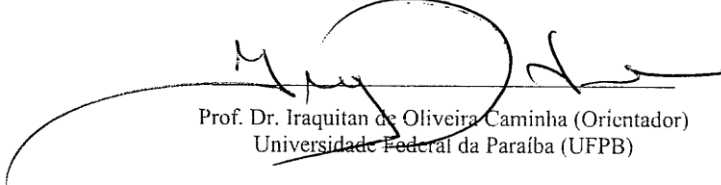
JOSÉ ROBERTO GOMES

Ontologia da vida em Merleau-Ponty

Tese de doutorado apresentada ao Programa
Integrado de Doutorado em Filosofia UFPB – UFPE
– UFRN, na linha de pesquisa em Metafísica para
obtenção do título de Doutor em Filosofia.

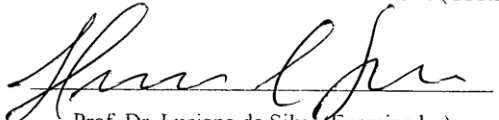
Aprovada em: 25 / 11 / 2019.

BANCA EXAMINADORA




Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha (Orientador)
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

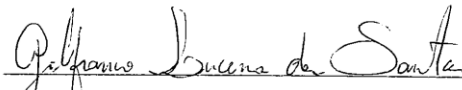
Profª. Dra. Terezinha Petrucia da Nóbrega (Examinadora)
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)



Prof. Dr. Luciano da Silva (Examinador)
Universidade Federal de Campina Grande (UFCG)



Prof. Dr. Bartolomeu Leite da Silva (Examinador)
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)



Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos (Examinador)
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Dedico aos meus filhos, Maria Cecília e João
Lucas

AGRADECIMENTOS

À Santíssima Trindade, Una e Trina.

Ao caríssimo professor e orientador Iraquitán, pelas orientações e amizade; um companheiro de todas as horas.

À minha mãe e ao meu pai.

À minha esposa.

Às minhas irmãs.

Ao grupo da pesquisa em Filosofia da Percepção, pelas sextas-feiras de profícua discussão filosófica.

“Não é a que vida seja uma potência do ser ou um espírito. É que nos instalamos no ser percebido, no ser bruto, no sensível, na carne onde não há mais alternativa em si-para-si, onde o ser percebido está eminentemente no ser” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 339).

RESUMO

O objetivo desta tese é propor uma ontologia da vida como estrutura quiasmática da carne na perspectiva de Merleau-Ponty. Sabemos que Merleau-Ponty em *Le visible et l'invisible* apresenta o projeto de uma nova ontologia que procura compreender o que é a relação. A relação no âmbito ontológico, pensado por Merleau-Ponty, deixa de ser um laço ambíguo que une sujeito e mundo, através do corpo, para ser ontológico. Sua proposta é de uma ontologia da carne. A carne é elemento, como os primeiros filósofos chamaram ao termo geral que se coloca como meio caminho entre o indivíduo espaço temporal e a ideia, em que, por ela, é possível compreender o sentido de uma adesão originária ao tecido do mundo de onde brota toda forma de ser. Pois, a carne é ser. E como compreender o tema da relação proposto por Merleau-Ponty em que mundo se faz presente ao corpo e corpo ao mundo pela vida? Na ontologia da carne, mais do que descrever, é colocar o problema do ser que está em relação. Essa concepção ontológica de Merleau-Ponty se estende às relações em geral: percepção-movimento, experiência-linguagem, corpo-alma, espaço-tempo, significação-expressão, história-acontecimento etc. porque todas estão revestidas do mesmo estofo comum: a carne. Todas as vezes que falamos carne em Merleau-Ponty sempre é a perspectiva de relacionamento, do *entre deux*. Por isso que propomos uma ontologia da vida em que compreendamos como a carne se espraia em todas as suas dimensões relacionais. Queremos mostrar que o projeto filosófico de Merleau-Ponty sobre a carne nos conduz a compreensão ontológica da vida. Queremos compreender o vínculo umbilical da vida que nos põe em relação com o mundo e este conosco. Todavia, não estamos falando da mera descrição das vivências subjetivas, mas da descrição de que a vida é entrelaçada pela carne. A carne revela a gênese radical entre o sujeito perceptivo e o mundo sensível enquanto horizonte do ser. A vida em sua estrutura bruta é experimentada na carne, e se quisermos compreender as diversas dimensões da vida precisamos considerar a relação carnal que está na origem dos entrelaçamentos com o mundo sensível que levam a uma compreensão de uma ontologia da vida.

Palavras-chaves: Ontologia. Carne. Vida. Merleau-Ponty.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to propose an ontology of life as a chiasmatic structure of flesh in Merleau-Ponty's perspective. We know that Merleau-Ponty in *Le visible et l'invisible* presents the project of a new ontology that seeks to understand what relationship is. The relationship in the ontological realm, thought by Merleau-Ponty, is no longer an ambiguous bond that unites subject and world, through the body, to be ontological. His proposal is for a flesh ontology. Flesh is an element, as the early philosophers called the general term that stands as a midway between the individual's temporal space and the idea, through which it is possible to understand the meaning of an original adhesion to the fabric of the world from which all form springs. For the flesh is to be. And how to understand the theme of the relationship proposed by Merleau-Ponty in which world is present to the body and body to the world for life? In flesh ontology, more than describing, is posing the problem of being in relation. Merleau-Ponty's ontological conception extends to relationships in general: perception-movement, experience-language, body-soul, space-time, meaning-expression, history-event, and so on, because they are all covered with the same common stuff: the flesh. Every time we talk about flesh in Merleau-Ponty, it is always the relationship perspective, from *entre deux*. Therefore, we propose an ontology of life in which we understand how flesh spreads in all its relational dimensions. We want to show that Merleau-Ponty's philosophical project on the flesh leads us to the ontological understanding of life. We want to understand the umbilical bond of life that brings us into relationship with the world and with us. However, we are not talking about the mere description of subjective experiences, but the description that life is intertwined with the flesh. The flesh reveals the radical genesis between the perceptive subject and the sensible world as a horizon of being. Life in its gross structure is experienced in the flesh, and if we are to understand the various dimensions of life we must consider the carnal relationship that underlies the entanglements with the sensible world that leads to an understanding of an ontology of life.

Keywords: Ontology. Flesh. Life. Merleau-Ponty.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
 I. FÉ PERCEPTIVA E REVERSIBILIDADE DA CARNE COMO ABERTURA QUE EMERGE DO CORPO	 22
1.1 O Corpo como <i>res extensa</i> em Descartes	22
1.2 O Corpo como abertura em Merleau-Ponty	26
1.3 Fé perceptiva.....	38
1.4 <i>Entre deux</i> na reversibilidade.....	47
 II. CARNE: EXPRESSÃO E MOVIMENTO	 58
2.1 Carne e expressão	58
2.2 Carne e movimento.....	78
 III. RELAÇÃO ENTRE SENSIBILIDADE E RACIONALIDADE PELA CARNE	 85
3.1 Logos do mundo percebido	85
3.2 Hiperdialética entre sensibilidade e racionalidade	105
 IV. VIDA NA CARNE	 116
4.1 Carnalidade da Vida	116
4.2 Finitude para Merleau-Ponty	138
 CONCLUSÃO.....	 154
 REFERÊNCIAS	 158

INTRODUÇÃO

A fenomenologia nasceu na primeira década do século XX, como movimento filosófico e tem Husserl como seu fundador. Husserl elabora uma filosofia radical e sem pré-conceitos cujo método é uma redução fenomenológica. Essa redução consiste em colocar toda a existência do mundo dado pela atitude natural entre parênteses, porque dele não podemos extrair nenhuma verdade apodítica. Na atitude natural, estamos voltados para o mundo no qual nos encontramos e admitimos que todas as coisas presentes no mundo possuem uma existência em si, ou seja, existem independente do sujeito que as percebe, embora possamos representá-las na consciência. Para Husserl, se queremos fundar uma filosofia verdadeira, devemos nos desconectar do mundo dado como existente porque nas vivências que temos desse mundo não podemos encontrar nenhuma verdade apodítica. No entanto, ao colocar este mundo transcendente em suspensão, aparece diante de nós o mundo da consciência, o qual parece-nos possuir algo de absoluto.

Para Husserl, a consciência é sempre consciência de alguma coisa, ou seja, é aquilo que dá sentido às coisas. Pois as coisas em si não têm sentido: nós é que as interpretamos, ou seja, é somente na consciência que as coisas têm sentido. Desse modo, a consciência está sempre direcionada para um objeto e o objeto só pode ser definido em relação a uma consciência, ele é sempre objeto-para-um-sujeito. Desse modo, a fenomenologia para Husserl consiste que o objeto só tem sentido para uma consciência e que a sua essência é sempre o termo de uma visada e sem esta visada não haveria nenhum objeto.

É nesse contexto de discussão sobre a fenomenologia e o seu projeto filosófico que Merleau-Ponty releu a fenomenologia husserliana tal como se propõe no prefácio da *Phénoménologie de la perception*. Para Merleau-Ponty, a fenomenologia é também uma filosofia que recoloca a essência na existência e, desse modo, sem um sujeito que percebe nenhum percebido aparecerá e sem algo percebido nenhum sujeito que percebe poderá realizar a experiência de perceber. Assim, Merleau-Ponty não abdica de elaborar uma filosofia reflexiva, mas a situa na experiência radical originária da relação que o homem vive com o mundo no seu corpo pela percepção.

O projeto fenomenológico, descrito na *Phénoménologie de la perception*, consiste em descrever o processo que faz da percepção a experiência de perceber o mundo. A percepção se apresenta como abertura para o aparecer do mundo e não como um ato de sua representação reduzindo-o ao conhecimento objetivo. Desse modo, para Merleau-Ponty o sujeito que percebe nunca é uma relação imediata a si como uma existência totalmente

imaneente porque ele é sempre ser de relação no mundo. É nesse sentido que o projeto fenomenológico de Merleau-Ponty ganhará tonalidades de se repensar uma ontologia, o que encontraremos em *Le visible et l'invisible*.

A ontologia de Merleau-Ponty, expressa em *Le visible et l'invisible* não se apresenta como um prolongamento de *Phénoménologie de la perception*, mas as duas leituras se aproximam e se distanciam seja pela continuidade do projeto de Merleau-Ponty em acentuar a percepção como abertura (*Phénoménologie de la perception*) seja pela originalidade em que Merleau-Ponty diz que a carne é ser. Dessa forma, pela percepção é possível encontrar no sensível a carne do ser que se abre pelo movimento da reversibilidade, pois é nesse movimento incessante que visível e invisível se entrelaçam.

Merleau-Ponty, em *Le visible et l'invisible*, apresenta o projeto de uma nova ontologia que procura compreender o que é a relação pela noção de carne. A relação no âmbito ontológico, pensado por Merleau-Ponty, deixa de ser um laço ambíguo que une sujeito e mundo através do corpo para ser ontológico, isto é, a carne é ser; elemento como os primeiros filósofos chamaram ao termo geral que se coloca como meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a ideia. Essa mediação deve ser entendida como elemento de textura comum presente nos pólos que medeia. Desse modo, corpo e mundo têm a mesma textura comum: a carne.

Nesse sentido, o objetivo desta tese é analisar o fenômeno da vida como estrutura quiasmática da carne na perspectiva de Merleau-Ponty. Queremos compreender o vínculo umbilical da vida que nos põe em relação com o mundo e este conosco. Todavia, não estamos falando da mera descrição das vivências subjetivas, mas da descrição de que a vida é entrelaçada pela carne. A carne revela a gênese radical entre o sujeito perceptivo e o mundo sensível enquanto horizonte do ser. A vida em sua estrutura bruta é experimentada na carne e se quisermos compreender as diversas dimensões da vida precisamos considerar a relação carnal que está na origem dos entrelaçamentos com o mundo sensível.

Nessa perspectiva, pela carne é possível definir o sentido de uma adesão originária ao tecido do mundo de onde brota toda a forma de ser. Nesse sentido, também o corpo é perpassado pela carne, que somente revela sua condição de ser por estar sempre em relação ao mundo. O mundo não é apenas o lugar onde o corpo se situa do ponto de vista de sua localização, mas sobretudo, o ambiente de relação que se constitui pelas vias dos entrelaçamentos que se reverte em sensível e senciente.

Para Merleau-Ponty, o corpo vivido é esse veículo do ser no mundo que se mistura com ele não como objeto, mas como maneira de estar presente no mundo. Por isso, Merleau-

Ponty estabelece uma discussão com Descartes que em sua filosofia afirma que a coisa pensante, *res cogitans*, se diferencia da coisa material, *res extensa*. Descartes propôs, em sua filosofia, um método capaz de buscar a verdade cujo critério é duvidar de tudo que se tem como verdade: como o sensível, as crenças, o mundo físico, e este inclui também o corpo. Para Descartes, a *res extensa* é tudo aquilo que tem dimensões espaciais e, por isso, podem ser quantificadas quanto ao seu tamanho, figura e movimento.

Descartes descreve o corpo como máquina, procurando entender como funciona o corpo com base em princípios mecânicos e fisiológicos que regulam os movimentos e as suas relações. Por exemplo, no ato de tocar das duas mãos se tocarem se analisarão os processos químicos, físicos, fisiológicos, anatômicos, mecânicos que envolveram o ato. Em outras palavras, o corpo na visão fisiológica e mecanicista é um objeto que pode ser observado, pois é uma soma de processos mecânicos e biológicos. A crítica que Merleau-Ponty faz a Descartes não tem a finalidade de desprezar a ciência e as contribuições de Descartes, mas antes de dar-lhe o direito de compreender os limites do mundo objetivo. Trata-se de reencontrar no mundo da experiência a relação que constitui o meio de acesso à facticidade que se dá no corpo. Assim, Merleau-Ponty apresenta um novo modo de compreensão para o corpo, como sendo aquele que experimenta sua própria existência e tem consciência de que está no mundo, como vivência para o próprio sujeito.

Merleau-Ponty elabora uma filosofia do corpo proveniente da fenomenologia em que a noção de um fenômeno e a noção de experiência coincidem. Nesse sentido, a noção de corpo é caracterizada pela abordagem dada ao sujeito como ser que está no mundo, que vive no corpo. Logo, Merleau-Ponty conceitua o corpo como fenomênico, vivido ou simplesmente corpo próprio. O corpo é uma dimensão da nossa existência, vivido como uma unidade aberta, inacabada. Desse modo, há uma diferença entre Descartes e Merleau-Ponty, pois enquanto Descartes colocava o corpo como substância Merleau-Ponty coloca como fenômeno; assim, o corpo deixa de ser uma mera coisa extensa para ser um fenômeno vivido, fenômeno perceptivo.

O espaço de atuação de um corpo que se move e se expressa, que é afetado, que percebe e que existe situado no espaço e no tempo é o campo fenomenal ou esquema corporal: ele pressupõe um corpo que percebe e um mundo que se relaciona com esse corpo. Assim, Merleau Ponty toma o corpo como sujeito da percepção, como afirma: “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” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 110).

Desse modo, Merleau-Ponty entende que a experiência perceptiva realizada pelo corpo próprio reporta-se a uma realidade que não é apenas fenomenal, na medida em que ela aparece, mas como o sujeito que percebe é efetivamente afetado pelo percebido. Para compreender essa relação originária de afetar e ser afetado em que não existe enunciados que procuram explicar, Merleau-Ponty propõe uma fé perceptiva, uma experiência silenciosa, desprovida de qualquer tentativa de significação. Esta fé perceptiva é primária e supera o *cogito* tácito. A fé perceptiva é a experiência espontânea da realidade, isto é, a crença na existência do mundo, dos homens, das coisas no espaço e no tempo que se oferece naturalmente em uma “experiência-matriz”. A fé perceptiva segue o caminho inverso da ciência que exclui a percepção e elabora conceitos oriundos da reflexão sem considerar o mundo vivido em seu sentido bruto, ou seja, sem nenhuma explicação objetivada. Diferentemente do homem ingênuo, que em sua fé perceptiva crê no mundo e nas coisas, a interrogação ontológica despertada pela fé perceptiva cria novas possibilidades de ver aquilo que é familiar a todos nós.

A fé perceptiva, aquém de qualquer juízo que constate ser verdadeiro, consiste em uma experiência espontânea, imediata e silenciosa de crença na presença perceptiva do mundo. E, nesse sentido, o poder oculto que nossos olhos têm de perceber é a coisa mesma sem apelar para uma prova como faz a ciência. Daí, que a fé perceptiva é “mais velha que qualquer opinião”, pois ela está na origem da experiência “como ganga da minha carne”. Por isso, a reflexão e a fé perceptiva não se anulam, mas a fé perceptiva reenvia à reflexão para a origem do ato de perceber. Este é o papel da Filosofia: instalar-se na abertura inicial do mundo e não ficar no discurso reflexionante que procura transformar o real em um correlativo de pensamento, guardando da fé perceptiva aquela crença de perceber as coisas em si mesmas sem admitir que antes da conversão reflexionante há a existência bruta e prévia do mundo.

Filosofar é partir da fé perceptiva e se perguntar pelo que *é*. Assim, antes de um mundo elaborado por significações, há um habitar esse mundo; antes de se perguntar que é o homem, não posso desconsiderar que também sou homem.

O regresso à fé perceptiva é o retorno ao lugar onde começa a filosofia, pois é lá onde o obscuro provoca o filósofo a empreender o exercício de investigação em busca da verdade. Verdade que se revela na relação entre os movimentos de meu corpo e as coisas. É no entrelaçamento do meu corpo com o mundo visível onde se localizam os meus poderes perceptivos. Desse modo, o mundo vivido, abandonado e discriminado pela filosofia reflexionante é o nascedouro da Filosofia, sendo o mundo não somente um conceito de pensamento ou um pensamento geral ou absoluto. O mundo vivido é o lugar no qual temos as

vivências mais comuns da nossa existência: é o mundo dos afazeres, dos afetos, o mundo que compartilhamos com os outros. Estar aberto ao mundo-da-vida é colocar-se na instância decisiva de fenômeno anterior ao pensamento reflexivo, pois é uma dimensão da nossa imersão do vivente em seu aspecto primitivo de abertura para o mundo.

Essa experiência primitiva, originária que nasce da fé perceptiva, encontra na reversibilidade o princípio de abertura de nós e do mundo. Essa experiência perceptiva põe a todos numa experiência inaugural, originária é possível pela possibilidade de princípio de parentesco que temos com as coisas. Há um laço irrecusável com o mundo da experiência, um entrelaçamento da minha vida com outras vidas, do meu corpo com as coisas visíveis; há, então, a carne que é compreendida a partir do conceito de reversibilidade. A reversibilidade é, em Merleau-Ponty, um movimento perpétuo e nunca realizável, pois sendo um movimento do sensível não estabelece nem uma mistura ou coexistência, mas que está sempre em relação.

Merleau-Ponty com a reversibilidade não pretende um retorno ao imediato à coincidência, à fusão efetiva com o existente, mas a promiscuidade que há na relação do espectador que afeta, mas que também é afetado. No modelo das mãos que se tocam, tomado por Merleau-Ponty, não há apenas uma mão que se dirige a tocar a outra, mas ambas se tocam reciprocamente. Num movimento entre proximidade e distância, a carne se coloca como meio, isto é, tocar é sempre abertura para aquilo que nós não somos, o que torna impossível considerar o tato como sentir a si mesmo de modo que o tocante não pode ser o mesmo que o tocado, pois mesmo quando o tocante se toca, ele não é o mesmo no sentido puro, pois há sempre o outro que serve de mediador para realizar o tocar.

Para Merleau-Ponty, embora o corpo continue a ser um sensível exemplar, porém, na nova ontologia, a abertura ao mundo não é exclusividade do corpo. A abertura é um traço característico do ser. Desse modo, o corpo e o mundo encontram-se envolvidos, entrelaçados no movimento da reversibilidade a partir do qual se compreende a noção de carne. Desse modo, enquanto na *Phénoménologie de la perception* o sentir é ainda analisado na sua relação com o sujeito; no *Le visible et l'invisible*, o sensível é o princípio de textura ontológica da realidade e é em torno desse princípio que apresentaremos como a vida é atravessada pela carne enquanto fluxo contínuo da estrutura da relação, do *entre deux*.

Merleau-Ponty, ao propor a reversibilidade da carne, quer remeter a algo mais arcaico e anterior à relação do “*entre deux*”, pois a reversibilidade é o cruzamento, o enlace em movimentos infindáveis, numa troca incessante entre dois que se relacionam; e, nessa relação, não há fusão ou coincidência, mas mistura, promiscuidade, recobrimento e imbricação. Desse modo, o exemplo utilizado por Merleau-Ponty das mãos que se tocam mutuamente, me leva a

perceber que minhas duas mãos são "copresentes" ou "coexistem" porque são as mãos de um único corpo e o outro aparece por extensão dessa copresença; essa experiência das mãos que tocam também se aplica ao contexto do movimento da visibilidade.

Merleau-Ponty rejeita a imagem do corpo como duas faces de uma folha de papel, de um lado, coisa entre as coisas; e do outro, aquilo que vê e toca. Essa imagem é própria do corpo ambíguo, presente na *Phénoménologie de la perception*, que compreende o corpo como pertencente à ordem do objeto e à ordem do sujeito. A compreensão do corpo como duas faces de uma folha de papel retira do corpo sua constituição originária, “seu segredo natal” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 176). Afinal, o corpo e as coisas têm constitutivamente o mesmo ser, ou seja, a carne, e que estão numa relação de reciprocidade e deiscência.

Desse modo, o corpo não é simplesmente objeto do mundo, mas o meio pelo qual me comunico com ele, um horizonte aberto de nossa experiência antes de qualquer pensamento determinante. Por isso, o segundo capítulo desta tese discorre sobre a Carne como expressão e movimento. Em sua nova ontologia, Merleau-Ponty propõe a expressividade da experiência, entendendo, por isso, a maneira espontânea como aquele contato institui significações ou fenômenos. A expressão é a operação primordial pela qual as nossas experiências gestuais induzem fenômenos ou significações simbólicas, isto é, nosso corpo não é apenas expressivo, mas reúne através da vivência corporal uma significação existencial que faz de meu corpo eminentemente um espaço expressivo.

Ora, nosso corpo não é apenas um espaço expressivo entre todos os outros. Conforme Merleau-Ponty, ele é a origem dos demais, o próprio movimento de expressão, aquilo que projeta as significações do exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos. Esse desenrolar dos dados sensíveis é como uma linguagem que se ensinaria por si mesma, em que a significação seria secretada pela própria estrutura dos signos. Há uma unidade entre o mundo da percepção e o mundo humano e que o modo de ligação entre estas duas dimensões da experiência (intercorporeidade e intersubjetividade) é a linguagem. A linguagem é indissociável de um corpo de gestos desempenhados em nossa existência, antecipa uma significação verbal, sem a qual não compreenderíamos as significações objetivas. Dessa forma, a expressão revela que há um parentesco entre a linguagem e a experiência perceptiva, o que permite que haja uma relação de imbricação espontânea entre nossas palavras e os nossos gestos.

Para Merleau-Ponty, a expressividade de nossas experiências é o que nivela cada uma das dimensões de nossa existência, é o que estabelece a equivalência entre os fenômenos experimentados na percepção e aqueles que produzimos no âmbito de nossas experiências

simbólicas. A comunicação entre o corpo e os fenômenos é uma expressão que se realiza, inicialmente, no campo do pré-reflexivo, da natureza, do mundo sensível. Essa comunicação estabelecida entre o corpo e o mundo é a da experiência originária da percepção e ocorre antes de qualquer pensamento. A importância da linguagem está relacionada à função que exerce como mediadora do corpo que se encontra no mundo e o percebe, exprime a existência, instaurando um sentido, uma reflexão através da articulação entre noções da fala, corpo, percepção e expressão.

É na proposta da linguística de Saussure que Merleau-Ponty encontra elementos para elaborar a sua tese sobre a expressão enquanto fala criativa. A tese do linguista defende que o sentido da linguagem não é uma correspondência unívoca de signo-significado, mas sim, que o significado do signo está mais para a disposição, a lateralidade, a ambiguidade contida nele, de forma a favorecer o poder da expressão. Assim, a expressão é a manifestação da experiência originária de significado realizada pelo corpo próprio encarnado. É resultado da experiência de sujeitos falantes enquanto tecidos nas dimensões do espaço e do tempo, que por pertencimento à natureza, vivenciam a experiência primordial, ou seja, a expressão, na qual aparecem tanto a camada do visível como a do invisível, isto é, a reversibilidade da carne como expressão que constitui o ponto de intersecção do falar e do pensar que nasce do mundo do silêncio.

Essa discussão sobre a expressão nos leva ao movimento da relação carnal com as coisas em que ao nos movermos em direção a algo somos afetados e afetamos. Há movimentos no corpo que lhe são inerentes e, acima de tudo, perceptíveis para o próprio sujeito, primeiramente, como um sentir-se, um ouvir-se e um ver-se. Se ouço-me, se minha voz é parte do que me constitui, também sou capaz de ouvir o outro. Subjetividade e intersubjetividade estabelecidas pela reversibilidade entre os movimentos de ouvir e falar. Merleau-Ponty se utiliza do exemplo das mãos que se tocam para descrever o movimento da reversibilidade e porque pela experiência da palpação tátil pode-se compreender a relação de princípio, de parentesco entre o tocante e o tocado.

Segundo Merleau-Ponty, o ato das mãos se tocarem é um simulacro do que acontece com o corpo próprio como corpo tátil. A mão direita ao tocar a esquerda não é apenas um objeto que a mão direita explora constituído de ossos, músculos e de carne situado no espaço, mas, ao tocar, é também tocada pela esquerda que oferece os mesmos elementos que estão também na direita. A escolha de Merleau-Ponty pelo tato se deve por ser o sentido mais necessário e suficiente que os seres vivos possuem. Através desse cruzamento entre quem

toca e o tangível, sabemos que os movimentos próprios se incorporam ao universo que eles interrogam e nos deparamos por meio dessa experiência que o visível é moldado no sensível.

A experiência de tocar e ser tocado cujo ponto de partida é o tocar das mãos é denominada por Merleau-Ponty de experiência reversível, ou seja, significa dizer que quando sinto algo, sinto também a mim mesmo. Esse modo duplo da experiência perceptiva do tocar revela a ambiguidade da experiência inicial do corpo consigo mesmo; é uma experiência que se propaga e que se repete na relação com as coisas e na relação com os outros. Desse modo, corpo e mundo são reversíveis por estarem abertos um ao outro como as mãos que se tocam mutuamente. Na experiência perceptiva da mão direita tocar a esquerda e por ela ser tocada jamais se fundirá em uma mão única, mas haverá sempre duas mãos; assim, o corpo em sua relação com o mundo será sempre uma relação *entre deux*. Pela noção de carne, podemos dizer que a essência do Ser é relação e o caminho para se chegar a essa definição é que não é identificação precisa de um polo isolado, mas *entre deux*. Essa relação de entrelaçamento cuja análise originária parte da fenomenologia pretende esclarecer que não há limite entre a experiência corporal e os componentes do ser ambiente têm primazia. As raízes arcaicas no mundo sensível fortalece o fato de que o mundo se faz presente ao corpo e o corpo ao mundo numa reversibilidade radical que é constituída de carne.

Assim, a carne é colocada por Merleau-Ponty como um paradoxo do ser, pois procura atingir a experiência originária do mundo como imanente ao sensível. Na *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty fala de uma “fé originária”, como nossa pátria, o ser antepredicativo antes do ser percebido ao qual nossa existência total está polarizada (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 378) para explicar como o corpo e o mundo se oferecem a comunicação entre si. Dessa forma, o corpo permanece aberto, como vidente, já que a massa sensível que o corpo é, e também, a massa sensível da qual faz parte, leva a compreensão do corpo não como ser em duas dimensões, mas ser de relação. Esse movimento reversível do corpo sobre o mundo e o mundo sobre o corpo, que nas mãos que se tocam temos o modelo, nos impede de sobrevoar o mundo, pois temos com ele coexistência.

Desse modo, antes de elaborar conceitos que expressem uma determinada interrogação filosófica, já somos corpos encarnados no mundo. Antes das elaborações de um *logos* que ordenaria logicamente o mundo, há um *logos* do mundo estético que se expressa pela experiência de abertura para o mundo e que não se prende às estruturas significativas e inteligíveis. É preciso repensar a relação entre a sensibilidade e racionalidade como presença sensível que define o nosso entrelaçamento primordial com o mundo. Para Merleau-Ponty o sentido de *logos* deve ser descortinado das malhas interpretativas da tradição metafísica que o

compreende como palavra, discurso, razão, proporção. Merleau-Ponty faz o mesmo movimento de Heidegger, que busca em Heráclito o sentido básico de *logos* como âmbito acolhedor e reunidor de tudo o que é, que em sua dinâmica traz à tona o que se encontrava oculto. Ou seja, como âmbito que subsidia o surgimento dos entes a partir do Ser. Em grego, *logos* corresponde ao verbo *légo*: reúno, digo, ordeno e a *légein*: reunir, ordenar. O *logos* pensado por Heráclito reúne em si tudo o que se põe a mostrar, possibilita o mostrar-se do fenômeno.

Para Merleau-Ponty, trata-se de repensar como as coisas podem se dar pela relação visível/invisível que nos abre a uma dimensão que, muito embora nos seja constitutiva, nos parece sempre distante. Essa dimensão da relação entre visível e invisível nos remete para uma ontologia que se proponha vislumbrar o ser em sua dinamicidade. Merleau-Ponty situa o *logos* instalado no mundo sensível. O mundo vivido em seu recuo ao pré-objetivo deve justamente mostrar a gênese do mundo objetivo, ou, mais precisamente, deve mostrar a passagem do indeterminado ao determinado, a passagem efetiva e não meras condições de possibilidade do ser determinado. Em outras palavras, do mesmo modo que a ideia de uma gênese da verdade nos faz recuar a um mundo pré-objetivo, também o mundo pré-objetivo não seria senão um fluxo ininterrupto sem a objetivação — de modo que, no limite, não haveria consciência de coisa alguma. Assim, o método indireto — partir dos seres (ou das objetividades) para chegar ao ser — assenta-se na natureza do ser, que sempre se objetiva e, por isso mesmo, é uma ontologia indireta.

Merleau-Ponty propõe uma outra racionalidade que, partindo da percepção, confere o fundamento de um *logos* nascente no mundo perceptivo. Desse modo, Merleau-Ponty enfatiza a necessidade de uma nova ontologia que se proponha compreender o entrelaçamento ou imbricação que cria a relação entre ambos. Sem reconhecer uma Natureza incrustada na atitude que liga o corpo ao mundo e vice-versa, não será capaz de reconhecer que o corpo tateia o entorno projetando-se no mundo e elabora um movimento muito particular que o permite alternar entre a posição de um sujeito sensitivo e a de um objetivo sensível. O corpo vivido sabe-se sensível e portado de sensibilidade na medida em que sente. Exatamente por isso, por colocar-se no limiar da distância e da aproximação do objeto e de si mesmo, o corpo próprio possui uma relação não só com eventos concretos, mas aberto a possibilidades.

Repensar a relação entre sensibilidade e racionalidade é rever que antes da elaboração da ideia que ordena logicamente o mundo, existe o *logos* do mundo sensível que se expressa espontaneamente como experiência de abertura para o mundo de forma sensorial motora. Nesse sentido, a *res cogitans* parece ser um fantasma da realidade, pois coloca o sujeito como

pensamento puro ou, na perspectiva sartreana, define a subjetividade como negatividade e o mundo como positividade. Para Merleau-Ponty, o que é primeiro não é o ser pleno e positivo sobre o fundo do nada em que por meio de uma filosofia fundada no pensamento totalizante defina o ser. Não há dois polos isolados, há uma dialética carnal na relação em que os processos de diferenciações se dão no solo bruto do *logos* do mundo sensível e inteligível.

Nesse sentido, a fé perceptiva se torna a atitude que nos abre pensar a relação, pois, por meio da fé perceptiva, aderimos ao mundo e nos percebemos nele imerso. Logo, a questão para Merleau-Ponty não é se primeiro é o Ser ou o Nada, mas a imbricação de um no outro, numa reciprocidade em que um afirma o outro. Merleau-Ponty toma como dimensão originária não o Ser ou Nada isoladamente, mas a mediação entre eles. Assim, longe da dualidade clássica, da pura presença ou pura ausência, do oposto e do idêntico, Merleau-Ponty fala de um meio comum, de uma relação em que os termos Ser e Nada não fossem vistos numa situação que os colocasse numa existência pura. Por isso, Merleau-Ponty convida-nos a reencontrar a “carne do ser”, ou seja, propõe uma ontologia da carne capaz de elaborar uma dialética em que não haja uma superação entre os termos Ser e Nada, mas que permaneçam em constante relação.

Na dialética proposta por Merleau-Ponty, não há síntese, há um pensar dialético, mas um dialético sensível em que a dialética se dispõe a colocar os termos em constante relação onde um não supera o outro. Assim, a filosofia que pensa desse modo dialético não despreza a fé perceptiva, pois o filosofar dialético proposto por Merleau-Ponty não supera a fé perceptiva. A dialética proposta por Merleau-Ponty é de abertura radical às possibilidades e essa dialética é denominada por Merleau-Ponty de hiperdialética, como explica Merleau-Ponty: “O que chamamos de hiperdialética é um pensamento que, ao contrário, é capaz de verdade, pois encara sem restrição a pluralidade das relações e o que chamamos ambiguidade” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 127). Para Merleau-Ponty, a filosofia pode ser considerada conhecimento, mas não um conhecimento separado do mundo, ou melhor, do corpo no mundo. Nem tomada de consciência, nem distância radical em relação ao mundo, como se pudesse conhecer em plenitude, pois algo sempre escapa e permanece invisível e cabe ao filósofo fazer a pergunta radical e não se contentar com as significações propostas, inclusive a proposta por ele mesmo.

Merleau-Ponty pretende romper com uma cisão, uma separação radical entre sujeito e objeto. Ora, a filosofia moderna procurou resolver o problema da cisão sujeito e objeto pela intuição numa espécie de coincidência entre o objeto e o sujeito que percebe. Porém, essa concepção e a busca pela essência, segundo Merleau-Ponty, leva a um distanciamento do

mundo sensível, concreto, factual e caminha-se em busca de uma ideia e a filosofia, ao invés de se perguntar pela origem, definiria o que *é* pela fusão com as coisas e isso seria a intuição. Ora, se a condição primeira do filosofar é ser no mundo, então, pela fé perceptiva, a filosofia procura conhecer na originalidade o que *é*, diferente do espectador puro ou do olhar de sobrevoos que procura pela essência e se distancia do mundo em sua facticidade.

Por isso que propomos uma ontologia da vida em que compreendamos como a carne se espalha em todas as suas dimensões relacionais. Queremos mostrar que o projeto filosófico de Merleau-Ponty sobre a carne nos conduz à compreensão ontológica da vida. Perguntar-se o que *é* a vida é engajar-se num projeto cuja resposta não venha apenas dos aspectos históricos, epistêmicos e nem dos recursos às ciências da vida (etologia, embriologia, biologia evolucionária), mas que todas elas estão entrelaçadas pela carne. Perguntar-se pelo que *é*, é perguntar-se dentro de uma situação já dada: ser no mundo e essa condição não se supera. Procurar pela essência pura da vida é sair do mundo, porém não há elaboração de pensamento sem solo, ou melhor, sem a vida. Desprender-se da vida é fazer um pensamento de sobrevoos desprovido de mundo, de situação. Nesse contexto, cabe repensar a vida em suas múltiplas dimensões e constatar que ela é marcadamente relacional antes que eventos isolados.

Perguntar-se pelo o que *é* não se pode fazer pela intuição, pois, segundo Merleau-Ponty, o fato de ser no mundo não nos identifica com o mundo, nem o fato de se perguntar por alguma coisa no mundo não nos afasta dele. Desse modo, para Merleau-Ponty, a interrogação filosófica não pode assumir uma posição essencialista em dizer o que *é* a coisa afastando-se dela para aparecer em sua positividade e nem uma posição de identificação. Na posição essencialista, não estou em parte alguma; e, na posição de identificação, estou em toda parte. Para Merleau-Ponty, nenhuma das duas posições são possíveis, pois a base é a experiência do vivente a partir de um lugar, em um momento e numa situação que é possível se perguntar pelo que *é*.

A vida não é uma realidade constituída pela reflexão, mas esta é pré-reflexiva tanto no sentido epistemológico como ontológico. A vida é como processo, isto é, como devir que não se esgota em uma dimensão vital. Há um *quiasma* fundamental que envolve a existência humana e, mesmo que se possa destacar ou isolar para ser estudada, alguma dimensão da existência não pode esquecer esse *quiasma* sob risco de tomar a parte como o todo. Merleau-Ponty exorta para conceber a vida como interrogação, como uma atividade sempre em andamento de interpretação e reinterpretação. A vida não é um ser positivo que defina o organismo vivo: antes, ela deve ser concebida como um campo de ação em aberto e é, nesse sentido, que apontamos a Vida entrelaçada pela carne, pois, fundamentalmente, ela é abertura.

No início de *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty propõe uma espécie de roteiro de trabalho que permita ao filósofo se deixar conduzir à expressão das próprias coisas no fundo do seu silêncio. Esse trajeto permitirá ao filósofo sair de um talvez (*peut-être*) para o lugar do ser (*être*) (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 19). Essa experiência perceptiva que encontra no corpo, como sensível exemplar, uma correlação, um entrelaçamento, uma reversibilidade originária, Merleau-Ponty denominou carne. A carne é reversibilidade, que sem auxílio de qualquer operação externa, é unidade originária que está na constituição originária do corpo com o mundo e vice-versa. Essa unidade originária da carne diverge do pensamento clássico do ser, pois, em Merleau-Ponty, a dimensão ontológica da carne se faz graças à passagem estrutural entre o visível e o invisível, cujo movimento dinâmico encontra seu sentido na abertura entre as coisas e meu corpo e de meu corpo e as coisas.

Em outras palavras, a carne nem é *res cogitans* e nem *res extensa*, e nada tem da filosofia cartesiana; nem tampouco é fusão, nem átomo ou representação. A carne é uma noção última que não tem nome em nenhuma filosofia e para designar seria preciso, segundo Merleau-Ponty, recorrer ao velho termo “elemento”, utilizado pelos primeiros filósofos (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 182). Ao designar a carne como “elemento”, Merleau-Ponty procura aquilo que aparece como “coisa geral”, como a água que está em tudo, até mesmo no seco. Assim, a carne se manifesta no visível e no invisível, como dimensão do visível; já que aquele que vê também é visto, mesmo que parcialmente.

Desse modo, Merleau-Ponty coloca a gênese da vida no horizonte da presença cuja textura é a carne. Por isso, sendo a carne relação, ela está na origem da abertura entre o eu e o outro. Nessa relação, não há coincidência porque o outro já está lá o que há de comum é a carne e sua estrutura polimorfa (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 270). Na coisa percebida, sua diferenciação nunca é submetida a um princípio de identidade que atribui uma existência substancial, mas se refere ao seu aparecer, que se exprime na espessura do mundo enquanto coextensiva a ele. O exemplo das mãos que se tocam reciprocamente é um traço dessa expressão da carne, pois elas já são presenças sensíveis em um corpo que já está presente no mundo; ao se tocarem, não há uma identificação de superposição de uma sobre a outra, há o ato de perceber de duas unidades isoladas que compartilham da mesma carnalidade sensível.

Desse modo, a carne como “elemento geral” encontra na vida sua expressão, seu movimento de reversibilidade, a fé perceptiva. A carne é ser bruto cujo solo é o mundo vivido, o mundo percebido, a relação com o sensível nascedouro da ideia.

CAPITULO I: FÉ PERCEPTIVA E REVERSIBILIDADE DA CARNE COMO ABERTURA QUE EMERGE DO CORPO

1.1 O Corpo como *res extensa* em Descartes

Antes de apresentarmos o corpo na perspectiva de Merleau-Ponty, faremos uma discussão com Descartes que propôs, em sua filosofia, um método capaz de buscar a verdade cujo critério é duvidar de tudo que se tem como verdade: como o sensível, as crenças, o mundo físico, e este inclui também o corpo. Assim, também, o corpo torna-se, no método cartesiano, um objeto de investigação a fim de se chegar a ideias claras e distintas sobre ele, pois, sendo a coisa pensante mais fácil de conhecer porque dá a certeza da minha existência e difere do corpo, a cujo respeito de nada me certifica como existente, pois é um objeto como qualquer outro objeto. Na investigação operada por Descartes, a conclusão a que se chegou é que a existência é a única evidência e, nesse caso, a existência do pensante enquanto pensa.

Daí, sua afirmação no *Discurso do Método*: “E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei, [...], como primeiro princípio da Filosofia” (DESCARTES, 1996, p. 92), pois o ato de duvidar já é uma verdade de que sou um ser pensante e logo existo. Descartes, ao escrever para Elizabeth, em 21 de maio de 1623, diz que a extensão da matéria (corpo) é de natureza diversa da extensão do pensamento (alma), pois a primeira natureza (alma) é determinada a certo sentido pela segunda natureza (corpo) e que esta é nociva por não poder servir para pensar e provar a distinção. Afirma Descartes:

Pois, havendo duas coisas na alma humana, das quais depende todo conhecimento que podemos ter de sua natureza, uma das quais é que ela pensa e a outra, que, estando unida ao corpo, pode agir e padecer com ele, quase nada disse da última e empenhei-me apenas em aclarar bem a primeira, porque o meu principal intuito era provar a distinção que há entre a alma e o corpo; para o que, somente esta podia servir e a outra seria nociva¹.

Desse modo, Descartes estabelece que a coisa pensante, *res cogitans*, se opõe à coisa material, *res extensa*. Para Descartes, as coisas extensas são tudo aquilo que tem dimensões espaciais e, por isso, podem ser quantificadas quanto ao seu tamanho, figura e movimento. Por este conceito, o filósofo estabelece o corpo como sendo *extenso*. Para Descartes, o corpo é sempre divisível enquanto que a mente é indivisível. A coisa pensante é a interioridade, a qual ele designou de sujeito, e a exterioridade do sujeito é seu corpo, que, como coisa *extensa*, é

¹ DESCARTES, René. **Cartas a Elizabeth**. Disponível em: <http://www.laifi.com/laifi.php?id_laifi=501&idC=71728#>. Acesso em 19/09/2016 às 10h10min.

um objeto. Assim, o corpo se torna um objeto, como qualquer outro no mundo, que obedece aos pensamentos, aos movimentos e as leis físicas, como todos os outros. É importante frisar que a mente, *res cogitans*, é distinta de qualquer existência corpórea, pois, sendo uma coisa pensante, não depende de qualquer coisa material para existir e que, por essa razão, sua natureza é totalmente distinta de seu corpo, podendo inclusive existir sem ele.

Descartes analisa o corpo como máquina, pois procura entender como funciona o corpo com base em princípios mecânicos e fisiológicos que regulam os movimentos e as suas relações, sendo composto de ossos e carne. O corpo humano como todos os outros organismos passam a ser analisado pelos princípios científicos do mecanicismo. Por exemplo, no ato de tocar das duas mãos esses princípios mecanicistas analisarão os processos químicos, físicos, fisiológicos e anatômicos que envolveram o ato. Em outras palavras, o corpo, na visão mecanicista, é um objeto transparente que pode ser observado, pois ele é uma soma de processos mecânicos e biológicos. Como afirma Descartes no *Discurso do Método* em sua concepção sobre o corpo:

O que não parecerá de modo algum estranho a quem, sabendo quão diversos autômatos ou máquinas móveis, a indústria dos homens, pode produzir, sem empregar nisso senão pouquíssimas peças, em comparação à grande multidão de ossos, músculos, nervos, artérias, veias e todas as outras partes existentes no corpo de cada animal, considerará esse corpo como uma máquina que, tendo sido feita pelas mãos de Deus, é incomparavelmente melhor ordenada e contém movimentos mais admiráveis do que qualquer das que possam ser inventadas pelos homens (DESCARTES, 1996, p. 110).

O sentido de corpo-máquina em Descartes é sinônimo de corpo-objeto que pode ser observado e analisado. O corpo é visto como coisa reduzida a uma entidade material que possui elementos mecânicos e biológicos, que favorece explicar do que é feito e como funciona. Trata-se, então, de abrir o corpo, observá-lo e descrevê-lo em sua empiria por meio da dissecação, como método de construção da verdade clara e distinta. Essa influência cartesiana pode ser observada, no quadro pintado por Rembrandt no ano de 1632, na aula de anatomia do Dr. Tulp; nele, é possível observarmos o fascínio que o conhecimento da anatomia provocou na modernidade. O quadro de Rembrandt pode ser considerado como metáfora para perceber a ideia cartesiana da geometrização do corpo, da dissecação, do estudo em busca da compreensão do corpo, com a pretensão científica de explicar o corpo de maneira objetiva, ou seja, de uma perspectiva de observador, que se coloca fora do mundo, numa atitude analítica da realidade. Desse modo, dissecar o corpo para explicá-lo e

demonstrar o domínio do corpo extenso pelo pensamento científico são tentativas de afirmar com argumentos claros e distintos o que seja o corpo.

Trata-se da intenção de constituição de um conhecimento objetivo pela ciência para a compreensão do corpo humano e dos processos corporais a partir dos princípios da mecânica. Como pode ser constatado na seção V do *Discurso do Método*, ao explicar o movimento do coração e de outros órgãos a ele ligados, tem a finalidade de demonstrar a fisiologia e movimento do corpo humano. Desse modo, pelo ato de fragmentar em partes por partes o corpo humano, Descartes quer apontar que o corpo como constituinte do mundo possui matéria e movimento, princípios da mecânica cartesiana. Logo, mesmo sendo mais complexo que os outros sistemas materiais, o corpo humano pode ser funcionalmente explicado. Essa explicação se dá pela fisiologia do corpo humano que possui sangue, que circula do coração ao cérebro, deste aos músculos, proporcionando uma organização fisiológica ao corpo.

Essa preocupação em descrever o corpo como *res extensa*, isto é, como coisa extensa, é característico da filosofia cartesiana, pois define a matéria corpórea como possuidora de comprimento, largura e profundidade. Estas propriedades são modos de extensão da “substância corpórea”, isto é, são as várias formas que um objeto pode assumir. Para compreender essa ideia de corpo extenso, vejamos a citação que Descartes faz da cera, que segundo ele pode ser aplicada a todos os corpos.

Mas, quando distingo a cera de suas formas exteriores é, como se a tivesse despido de suas vestimentas, considero-a inteiramente nua, é certo que, embora se possa ainda encontrar algum erro em meu juízo, não a posso conceber dessa forma sem um espírito humano. Mas, enfim, que direi desse espírito, isto é, de mim mesmo? Pois até aqui não admiti em mim nada além de um espírito. Que declararei, digo, de mim, que pareço conceber com tanta nitidez e distinção este pedaço de cera? Pois se julgo que a cera é ou existe pelo fato de eu ver, sem dúvida segue-se bem mais evidentemente que eu próprio sou, ou que existo pelo fato de eu a ver. [...] Do mesmo modo, se julgo que a cera existe, pelo fato de que a toco, seguir-se-á ainda a mesma coisa, ou seja, que eu sou; e se o julgo porque minha imaginação disso me persuade, ou por qualquer outra causa que seja, concluirei sempre a mesma coisa. E o que notei aqui a respeito da cera pode aplicar-se a todas as outras coisas que me são exteriores e que se encontram fora de mim (DESCARTES, 1996, p. 274 - 275).

A ideia de extensão expressa nessa citação, que pode ser aplicada na compreensão do corpo, demonstra que só reconheço o pedaço de cera pelo fato de que, através do pensamento, posso compreender a essência da coisa. Mas que essência é esta de que trata Descartes? A essência da extensão em Descartes são aquelas características encontradas no corpo cujas

propriedades da matéria constituem a essência da extensão, isto é, as dimensões espaciais. A cera pode assumir formas diferentes do mesmo modo que o corpo pode ter formas diversas. Por esse conceito, Descartes estabelece o corpo como sendo extenso. Assim, na *Sexta Meditação*, Descartes apresenta que o corpo é sempre divisível enquanto que a mente é indivisível:

Para começar, pois este exame, noto aqui, primeiramente, que há grande diferença entre espírito e corpo, pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e o espírito inteiramente indivisível. Pois, com efeito, quando considero meu espírito, isto é, eu mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensa, não posso aí distinguir partes algumas, mas me concebo como uma coisa única e inteira. [...] Mas ocorre exatamente o contrário com as coisas corpóreas ou extensas: pois não há sequer que eu não faça facilmente em pedaços por meu pensamento, que meu espírito não divida mui facilmente muitas partes e, por conseguinte, que eu não reconheça ser divisível (DESCARTES, 1996, p. 333-334).

Para Descartes, as coisas e o corpo são apenas substâncias dotadas de extensão, de certas formas, de certas posições e de certos movimentos. Entretanto, a substância extensa como já dito acima, se diferencia da substância pensante. Há uma separação entre o corpo e a alma que determina a consideração das coisas simples antes das coisas compostas. Embora Descartes expresse sua visão de homem como um composto de corpo e alma, a alma difere do corpo por ser simples, imperecível e imortal; enquanto que o corpo, por ser constituído por partes, que são seus membros, pode se modificar e perecer. A alma é mais fácil de conhecer que o corpo, pois este pode enganar devido aos sentidos e outros atributos da extensão do corpo. Afirma Descartes na *Sexta Meditação*:

E, embora talvez (ou antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estritamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele (DESCARTES, 1996, p. 326).

Essa noção do corpo, elaborada por Descartes, de tomá-lo como objeto, como aparato mecânico, um pedaço de matéria, torna, por exemplo, a percepção um conjunto de relações entre estímulos e respostas pontuais, reduzida a um sistema de engrenagens e de mecanismos pré-engatilhados. O corpo é visto tão somente como invólucro para a alma, mera vestimenta material para um *Cogito* no circuito da existência, como separado e de substância distinta da

pensante. Esses paradigmas são reexaminados por Merleau-Ponty ao analisar o estatuto da existência apreendida a partir do corpo, cuja postura vai na contramão da tradição que opõe corpo e alma. Merleau-Ponty elabora uma filosofia que não pensa a união do que Descartes separou, mas contra a separação a partir da união, isto é, para Merleau-Ponty, há o corpo que nos põe em relação.

Para Merleau-Ponty, a percepção não se concebe como um sujeito que ao perceber interpreta, decifra ou ordena o mundo percebido, mas que revela o nosso vínculo com a natureza, pois sendo corpo corpóreo e estando na posse de um corpo, há relação de abertura. Trata-se de reencontrar no mundo da experiência a relação que constitui o meio de acesso à facticidade que se dá no corpo, como afirma Merleau-Ponty: “Esse sujeito que assume um ponto de vista é o meu corpo como campo perceptivo e prático, enquanto meus gestos, tem um certo alcance e circunscrevem, como meu domínio, o conjunto de objetos que são familiares para mim” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 36). Retomando essa concepção de Merleau-Ponty do problema do corpo e sua relação com o mundo, Isabel Matos Dias, em seu livro *Elogio do sensível: corpo e reflexão em Merleau-Ponty*, afirma:

Através do corpo, o interior e o exterior são inseparáveis, o mundo está em mim, no meu corpo, e o meu corpo está no mundo e entre ambos há uma relação de um saber implícito. Tal é o saber latente do corpo, “saber habitual do mundo”. Merleau-Ponty chega à noção de um corpo cognoscente, de um corpo sujeito, que afinal é encarnado da reflexão radical, visto agora pelo ângulo da corporeidade (DIAS, 1989, p. 94).

Assim, Merleau-Ponty apresenta um novo modo de compreensão para o corpo, como sendo aquele que experimenta sua própria existência em seu corpo vinculado ao mundo; não como ideia, mas como vivência que se dá em seu corpo. Na nova compreensão, o corpo é tomado em sua totalidade. Desse modo, nossa cabeça, nossas mãos, nossos pés, nossos órgãos, uma dor que se sente em um local pontual do corpo, se encontram no seio de uma totalidade corporal. Segundo Caminha, a noção do corpo em Merleau-Ponty “define o contorno único de nosso corpo como envolvimento de todas as partes que constituem uma só corporeidade” (CAMINHA, 2010, p. 286).

1.2 O corpo como abertura em Merleau-Ponty

Merleau-Ponty elabora uma fenomenologia cuja noção de um fenômeno e a noção de experiência coincidem. Nesse sentido, a noção de corpo é caracterizada pela abordagem dada

ao sujeito como ser que está no mundo. Logo, Merleau-Ponty conceitua o corpo como fenomênico, vivido ou simplesmente corpo próprio. O corpo é uma dimensão da nossa existência, vivido como uma unidade aberta, inacabada. Desse modo, há uma diferença entre Descartes e Merleau-Ponty, pois enquanto Descartes colocava o corpo como substância, Merleau-Ponty o coloca como fenômeno; assim, o corpo deixa de ser uma coisa extensa para ser um fenômeno vivido, fenômeno perceptivo. No corpo próprio, há a experiência sensível do “ser-no-mundo”, na ordem do que é vivido e não apenas do que é pensado, pois a experiência do corpo pode ser considerada pré-objetiva.

A noção de corpo próprio diverge da visão clássica, que entende o corpo como constituído de uma massa concreta composta de várias partes ou órgãos que podem ser analisados, desmembrados e compreendido como um dos objetos do mundo. Ao separar as partes do corpo identificando-as, Merleau-Ponty afirma: “[...] só admite entre suas partes ou entre si mesmo e os outros objetos relações exteriores e mecânicas, seja no sentido de um movimento recebido e transmitido, seja no sentido amplo de uma relação de função e variável” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 101). Assim, o corpo não é apenas relações passíveis de experimentação, mensuração e controle, mas relação aberta para compreender o corpo como sendo aquele que experimenta sua própria existência. Assim, o corpo próprio não é apenas um objeto que pode ser observado, mas ele é meu próprio corpo no qual experimento a mim mesmo, o outro e o mundo.

Essa forma que se desenha no sistema nervoso, esse desdobramento de uma estrutura, não posso representá-los como uma série de processos em terceira pessoa, transmissão de movimento ou determinação de uma variável por outra. Não posso dela ter um conhecimento distante. Se adivinho aquilo que ela pode ser, é abandonando ali o corpo objeto, *partes extra partes*, e, reportando-me ao corpo do qual tenho a experiência atual, por exemplo à maneira pelo qual minha mão enreda o objeto que ela toca antecipando-se aos estímulos e desenhando ela mesma a forma que vou percebendo. Só posso compreender a função do corpo vivo realizando eu mesmo e na medida em que sou um corpo que se levanta em direção ao mundo (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 103).

Merleau-Ponty procura esclarecer que a experiência do corpo próprio não pode ser reduzida a uma representação de “processos em terceira pessoa”, mas que estes são sentidos no corpo que vivemos. Ou, ainda, não há apenas um tocar mecânico do qual podemos tirar os estímulos, mas nós nos antecipamos a eles na percepção. Assim, a experiência do corpo próprio não pode ser considerada apenas como uma atitude objetivista, porém como totalidade vivida por nós mesmos em nosso corpo próprio. Dessa forma, Merleau-Ponty se distancia da

dimensão objetivante, própria do *em si* e também da dimensão da consciência do *para si*. Os termos: *em si* e *para si*, próprios da filosofia hegeliana, são retomados por Merleau-Ponty, na *Phénoménologie de la perception*², ao apontar para uma atitude “autocrítica” no sentido de que ela não pode ser nem o “ser para si” nem o “ser em si”. Se para Hegel, a experiência é o pano de fundo pelo qual, dialeticamente, o espírito ou a consciência erige sua verdade e seu sistema³, para Merleau-Ponty, o corpo é, em seu estatuto ambíguo, isto é, sujeito e objeto, consciência e mundo que são vividos numa relação com o mundo que não passa pela pura consciência, como pensada por Descartes, mas por uma consciência encarnada em um corpo.

O organismo se comporta, diante daquilo que lhe surge, ajustando-se e criando significações vividas face a um estímulo. Ele não sofre passivamente a interferência de estímulos, ele responde porque o estímulo possui algum valor para ele. Por esta razão, não é possível fornecer um limite preciso entre o dado perceptivo e sua reação comportamental, de modo que um mesmo dado perceptivo pode ocasionar diferentes reações, inclusive, num mesmo organismo. A estrutura do corpo próprio não está dividida em várias formas, mas o corpo próprio manifesta-se, pela intelectualidade, espacialidade, motricidade, temporalidade, sexualidade, linguagem. Assim, as partes de nosso corpo não são anexos, mas dimensões disponíveis para comportamentos efetuados em um mesmo corpo, como afirma Caminha: “É no seio mesmo de um corpo, enquanto complexo de ações, que nós podemos ver instaurar-se a unidade do corpo” (CAMINHA, 2010, p. 287).

Merleau-Ponty diz que o corpo é “[...] um eu natural e como que o sujeito da percepção” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 249). Não há a formulação de um Eu puro como operação do pensamento, pois há experiências de um corpo situado no espaço e no tempo, ou seja, de um corpo contingente, onde as experiências vividas o afetam a cada vez de forma diferenciada, visto que o que ele percebe constitui-se num ponto do espaço que interage com o mundo, onde as experiências se diferenciam de sujeito para sujeito, o que constitui-se na subjetividade para Merleau-Ponty. A experiência perceptiva é fundante para a consciência e, por esta razão, Merleau-Ponty afirma: “[...] rejeitamos o formalismo da consciência e fizemos do corpo o sujeito da percepção” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 271), pois quem percebe não

² Os termos serão depois retomados em *Le visible et l'invisible* para tratar da noção merleau-pontyana de “hiperdialética”, ou seja, uma “dialética sem síntese”.

³ Afirma Hegel: “A experiência (*Erfahrung*) que a consciência faz sobre si mesma não pode abranger nela, segundo seu conceito, nada menos que o sistema completo da consciência ou o reino total da verdade do espírito. Seus momentos se apresentam assim nessa determinidade peculiar, de não serem momentos abstratos ou puros, mas, sim, tais como são para a consciência ou como a mesma aparece em sua relação para com eles; por isso, os momentos do todo são figuras da consciência” (HEGEL, 2007, § 89, p. 81).

é apenas a consciência, mas também o corpo explicado pela fisiologia ou a anatomia, isto é, o corpo vivido.

Assim, respondemos subjetivamente ao mundo. Em outras palavras, o corpo próprio se relaciona com o que está a sua volta, pelo que Merleau-Ponty denominou esquema corporal, que consiste na expressão e na presença do corpo em sua relação com o mundo que engloba todas as percepções, como afirma Merleau-Ponty: “O corpo próprio 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” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 245).

A percepção, enquanto abertura para o mundo e para o outro, faz do corpo um organismo poroso por meio do qual o mundo nos invade, nos atinge e nos afeta. O espaço de atuação de um corpo que se move, que se expressa, se afeta, que percebe e que existe situado no espaço e no tempo é o campo fenomenal, que pressupõe um corpo que percebe e um mundo que se relaciona com esse corpo. Ou como afirma Merleau-Ponty: “[...] o esquema corporal é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 130).

As experiências do corpo próprio situadas no espaço e no tempo são experiências vividas que afetam a cada vez de forma diferenciada, visto que o que o sujeito percebe constitui-se num ponto do espaço que interage com o mundo, onde as experiências se diferenciam de sujeito para sujeito. O corpo próprio é sujeito e a percepção se apresenta como instância fundante da experiência; essa posição do corpo como sujeito em Merleau-Ponty é contrária à de Descartes em que o corpo não pode ser sujeito. Em Descartes, a subjetividade não é extensa, mas Merleau-Ponty perverte essa concepção e afirma que o corpo é sujeito que percebe. Na *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty acusa Descartes de associar a percepção ao pensamento de perceber, porém Merleau-Ponty afirma: “Ora, há um ato humano que de um só golpe atravessa todas as dúvidas possíveis para instalar-se em plena verdade: este ato é a percepção, no sentido amplo de conhecimento das existências” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 65).

Para entendermos melhor a concepção de esquema corporal, Merleau-Ponty, na *Phénoménologie de la perception*, cita um exemplo da psiquiatria tradicional que classifica um doente com cegueira psíquica ser incapaz de mostrar com o dedo, de olhos fechados, um órgão específico de seu corpo sem precisar tocá-lo, utilizando-se de uma régua de madeira. É o caso de Schneider, soldado alemão que teve lesões cerebrais na região occipital, consequência de uma explosão durante a Primeira Guerra Mundial. Segundo Merleau-Ponty,

Schneider não consegue realizar o ato porque ao lhe dar uma régua de madeira lhe foi tirado a possibilidade de usar aquilo que na vida usual torna-se visível por quem o experimenta em seu próprio corpo, isto é, tocar o nariz. E, isso ocorre, porque há uma perda de conexão do corpo próprio com o mundo, com aquilo que antes lhe era habitual: o tocar o nariz ao invés de mostrar o nariz com a régua de madeira.

Desse modo, para o paciente, seu braço que se dirige para o nariz lhe é conhecido e familiar devido a um grande número de ações que ele realiza em seu corpo vivido. Daí, que Merleau-Ponty afirma que é introduzido no movimento do paciente uma ação manipulada que lhe tira a possibilidade de tocar seu nariz: “É preciso admitir então que pegar ou tocar, mesmo para o corpo, é diferente de mostrar” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 133). Ao diferenciar o tocar do gesto do mostrar, Merleau-Ponty quer falar do modo como o corpo, enquanto vivido, experiencia o mundo ou o que os sujeitos sentem quando experienciam o mundo.

Merleau-Ponty quer analisar a existência a partir do sujeito que percebe o mundo a partir de seu corpo. A percepção do seu corpo para o doente não pode ser uma representação, mas o seu próprio modo de ser. O corpo próprio do doente emerge não como associação de partes de seu corpo, mas como partes unidas entre si. O exemplo do nariz retomado de Merleau-Ponty explicita bem que o esquema corporal não é uma representação, mas o próprio nariz como fenômeno que se torna visível em um corpo que é capaz de tocar, pois, como afirma Caminha, antes de mostrar o nariz vem a gênese do reconhecer o nariz e só depois mostrá-lo:

Quando nós dizemos o “nariz para mim”, nós não queremos considerar essa parte do nosso corpo como um nariz representado, mas como o nariz que existe como já presente em nosso corpo que pode mostrá-lo. Não há, aqui, uma distinção entre a consciência do nariz e o corpo que o faz existir para nós. No gesto e no esforço de mostrar o nariz, o corpo humano o segura e o mostra em um movimento que contém o sentido da unidade corporal ou esquema corporal (CAMINHA, 2010, p. 290).

Nesse sentido, ver e tocar concebe-se numa relação com o mundo percebido e que os movimentos em direção a ele se instituíram pela experiência corporal. O mostrar, no exemplo, é algo objetivável em si mesmo, porém ver é constituído pelo espaço dinâmico que o corpo realizou pelas experiências que fez. Antes da ideia de nariz, há a experiência pré-objetiva de reconhecer o “nariz como meu” e de guiar-se para tocar vendo-o como elemento constituinte do corpo. Como afirma Dias: “O meu corpo tem o seu mundo ou compreende seu mundo sem

ter que passar por representações, sem se subordinar a uma função simbólica ou objetivante” (DIAS, 1989, p. 100).

Mediante esses apontamentos iniciais sobre a noção de corpo próprio em Merleau-Ponty, percebemos uma continuidade na descontinuidade com o pensamento de Descartes. Isto é, Merleau-Ponty não nega que o corpo possa ser tomado como objeto a ser estudado pela ciência e que se confunda pelas experiências que dele se faça como objeto entre os objetos do mundo. Basta observar o exemplo de sermos empurrados em um declive para a mecânica e a física explicarem esse movimento do corpo. Entretanto, Merleau-Ponty afirma que este corpo que está no mundo não se encontra apenas como objeto. No corpo-objeto, ele aparece como ideia ou representação. Nessa perspectiva, o mundo e o homem passam a ser explicados por meio de leis universais, como afirma Merleau-Ponty:

Só falo de meu corpo em ideia, do universo em ideia, de ideia de espaço e da ideia de tempo. Forma-se assim um pensamento objetivo (no sentido de Kierkegaard) – o do senso comum, o da ciência – que finalmente nos faz perder o contato com a experiência perceptiva da qual todavia ele é o resultado e a consequência natural (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 100).

Assim como há uma continuidade, como vimos acima com Descartes, há, entretanto, uma descontinuidade em relação a Descartes, pois Merleau-Ponty toma o corpo como sujeito da percepção, como afirma na *Phénoménologie de la perception*: “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” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 111). Desse modo, para Merleau-Ponty, a *cogitatio* está no mundo fenomenológico que tem no sujeito corporificado seu fato mais inalienável.

Merleau-Ponty se apropria da fenomenologia de Husserl e Heidegger. A fenomenologia de Husserl propõe um novo método de investigação de todos os atos conscientes, como uma reflexão sobre aquilo que se mostra à consciência, que constituiria a “consciência intencional”, que daria o sentido a todos os atos da consciência, também chamada por Husserl de “essência imanente”. Com Husserl, a Fenomenologia consiste numa descrição e constituição das essências dos fenômenos para o retorno das coisas tais quais elas são em si mesmas, em seu sentido ou significado. Afirma Husserl:

A fenomenologia pura ou transcendental não será fundada como consciência de fatos, mas como ciência de essências (como ciência “eidética”); como uma ciência que pretende estabelecer exclusivamente conhecimentos de essência e de modo algum “fatos”. [...] Nossa fenomenologia não deve ser

uma doutrina das essências de fenômenos reais, mas de fenômenos transcendentalmente reduzidos (HUSSERL, 2006, p. 28).

Diferente de Husserl, embora tenha sido seu assistente, Heidegger se afasta dessa ideia de “consciência intencional” e de “essência imanente”. Para Heidegger, há primazia ontológica na interpretação do fenômeno do ser a partir da existência do *Dasein* (*ser-aí*). Assim, em Heidegger, a Fenomenologia, aponta para um outro campo de investigação fenomenológica e um outro sentido para os fenômenos: a “presença” (*Dasein*) que possibilita se perguntar pela interpretação originária do fenômeno, pois, para Heidegger, “fenômeno” é aquilo que se mostra como tal e que se abre a uma compreensão pré-conceitual do ser.

De maneira imediata no caráter do *aí* e no modo de encontro do ser ocupado. Enquanto algo que é ocupado o mundo é mundo circundante, o que está na cercania. O que é ocupado mostra-se como *de-quê* a vida fática vive. Esse *de-quê* assim explicitado nos proporciona o fundamento fenomenológico para compreender o ser “em” um mundo, ou seja, oferece-nos uma interpretação originária do fenômeno da espacialidade fática que assim aparece e do ser “nele” (HEIDEGGER, 2012, p. 91).

Assim, Merleau-Ponty se apropria da concepção de Husserl de retorno às coisas mesmas no mundo vivido e da concepção fenomenológica de Heidegger como abertura do *Dasein*, como fenômeno de ser-no-mundo, para desenvolver seu método fenomenológico de retorno às coisas mesmas na intenção de compreender o mundo pré-reflexivo originário. E, para conseguir tal empreendimento, o corpo passa a ser o meio no qual se tem acesso a experiência primordial através da percepção. Por isso, é preciso compreender a facticidade que constitui este corpo e, nesse sentido, Merleau-Ponty analisa a patologia do membro fantasma ocasionada pela amputação de um membro que cria a ilusão ou alucinação no paciente de sentir o local amputado como se ali houvesse o membro. Pacientes que perderam um braço ou perna sentem sensações de dor e de formigamento. Como explicar fisiologicamente estas sensações?

O estímulo por si só não explica o fenômeno. Mas este fenômeno também não pode ser explicado pela psicologia, já que não se trata de uma espécie de vontade ou crença que o paciente experimenta. Em ambos, tais explicações conduzem mais a equívocos do que a soluções. Todo o corpo participa de maneira integral da percepção, e é isso o que as teses da fisiologia moderna desvelam, contribuindo para a refutação do argumento de um corpo reduzido a objeto, a partes que podem ser enquadradas e observadas. Nessa perspectiva, não haveria propriamente uma relação intrínseca do sujeito com seu mundo, mas tão somente o

choque entre dois elementos estranhos entre si, entre duas categorias de fenômenos tão discrepantes que a simples ideia de uma articulação por si só recairia em contrassenso e em antinomia.

Seria preciso dizer então que o membro fantasma é uma recordação, uma vontade ou uma crença e, na falta de uma explicação fisiológica, dar uma explicação psicológica? Todavia, nenhuma explicação psicológica pode ignorar que a secção dos condutos sensitivos que vão para o encéfalo suprime o membro fantasma. É preciso compreender então como os determinantes psíquicos e as condições fisiológicas engrenam-se uns nos outros (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 105).

Desse modo, o corpo atual do paciente que teve o membro amputado sente o corpo habitual em que ainda estava o antigo membro em questão e que para ele é tão latente, pois, antes de ser uma *res extensa*, como propõe Descartes, o corpo é constituído de espacialidade e temporalidade, um corpo que habita, um corpo que já se relaciona com o mundo antes de refletir acerca dessa relação. Logo, as explicações que delimitam o membro fantasma ao campo somático mostram-se limitadas e, em algumas vezes, incapazes de chegar a um diagnóstico conclusivo. Para Merleau-Ponty, o corpo tem a capacidade de se relacionar com o mundo que está em volta porque ele próprio é relação com o mundo.

Assim, um paciente que queira pegar um objeto sem ter braço agirá com a intencionalidade do corpo habitual onde figuram os gestos que não mais existem no corpo atual. A ação do corpo atual é precedida pela do corpo habitual, pois, como afirma Merleau-Ponty, a presença de meu corpo não é comparável a permanência de certos objetos disponíveis que uso: “mostra que, inversamente as ações em que me envolvo por hábito incorporam a si seus instrumentos e os fazem participar da estrutura originária do corpo próprio” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 261). Desse modo, o corpo tanto é um objeto animado por uma ação mecânica, por uma ordem da natureza, como também se admite que o corpo é nosso meio de comunicação com o mundo.

Assim, a permanência do corpo próprio, se a psicologia clássica a tivesse analisado, podia conduzi-la ao corpo não mais como objeto do mundo, mas como meio de nossa comunicação com ele, ao mundo não mais como soma de objetos determinados, mas como horizonte latente de nossa experiência, presente sem cessar, ele também, antes de todo pensamento determinante (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 122).

Assim, o corpo próprio está aberto a todas as partes em uma possessão indivisa sem, no entanto, constituir um conjunto que negue a especificidade de cada parte. Cada mão não é

somente um órgão coparticipante do corpo que realiza uma determinada experiência de toque, mas uma totalidade realizada por todo o corpo, pois, o corpo próprio se constitui nesse espaço onde me percebo como existência corporal, o lugar onde estou, isto é, numa existência encarnada. O corpo está sempre comigo, de modo que dele não podemos prescindir. Por isso, afirma Merleau-Ponty que reconhecemos nossa existência não através de um pensamento, mas de um corpo que existe:

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* (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 110).

Esse fenômeno a que Merleau-Ponty se refere é a do membro fantasma, que ele não quer explicar nem pela fisiologia nem pela psicologia, mas pela condição de ser no mundo, pois sua pretensão é mostrar um argumento com teor existencial. Para Merleau-Ponty, há constatação de que o ser no mundo é um “Eu engajado” que existe no mundo por meio do seu corpo próprio. Diferentemente de Descartes, onde 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 virá a constatação que corpos exteriores necessariamente existem, como ele afirma na *Sexta Meditação*:

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede etc, que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido ano sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio (DESCARTES, 1996, p. 328- 329).

No pensamento cartesiano, o paciente portador do membro fantasma ou da anosognosia não teria problema em sentir falta de uma das partes de seu corpo, pois é apenas uma parte. Não há, em Descartes, um esquema corporal onde todo o corpo é tomado como uma totalidade do sujeito, como em Merleau-Ponty. A parte do corpo amputada ou renegada para Descartes ocupa um lugar objetivo, enquanto em Merleau-Ponty esta parte é assumida no corpo. Daí, o fato da insistência de Merleau-Ponty falar que o doente tem consciência do espaço corporal como ação habitual que fora assumida em seu corpo próprio, pois a parte do

corpo ausente ou rejeitada não é uma representação objetiva posta em um espaço objetivo, mas é o modo de ser do “Eu encarnado” no mundo, como afirma Merleau-Ponty: “E, finalmente, longe de meu corpo ser para mim apenas um fragmento de espaço, para mim não haveria espaço se eu não tivesse corpo” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 132).

Para esclarecer como as ações habituais estão presentes nas ações atuais do corpo próprio do paciente portador do membro fantasma, Merleau-Ponty desenvolve a noção de fenômeno da ambiguidade. Esse fenômeno consiste na composição de duas camadas existenciais do corpo próprio: o corpo habitual e o corpo atual (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 111). Isso quer dizer que o ser do corpo próprio é o de ser encarnado, não sendo produto da consciência. Para compreender o corpo habitual é necessário distanciar-se das alternativas tradicionais de entender o hábito como ligado ao conhecimento ou automatismo. Isso porque, segundo Merleau-Ponty: “A aquisição do hábito enquanto remanejamento e renovação do esquema corporal oferece grandes dificuldades para as filosofias clássicas” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 177). Para Hume, por exemplo, o hábito seriam experiências armazenadas, relações de causa e efeito, cujos acontecimentos se sucedem simplesmente, sem interferir na existência. Hume, semelhante a Merleau-Ponty, ao analisar a paralisia de um membro diz que há uma espécie de acúmulo qualitativo que vivifica experiências semelhantes no presente diante de realidades armazenadas pelo costume⁴.

Para Merleau-Ponty, perceber não é recordar, pois esta se dá no mundo como abertura originária e não pode ser reduzida a uma síntese de recordações, como ato apenas de perceber algo. O corpo habitual não é formado por representações armazenadas que o sujeito rememora, como no pensamento de Hume. Merleau-Ponty afirma que recordar-se é trazer presente, em cada instante, um campo sempre aberto das experiências de modo a fornecer ao percebido uma nova significação:

Recordar-se não é trazer ao olhar da consciência um quadro do passado subsistente em si, é enveredar-se no horizonte do passado e pouco a pouco desenvolver suas perspectivas encaixadas, até que as experiências que ele resume sejam como que vividas em seu lugar temporal. Perceber não é recordar-se (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 46).

⁴ “Um homem subitamente atacado por uma paralisia da perna ou do braço ou que tenha recentemente perdido esses membros tende a princípio e com frequência a movê-los e usá-los em suas funções habituais. Neste caso, está tão consciente do poder que governa estes membros como um homem de saúde perfeita é consciente do poder que move qualquer membro que permanece em sua condição e estado naturais. Mas a consciência nunca ilude. Por conseguinte nem num caso como no outro jamais temos consciência de um poder. Somente a experiência nos ensina a ação de nossa vontade. E a experiência nos ensina apenas como um evento acompanha constantemente outro, sem nos informar sobre a desconhecida conexão que os liga e que os torna inseparáveis” (HUME, David. **Ensaio Sobre o Entendimento Humano**. Disponível em: <<http://br.egroups.com/group/acropolis/>> Acesso em 03 de maio de 2017 às 16h36min.

Assim, a ambiguidade do corpo habitual e corpo atual se realizam na existência do sujeito que vive em seu corpo próprio as diferentes perspectivas das suas experiências. “É preciso que o manejável tenha deixado de ser aquilo que manejo atualmente para tornar-se aquilo que se pode manejar, tenha deixado de ser um manejável para mim e tenha-se tornado como que um manejável em si” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 111). Afirma Caminha que, no mutilado, as intenções motoras solicitadas ao seu braço fantasma fazem referência a esse corpo habitual, que se faz presente na atualidade mesmo quando seu braço está ausente:

Eis porque o doente tem consciência do espaço corporal como ganga da sua ação habitual, em lugar de ser um meio objetivo. Ele pode encontrar, com sua mão fenomenal, certo lugar doloroso de seu corpo fenomenal, pois que, entre a mão, como potência de coçar, e ponto picado, como ponto a ser coçado, uma relação vivida é dada no sistema natural do corpo próprio (CAMINHA, 2010, p. 288).

Para Merleau-Ponty, a ordem do *em-si* e do *para-si*, situados no corpo habitual que mantém o passado vivo no corpo atual que desfecha a existência em situação, agora são as duas faces da mesma moeda, duas dimensões constitutivas dum único fenômeno cuja origem comum está na vivência do pré-objetivo, isto é, na experiência originária e espontânea do sujeito no mundo, nessa existência mundana mais direta e autêntica que se encontra e melhor se traduz a ambiguidade do corpo próprio. Nesse sentido, o membro fantasma não é uma rememoração, ele é um “quase-presente” porque no corpo atual exprime experiências do hábito (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 115), pois o hábito do corpo próprio diante do membro amputado ainda é sentido porque sentir o membro fantasma não é só um evento fisiológico, mas um evento da condição de ser no mundo. Por isso, Merleau-Ponty insiste que não é uma lembrança, uma recordação, mas experiência vivida pelo sujeito em seu presente, como hábito:

As recordações que se evocam diante do amputado induzem um membro fantasma, não como no associacionismo uma imagem chama uma outra imagem, mas porque toda recordação reabre o tempo perdido e nos convida a retomar a situação que ele evoca. [...] Se a recordação e a emoção podem fazer aparecer o membro fantasma, não é como uma *cogitatio* exige uma outra *cogitatio*, ou uma condição determina sua consequência – não é porque uma causalidade da ideia se superponha aqui uma causalidade fisiológica, é porque uma atitude existencial motiva uma outra e porque recordação, emoção, membro fantasma são equivalentes em relação ao mundo (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 115).

A noção de corpo próprio de Merleau-Ponty se opõe a ideia de corpo como *res extensa* de Descartes, pois este é tomado como objeto material, regido por leis mecânicas já que a fisiologia não encontrará a noção de ambiguidade no sujeito que tem um dos membros amputados, pois levará em conta a atualidade do objeto. Afinal, os objetos mecânicos não conhecem o tempo, não constroem hábitos, não acumulam memórias; seu horizonte é o das determinações imóveis do presente, e, sendo um prisioneiro do puro atual, não há espaço para uma mudança nas suas reações ou para um uso diferenciado de seus movimentos. Na filosofia mecanicista de Descartes, o corpo ao ser tomado como objeto não possui engajamento com o mundo, não há ser no mundo. Na lógica cartesiana, o membro fantasma é mero objeto que fora extraído do corpo, portanto, não tem hábito. No entanto, Merleau-Ponty considera o corpo como sujeito que percebe e leva consigo no corpo atual o hábito adquirido ao longo do tempo.

Assim, partindo de dois casos patológicos, o membro fantasma e a anosognosia, permitiu-nos explicitar a noção de corpo próprio em Merleau-Ponty, cuja análise foi posta na existência corporal que ultrapassa a concepção de Descartes sobre o corpo como objeto. O corpo não é apenas um objeto *partes extra partes*, é uma totalidade (unidade) que me permite interagir com o mundo. O corpo humano possui uma existência ambígua, pois é, ao mesmo tempo, objeto submetido às leis mecânicas da natureza, e sujeito, se constituindo por meio de movimentos intencionais numa subjetividade encarnada. O corpo é percebido constantemente, ele não pode ser deixado de lado, ele se mostra sempre em diferentes perspectivas, furtando-se a uma exploração mais detalhada. Nem mesmo é possível se afastar dele na experiência perceptiva. E, mais do que isso, afirma Merleau-Ponty que é através do corpo que se pode visar e tocar os objetos exteriores, pois o corpo é nosso ponto de vista sobre o mundo, diferente do que pretende a ciência de lhe impor um tratamento objetivo:

Ver-se-á que o corpo próprio se furta, na própria ciência, ao tratamento que a ele se quer impor. E, como a gênese do corpo objetivo é apenas um momento na constituição do objeto, o corpo, retirando-se do mundo objetivo, arrastará os fios intencionais que o ligam ao seu ambiente e finalmente nos revelará o sujeito que percebe assim como o mundo percebido (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 100).

Portanto, sendo o corpo próprio capaz de relacionar-se com o mundo e este conosco, temos um desdobramento estrutural que pertence à própria corporeidade e que se abre a uma experiência perceptiva originária. Na *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty fala de uma “fé originária”, como nossa pátria, o ser antepredicativo antes do ser percebido

(MERLEAU-PONTY, 2016, p. 378) para explicar como o corpo e o mundo se oferecem a comunicação entre si. Dessa forma, a partir da perspectiva fenomenológica, Merleau-Ponty ultrapassa os dualismos clássicos entre corpo e mundo e aponta para uma fé originária, solo da relação entre corpo e mundo. O que é pois esta fé originária? Por que Merleau-Ponty chama de antepredicativo o percebido? A expressão ser antepredicativo utilizada por Merleau-Ponty se encontra na *Introdução à Metafísica* de Heidegger. Heidegger diz que ao dizer e definir a essência da árvore nos dirigimos antes as espécies particulares de árvore, porém a variedade de árvores e da essência nos remete a algo mais original e universal da árvore, que seria sua Arvoridade⁵. Assim, Merleau-Ponty propõe que antes de pensar há um pensar mais originário, irrefletido que pensa antes de se exprimir pela linguagem. Há uma operação que está por baixo de cada enunciado de forma tácita, silenciosa que dirige nossos pensamentos.

1.3 Fé perceptiva

No final do capítulo *Le Cogito*, na *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty parece deixar em aberto a discussão sobre o *cogito*, ao dizer que é preciso compreender a existência individual e as outras, e, para isso, afirma Merleau-Ponty: “se precisa reconhecer estes fenômenos que fundam todas as nossas certezas. A crença em um espírito absoluto ou em um mundo em si separado de nós, é apenas uma racionalização desta fé primordial” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 470). Dessa citação de Merleau-Ponty, é possível compreender a afirmação que Dias (1989) faz sobre a *Phénoménologie de la perception* como uma “obra que se delineia mais como um projeto, como propedêutica à filosofia especificamente pontiana, que *Le Visible et invisible* procurará desenvolver” (DIAS, 1989, p. 136), ao investigar o que está antes das nossas certezas, cuja racionalização nos impede de ver como os fenômenos se mostram, como o corpo se relaciona com o mundo e o que mantém essa relação.

Merleau-Ponty em *Le Visible et L'invisible* assume um empreendimento radical que o afasta das suas primeiras obras fenomenológicas onde ainda se confundia a experiência com a noção de comportamento e de consciência. Em *Le Visible et L'invisible*, Merleau-Ponty caminha para uma nova ontologia e propõe repensar o Ser a partir do movimento da relação do corpo com o mundo. Essa relação é desprovida de um léxico, de significações de palavras,

⁵ Afirma Heidegger: “[...] se não se determinasse com clareza crescente a partir de si mesmo e de seu fundamento essencial um saber sobre a ARVORIDADE, que se fosse desdobrando progressivamente, tudo aquilo seria uma empresa frívola, em que, por causa de tantas árvores, já não veríamos a árvore” (HEIDEGGER, 1966, p. 137).

ou da ordem do dito ou do escrito, do enunciado, pois esta relação originária nasce do fundo do silêncio com as coisas, de sua obscuridade.

Segundo Merleau-Ponty, vemos o mundo como ele é e o que percebemos é fruto de uma elaboração, de uma certeza, de uma fé perceptiva comum a todos, hipótese que serve de base para o caminho metodológico estabelecido para esta tese. Há uma crença naquilo que se vê e isso é um experimentar as coisas como existentes sem nenhuma contradição. Há uma convicção desprovida de qualquer julgamento que constate sua certeza. A fé perceptiva é uma confiança espontânea, imediata de perceber a coisa tal como ela é, por isso sua obscuridade porque desprovida de enunciado.

Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos – fórmulas desse gênero exprimem uma fé comum ao homem natural e ao filósofo desde que abre os olhos, remetem para uma camada mais profunda de “opiniões” mudas, implícitas em nossa vida (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 17).

Ao entrar em contato com o mundo, já nos deparamos com a experiência silenciosa, com a obscuridade das coisas, pois a fé perceptiva é anterior a qualquer palavra ou enunciado. Nesse sentido, ao invés de um corpo “pilotado” pela “consciência perceptiva”, Merleau-Ponty propõe uma fé perceptiva, uma experiência silenciosa, desprovida de qualquer tentativa de significação. Por isso, afirma Merleau-Ponty que “existe, entretanto, o mundo do silêncio, o mundo percebido, ao menos, é uma ordem onde há significações não linguísticas, mas nem por isso positivas” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 223). Assim, pela experiência perceptiva, somos iniciados nos segredos do mundo em seu silêncio originário. Segredo entendido não como algo que não pode se revelar, mas segredo como mistério do qual nasce a filosofia e até as ciências modernas.

Para nós, a “fé perceptiva” envolve tudo o que se oferece ao homem natural no original de uma experiência-matriz, com o vigor daquilo que é inaugural e presente pessoalmente, segundo uma visão mais perfeita ou próxima, quer se trate das coisas percebidas no sentido ordinário da palavra ou de sua inscrição no passado, no imaginário, na linguagem, na verdade predicativa da ciência, nas obras de arte, nos outros na história (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 207).

A fé perceptiva é a experiência espontânea da realidade, isto é, a crença na existência do mundo, dos homens, das coisas no espaço e no tempo que se oferece naturalmente em uma “experiência-matriz”. A fé perceptiva segue o caminho inverso da ciência que exclui a percepção e elabora conceitos oriundos da reflexão sem considerar o mundo vivido em seu

sentido bruto, ou seja, sem nenhuma explicação objetivada. Por isso, Merleau-Ponty diz que só se admite um mundo pré-constituído que surja “[...] da nossa experiência com o ser bruto, que é como o cordão umbilical de nosso saber e sentido para nós” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 207). Concordando com esta citação de Merleau-Ponty, sobre essa relação umbilical que temos com o mundo pré-constituído ao qual posteriormente damos sentido, Isabel Matos Dias afirma:

[...] há um laço irrecusável com o mundo da experiência, entrelaçamento da minha vida com as outras vidas, do meu corpo com as outras coisas visíveis. Tal laço é dissimulado por uma filosofia da reflexão. A reflexão radical pontiana visa, porém, desvendá-lo, manifestá-lo. Efetivamente, é a experiência inaugural da nossa relação com o mundo e com os outros que alimenta a reflexão, é essa relação de pré-posseção em que o mundo nos possui antes mesmo que o possuamos que Merleau-Ponty procura saber. E essa relação é descrita em termos de fé perceptiva (DIAS, 1989, p. 167).

Merleau-Ponty afirma que a fé perceptiva é nossa relação primária, originária com o mundo, desprovido de qualquer enunciado ou tese. Disso se compreende a afirmação na *Phénoménologie de la perception*, no seu prefácio, de que é preciso reaprender a ver o mundo. Mas se o mundo é o que vejo e creio nesta percepção, por que é preciso aprender a ver o mundo? No momento em que surge a interrogação pelo que *é*, há uma saída do âmbito da fé perceptiva. O que é o mundo? Que horas são? Que dia é hoje? O que é o ver? O que é o eu? O que é o nós? Na fé perceptiva, estas perguntas não são necessárias porque há uma experiência silenciosa de crença naquilo que percebo. Quando surge a pergunta, realiza-se um movimento de interrogação filosófica, mas esta interrogação é de caráter ontológico. Pois, ao rever nossa relação com o mundo, há um repensar das noções a respeito de nossas experiências do mundo como ser do mundo. Na interrogação ontológica, há uma relação de princípio, de imbricação que une o ser do mundo à história, à vida. Entretanto, quando se passa para a interrogação ontológica tem-se uma superação da fé perceptiva?

Para Merleau-Ponty, a fé perceptiva é o acesso originário que abre a interrogação. Esse movimento de interrogar-se é próprio da filosofia. Porém, qualquer um que interroge está filosofando? Não, necessariamente. A interrogação filosófica proposta por Merleau-Ponty tem sentido ontológico. Pois, há um esforço de Merleau-Ponty em saber o sentido do ser que não pode ser uma ideia ingênua do ser em si, nem ser uma representação, nem ser para a consciência, mas repensar todas essas noções a partir da experiência perceptiva do ser. Diferentemente do homem ingênuo que em sua fé perceptiva crê no mundo e nas coisas, a

interrogação ontológica despertada pela fé perceptiva cria novas possibilidades de ver aquilo que é familiar a todos nós.

São as próprias coisas, do fundo do seu silêncio, que deseja conduzir a expressão. Se o filósofo interroga e assim finge ignorar o mundo e a visão do mundo, que nele operam e se realizam continuamente, é precisamente para fazê-los falar, porque acredita nisso e espera deles toda a ciência futura. Aqui a interrogação não é um começo de negação, um talvez (*peut-être*) posto em lugar do ser (*être*) (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 18).

Assim, se compreende a expressão de Merleau-Ponty sobre o “aprender a ver o mundo”. O “aprender a ver” não é uma figura de linguagem no vocabulário de Merleau-Ponty. O “ver” tem uma outra função nessa nova realidade de pesquisa do filósofo no *Le visible et l'invisible*. É preciso ter isto em conta, pois é a relação mais profunda, mais imediata que o filósofo realiza com as coisas e o conduz a sua originalidade porque tanto o filósofo como o mundo estão ligados um ao outro. Daí, Merleau-Ponty afirmar que a fé perceptiva é a primeira instância, a origem da interrogação que é comum a todos os homens, mas que ao filósofo se torna uma atitude de não fingir ou ignorar o que são as coisas. Afirma Merleau-Ponty: “Mas a filosofia não é um léxico, não se interessa pelas ‘significações das palavras’ [...] como o lógico no enunciado, o poeta na palavra ou o músico na música” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 18). Nesse sentido, a filosofia para Merleau-Ponty é ir às coisas mesmas, lá onde elas aparecem em seu silêncio expressivo para que, através desse retorno à nossa vida perceptiva ou de nossa visão primordial do mundo, compreendamos o nosso vínculo vital com ele que não pode, sob pena de reduzir o mundo ao nosso vocabulário, contentar-se com o emprego das palavras segundo a ordem de significações e esquecermos que a filosofia é linguagem operante do ser.

A filosofia é ela própria linguagem, repousa sobre a linguagem; isto, porém, não a desqualifica nem para falar da linguagem, nem para falar da pré-linguagem e do mundo mudo que as duplica. Ao contrário, é linguagem operante, linguagem que não pode saber-se a não ser por dentro, pela prática, abre-se para as coisas, chamada voz do silêncio, continuando uma tentativa de articulação que é o Ser de todo ser (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 166).

A fé perceptiva por ser arcaica, originária, diferencia-se do senso comum, pois este implica a construção de um sentido comum, enquanto que na fé perceptiva não há atribuição de um significado, mas abertura para o mundo e para a interrogação ontológica. É uma experiência obscura porque não há esclarecimento. Assim, se alguém se pergunta: que horas

são?, ela pode se contentar com a resposta do relógio e obter um esclarecimento. Mas se a pergunta pela hora remete à pergunta pelo que *é* o tempo, passa-se da obscuridade da fé perceptiva para a interrogação ontológica. Assim, o contato com o mundo é um contato sem significações, há o colocar-se em relação, pois antes de dar-se a significação já estamos em relação com o mundo. Para entender essa relação, Merleau-Ponty retoma o exemplo das mãos que se tocam.

Se minha mão esquerda tocar minha mão direita e se de repente quero, com a mão direita captar o trabalho que a esquerda realiza ao tocá-la, esta reflexão do corpo sobre si mesmo sempre se aborta no último momento: no momento em que sinto paro de tocar minha mão direita com a esquerda. Mas este malogro de último instante não retira toda a verdade a esse meu pressentimento de poder tocar-me tocando: meu corpo não percebe, mas está como que constituído em torno da percepção que se patenteia através dele (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 24).

Como se nota pela citação, Merleau-Ponty não vê no ato perceptivo uma operação meramente sensitiva; também não considera apenas uma operação intelectual em que dados são postos em relação e explicados, podendo constituir um universo objetivo. Merleau-Ponty considera o ato perceptivo um fenômeno original onde se determina o sentido do ser; as mãos estão numa relação de abertura mútua. Pelo modelo do tocar das mãos, é possível compreender que há o encontro entre o sujeito e o mundo numa experiência de relação; não há o perceber e o percebido, mas estão imbricados um em relação ao outro e, desse modo, torna-se o mundo vivido o aprender a ver. E esse movimento de relação só é possível por causa do corpo, pois não se reduz apenas à coisa sensível no meio de outras coisas sensíveis. Ele é a medida de todas as coisas que aparecem e com as quais mantemos relação. Essa compreensão derivada do corpo próprio se efetiva agora na compreensão ontológica da relação, pois por meio do corpo é possível interrogar qual o nosso vínculo natal com o mundo. E este vínculo é ontológico, pois antes de se tematizar sobre o mundo, o sujeito, a ciência, a reflexão, há um gênero obscuro, silencioso que emerge a partir da minha relação com as coisas e permite com que se tenha uma afinidade singular, um entrelaçamento que permite ir além da obscuridade da fé perceptiva.

Como na palpação tátil, no movimento do tocante-tocado, existe um princípio entre as mãos de abertura para um mundo tátil das mãos que se tocam, assim também há um princípio que me abre ao mundo e este a mim. Esse princípio primeiro é chamado por Merleau-Ponty de Carne. Afirma Merleau-Ponty: “Antes da ciência do corpo – que implica a relação com outrem –, a experiência da minha carne como ganga de minha percepção ensinou-me que a

percepção não nasce em qualquer lugar, mas emerge no recesso de um corpo” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 24). Essa é a primeira passagem feita no *Le visible et l'invisible*, na qual aparece a referência à carne. Na citação, Merleau-Ponty aponta para uma ciência que é anterior ao próprio corpo, isto é, antes que a ciência se proponha a falar sobre o corpo, há algo que emerge do recesso do corpo. E isso que emerge do corpo é a relação. Essa relação está na origem da anterioridade de qualquer ciência do corpo; é um encontro silencioso com o mundo que se dá na “experiência da minha carne como ganga de minha percepção”, isto é, a carne como ganga de poder perceber o que está na gênese de uma relação com o outro.

Logo, a percepção não nasce de um ponto situado, pois, se assim fosse, não seria a partir de um encontro na obscuridade da fé perceptiva, mas de uma espécie de percepção carregada de enunciados. Daí, a afirmação de Merleau-Ponty que a experiência da minha carne emerge como recesso de um corpo, ou seja, de um corpo que se relaciona com o mundo ingenuamente, como abertura inicial ao mundo. Merleau-Ponty cita o exemplo da criança que simplesmente pelo seu corpo, antes de qualquer ciência ou reflexão, se comunica com o mundo, pois a criança vive o mundo antes de pensá-lo, formulá-lo segundo uma tese.

Que uma criança perceba antes de pensar, que comece a colocar seus sonhos nas coisas, seus pensamentos nos outros, formando eles um bloco de vida comum, onde as perspectivas de cada um ainda não se distinguem, tais fatos de gênese não podem ser ignorados pelo filósofo, simplesmente em nome das exigências da análise intrínseca. [...] É segundo o sentido e a estrutura intrínsecos que o mundo sensível é “mais antigo” que o universo do pensamento, porque o primeiro é visível e relativamente contínuo e o segundo, invisível e lacunar (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 27).

Assim, o mundo sensível é “mais antigo” que qualquer elaboração de pensamento, pois o mundo é o que eu vejo e o que eu vejo é o mundo antes de qualquer ciência sobre ele. Merleau-Ponty reforça a noção de que o acesso primeiro ao mundo se dá pelo mundo sensível e essa gênese o filósofo não pode ignorar porque é o momento originário da nossa fé perceptiva, momento a partir do qual se vai permitir reaprender a ver o mundo e emergirá a interrogação ontológica. Pois, perguntar-se pelo que *é* é partir da primeira experiência que tenho com o mundo em minha carne⁶. Desse modo, Merleau-Ponty adota a posição de que o corpo e o mundo estão numa relação visceral entrelaçada pela carne.

⁶ Adilson Xavier da Silva (2010), em seu livro *Merleau-Ponty: da fé perceptiva à ontologia da carne*, afirma que regressar a fé perceptiva é descobrir que a filosofia se funda sobre um saber fora das elaborações do pensamento: “A filosofia questiona a fé perceptiva, não como impossibilidade de entender esse mundo em que vivemos, mas de interrogar o mundo [...]. A filosofia deve desvelar a fé perceptiva que está em nossa vida muda como abertura ao mundo, desvelar o ser bruto ou selvagem enquanto questão mesma, que ela possa

No lugar de ir diretamente para as vivências do corpo, Merleau-Ponty opta por trilhar os caminhos de uma metodologia indireta que lhe conduza não ao percebido, enquanto objeto circunscrito, mas aquilo em vista do que é possível de percepção. É próprio do percebido já está aí, antes de qualquer atribuição de propriedade sensível feita ao mundo pelo corpo. Há uma sensibilidade inerente ao mundo que se oferece aos olhares multiperceptivos do corpo (CAMINHA, 2016, p. 255)

A carne é o horizonte onde meu corpo habita e me assegura que o mundo é antes de qualquer enunciado, pois é na obscuridade da minha relação muda como abertura ao mundo que me encontro com o pré-teorético. E essa abertura é possível porque o corpo e o mundo não estão numa relação de analogia, mas porque há algo comum entre eles que permite pela fé perceptiva interrogar ontologicamente. Esse algo comum é a “carne como ganga da minha experiência”; o corpo pela experiência da fé perceptiva entra numa relação originária de perguntar-se sobre o que *é*. Sobre esse interrogar-se, partindo da certeza ingênua da fé perceptiva, Dias (1989) afirma que é no seio do mundo que se abre a interrogação sobre o laço que nos une ao mundo.

Interrogar não é filosofar sobre o mundo, mas do seu seio. A interrogação é, para Merleau-Ponty, uma forma de abrir, de desdobrar ou rasgar o nosso laço originário com o mundo que envolvemos, em que nos inscrevemos, porque, desde sempre, nele estamos envolvidos, inscritos. A interrogação é “[...] relação última ao Ser e como que órgão ontológico”, relação que se cava e adensa *ad infinitum* (DIAS, 1989, p. 171).

Merleau-Ponty, com a fé perceptiva, *na e pela* qual faz surgir a interrogação filosófica, de caráter ontológico, propõe rever o mundo não como uma tematização posta por algum enunciado, tema de um discurso filosófico essencialista, mas o mundo e o sujeito como um campo aberto e inacabado que estão em relação. “No próprio instante, porém, em que creio partilhar da vida de outrem, não faço mais que reencontrá-la em seus confins, em seus polos exteriores. É dentro do mundo que nos comunicamos, através daquilo que nossa vida tem de articulado” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 26). Na nova ontologia, proposta por Merleau-Ponty, não há binômio, polos exteriores – sujeito e objeto, mundo e sujeito, consciência e mundo – deixam de ser a busca pela união deles em torno de uma tese, mas a relação “*entre deux*”. Este termo “*entre deux*” não corresponde a um terceiro gênero, como afirma Dias

alcançar, por meio da linguagem em um uso que lhe possa igualar-se ao que ela quer dizer. No fim das contas a filosofia é a fé perceptiva interrogando-se sobre si mesma” (SILVA, 2010, p. 103).

(1989), mas se situa num plano ontológico indeterminado, implícito, não tematizado da obscuridade da fé perceptiva, como ganga da experiência, aberto a interrogação ontológica.

O “entre dois” não se situa pois, em parte nenhuma, dado que foi elidido pelo traço que une o plano ontológico ao plano transcendental: corpo-sujeito. E assim, porque a relação não é tematizada, é a problemática da passagem de um plano ao outro, do pré-objetivo ao objetivo, do tácito ao expresso, do irrefletido à reflexão (DIAS, 1989, p. 158).

No texto *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty procura analisar o discurso da ciência como aquela que supõe a fé perceptiva, mas não a esclarece; pois embora se apresente como conhecimento rigoroso para explicar as experiências apontando para o que seja o verdadeiro do vivido do homem, entretanto, ela não pergunta pelo que *é*, não se interroga pelo originário. Ou como diz Merleau-Ponty em outro texto, *O olho e o espírito*, a ciência “manipula as coisas e renuncia a habitá-las. [...] Ela é e sempre foi esse pensamento admiravelmente ativo, engenhoso, desenvolto, essa operação de tratar qualquer ser como geral” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 13). Desse modo, a ciência coloca como verdadeiro o objetivável, isto é, o que é definido segundo uma ordem geral, capaz de edificar o mundo existente através de uma série de operações que a sustenta. Assim, aquilo que *é* na concepção da ciência é aquilo que *é* de forma objetiva e que faz o cientista ir atrás da ordem dos fatos sem ter com eles uma relação de entrelaçamento. Porém, Merleau-Ponty insiste que o verdadeiro se exprime em nosso contato de aproximação com as coisas em si mesmas.

Assim, a ciência começou excluindo todos os predicados atribuídos às coisas por nosso encontro com elas. A exclusão, aliás, é apenas provisória: quando aprender a investi-lo, a ciência reintroduzirá pouco a pouco o que de início afastou como subjetivo; mas integrá-lo-á como caso particular das relações e dos objetos que definem o mundo para ela (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 31).

Nessa citação, Merleau-Ponty aponta que embora a ciência procure dissipar a fé perceptiva como encontro ingênuo com o mundo, a ciência sempre volta ao encontro originário para compreender o mundo. Daí que a fé perceptiva está na origem do pensamento científico, embora a ciência queira ultrapassar a fé perceptiva e se esquece que a fé perceptiva sustenta suas argumentações. Comentando esse procedimento da ciência em ambicionar no dizer o que *é* e do esforço que ela nos quer levar a crer por meio de exames dos dados sensíveis, Merleau-Ponty salienta em sua obra *O primado da percepção e suas consequências filosóficas* (2015) que o mundo da percepção, isto é, o mundo que nos é revelado por nossos

sentidos e pela experiência de vida, parece-nos à primeira vista o que melhor conhecemos, já que não são necessários instrumentos nem cálculos para ter acesso a ele e, aparentemente, basta-nos abrir os olhos e nos deixarmos viver para nele penetrar que a interrogação nasce já no abrir os olhos, pois este mundo se revela na percepção, na certeza ingênua do crer.

Segundo Merleau-Ponty, a ciência desconsidera que quem vê sempre vê a partir do mundo. Para ele, Einstein reforça o papel do observador como atitude de compreender que aquilo que *é* pode ser observado em si mesmo e, portanto, deve ser desclassificado. Para Merleau-Ponty, a concepção que Einstein tem sobre a percepção dissimula o valor ontológico de tal experiência (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 35). Para Merleau-Ponty, o Ser é anterior à operação da ciência, visto que antes da física há uma experiência de mundo, pois meu corpo situado no mundo tem uma relação “*entre deux*”. Então, é preciso “mostrar como a idealização física ultrapassa e esquece a fé perceptiva” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 35).

Basta tomar como exemplo os físicos que antes de elaborar uma tese sobre o movimento das partículas observam a questão em um contato efetivo com o mundo. A fé perceptiva está na gênese da observação do movimento das partículas, de modo que não se trata de um mero momento do processo cognitivo subsumido à consciência ou uma intelecção confusa, mas de um acontecimento, uma abertura primeira e anterior a uma consciência constituinte de um mundo objetivo. Afirma Merleau-Ponty sobre a física e seu esforço de conceituar o que *é* sem considerar a vivência como horizonte aberto as experiências:

[...] a física pretende dizer o que *é*, mas então não tem hoje mais fundamentos para definir o Ser pelo Ser-objeto, nem isolar a vivência na ordem de nossas “representações”, no setor de nossas curiosidades “psicológicas”; 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 considerado como fonte, eventualmente como fonte universal (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 34).

Merleau-Ponty propõe como legítima a operação que tem no mundo vivido a pergunta pelo que *é*, pois a relação entre mundo e ciência está no reconhecimento do princípio que os entrelaça. Merleau-Ponty afirma, em *O olho e o espírito*, que se faz necessário repensar a ciência em seu pensamento operatório que vê as coisas de sobrevoos, como objetos gerais: “É necessário que o pensamento da ciência – pensamento de sobrevoos, pensamento do objeto em geral – se coloque de novo num *aí* prévio, *in locus*, sobre o solo do mundo sensível e do mundo trabalhado” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 15). Nesse sentido, também encontramos em *Le visible et l’invisible* que a tarefa que se impõe à ciência é mergulhar na experiência do

ver, do sentir e do falar para descobrir o laço originário das relações com o mundo como caminho a revelar as correlações do saber da ciência e do ser:

Impõe-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 não é um mundo, finalmente, se há mundo, quais podem ser as relações entre o mundo visível e o invisível. Esse trabalho, por mais difícil que seja, é indispensável para sairmos da confusão em que nos deixa a filosofia dos cientistas (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 46).

Por isso, Merleau-Ponty insiste em mostrar que a ciência supõe a fé perceptiva, mas não a esclarece porque sua preocupação é em demonstrar o sol, a terra e outras coisas pelo viés do objetivável, como resultado puramente de uma ação encadeada. O pensamento objetivo resulta num pensamento de sobrevoos, resultado de uma dificuldade em reconhecer a fé perceptiva como acontecimento originário com o mundo. E, nessa atitude de relação com o originário está a diferença entre Filosofia e ciência, como afirma Merleau-Ponty: “A Filosofia não é ciência, porque a ciência acredita poder sobrevoar seu objeto, [...], ao passo que a Filosofia questiona o conjunto das questões onde aquele que questiona é, ele próprio, posto em causa pela questão” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 46). Antes de elaborações surgidas de um julgamento rigoroso com provas científicas, há a aderência de nossa condição existencial de estar situado no mundo e estar em relação com ele, pois aquele que pergunta é ele próprio posto em questão pelo recesso do seu corpo.

1.4 *Entre deux* na reversibilidade da carne

Merleau-Ponty compreende que, entre o mundo e a experiência perceptiva, há o corpo como fonte original, aberto à experiência da fé perceptiva que nos lança no mundo da presença sensível. Desse modo, Merleau-Ponty propõe repensar a partir da relação originária com o mundo, fora da dependência em relação à doutrina e termos, que procuram dar significações, uma nova filosofia que, ao invés de ser aporética, tenha como nascedouro a fé perceptiva. Afirma Merleau-Ponty sobre o reencontrar o exercício que nos permita partir daquilo que são as referências vivas do verdadeiro investigar e interrogar:

Se pudéssemos reencontrar no exercício do ver e do falar algumas das referências vivas que lhe designam na língua tal destino, talvez elas nos ensinassem a formar novos instrumentos e a compreender de início nossa investigação e interrogação (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 170).

Essa investigação e interrogação que Merleau-Ponty coloca tem como ponto de partida a fé perceptiva, que se diferencia do lugar que ocupa Descartes e outros pensadores da Filosofia; Merleau-Ponty coloca a origem da interrogação filosófica na obscuridade, onde não há clareza e evidência, mas que, segundo ele, é sempre solo para o surgimento de novas interrogações filosóficas, pois é lá que o homem comum e o filósofo, ao abrir os olhos, são reenviados a uma camada profunda de opiniões mudas (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 17).

Essa ligação que põe a todos numa experiência inaugural, originária, é possível pela possibilidade do princípio de parentesco que temos com as coisas. Há um laço irrecusável com o mundo da experiência, um entrelaçamento da minha vida com outras vidas, do meu corpo com as coisas visíveis; há então a carne⁷ que é compreendida a partir do conceito de reversibilidade. A reversibilidade é, em Merleau-Ponty, um movimento perpétuo e nunca realizável, pois, sendo um movimento do Sensível, não estabelece nem uma mistura ou coexistência, mas está sempre em relação. Assim define Merleau-Ponty a reversibilidade:

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: reversibilidade (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 311).

Merleau-Ponty, com a reversibilidade, não pretende um retorno ao imediato, à coincidência, à fusão efetiva com o existente, mas a promiscuidade que há na relação do espectador que afeta, mas que também é afetado. No modelo das mãos que se tocam, não há apenas uma mão que se dirige a tocar a outra, mas ambas se tocam reciprocamente.

É preciso que nos habituemos a pensar que todo visível é moldado no sensível, todo ser tátil está voltado de alguma maneira à visibilidade, havendo, assim, imbricação e cruzamento, não apenas entre o que é tocado e o que toca, mas também entre o tangível e o visível que está nele incrustado, do mesmo modo que, inversamente este não é uma visibilidade nula, não é sem uma existência visual. Já que o mesmo corpo vê e toca, o visível e o tangível pertencem ao mesmo mundo (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 175).

Na *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty fala que a experiência de tocar e ser tocado, cujo ponto de partida é o tocar das mãos, é denominada de experiência reversível, isto significa dizer que quando sinto algo, sinto também a mim mesmo. Esse modo duplo da experiência perceptiva do tocar cuja formula é: “quando sinto algo, sinto a mim mesmo”

⁷ Trataremos desta noção no terceiro capítulo da tese.

revela a ambiguidade da experiência inicial do corpo consigo mesmo; é uma experiência que se propaga e que se repete na relação com as coisas e na relação com os outros. Merleau-Ponty, ao introduzir a noção de reflexividade do corpo próprio, pretende tornar o corpo um ente visível e tangível que se volta para o mundo, o qual se compõe de aspectos visíveis e tangíveis. Assim, não é porque o mundo é visível e tangível em si mesmo, mas porque meu corpo é visível e tangível quando ele entra em contato com o mundo e faz o mundo ser visível e tangível; ora, o primado não está no mundo, mas no corpo próprio; quando toco, sinto que toco e sou tocado. Porém, em *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty passa da experiência reversível, da ambiguidade do corpo próprio, para a reversibilidade da Carne. Qual é a diferença?

Para Merleau-Ponty, embora o corpo continue a ser um sensível exemplar na nova ontologia, a abertura ao mundo não é exclusividade do corpo. A abertura é um traço característico do corpo. Desse modo, o corpo e o mundo encontram-se envolvidos, entrelaçados no movimento da reversibilidade a partir do qual se compreende a noção de carne. Desse modo, enquanto na *Phénoménologie de la perception* o sentir é ainda analisado na sua relação com o sujeito, no *Le visible et l'invisible* o sensível é princípio de textura ontológica da realidade para o mundo e o corpo. Em *Signos*, Merleau-Ponty fala da reabilitação ontológica do sensível ao afirmar que sujeito, consciência, corpo, mundo são todas expressões da carne do sensível:

Quando se diz que a coisa percebida é apreendida "em pessoa" ou "na sua carne" (*leibhaft*), 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. Todo o conhecimento, todo o pensamento objetivo vive desse fato inaugural que eu senti, que tive, com essa cor ou qualquer que seja o sensível em causa, uma existência singular que tolhia repentinamente o meu olhar, e, contudo prometia-lhe uma série indefinida de experiências, concreção de possíveis desde já reais nos lados ocultos da coisa, lapso de duração dado numa só vez (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 184).

Merleau-Ponty coloca no contexto ontológico a origem da relação entre nós e as coisas. Há uma passagem da fenomenologia para a ontologia, do modo de pensar ambíguo para um pensar primitivo, originário, que preenche as lacunas ambíguas da fenomenologia. Esse pensar que parte da fé perceptiva encontra na reversibilidade o princípio de abertura de

nós e do mundo. Merleau-Ponty, ao propor a reversibilidade ontológica, quer remeter *entre deux*, pois a reversibilidade é o cruzamento, o enlaço em movimentos infindáveis, numa troca incessante do *entre deux* e, nesta relação, não há fusão ou coincidência, mas mistura, promiscuidade, recobrimento e imbricação. Como afirma Merleau-Ponty:

Quando encontro o mundo atual tal como é, sob minhas mãos, sob meus olhos, contra meu corpo, encontro muito mais do que um objeto: Ser de que minha visão faz parte, uma visibilidade mais velha que minhas operações ou atos. Isso, porém, não quer dizer que haja, de mim para ele, fusão, coincidência: ao contrário, isso se faz porque uma espécie de deiscência fende meu corpo em dois e, entre ele olhando e ele olhado, ele tocando e ele tocado, há recobrimento e imbricação, sendo, pois, mister dizer que as coisas passam por dentro de nós e nós por dentro das coisas (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 162).

Assim, Merleau-Ponty traça um percurso em que pretende ressignificar o filosofar, colocando no movimento da reversibilidade o princípio do compreender a relação anterior a qualquer significação ou enunciado que se faça. Nesse caso, abandonar as aporias e os preconceitos que sobrevoam a interrogação filosófica, e ir à origem de onde brotam todas as construções do conhecimento, como afirma Merleau-Ponty em *Signos* (1991, p. 184), é o percurso que deve ser trilhado pelo filósofo, pois, na profundidade da relação recíproca, no entrelaçamento do corpo e do mundo, como duas metades da laranja, é que se percebe o princípio de todo o cruzamento reiterado oferecido ao universo da interrogação filosófica, como afirma Merleau-Ponty:

É preciso que, entre a exploração e o que me ensinará, entre meus movimentos e o que toco, exista alguma relação de princípio, algum parentesco, segundo o qual não sejam somente, pseudópodos da ameba, vagas e efêmeras deformações do espaço corporal, mas iniciação e abertura a um mundo tátil. Isso, só poderá acontecer se, ao mesmo tempo que sentida do interior, minha mão também for acessível por fora, ela própria tangível, por exemplo, pela outra mão, se tomar lugar entre as coisas que toca, sendo, em certo sentido, uma dentre elas, abrindo-se enfim, para um ser tangível de que também ela faz parte. Por meio desse cruzamento reiterado de quem toca e do tangível, seus próprios movimentos se incorporam ao universo que interrogam, são reportados ao mesmo mapa que ele; os dois sistemas se aplicam um sobre o outro como as duas metades de uma laranja (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 174).

Como citado acima, a imagem utilizada por Merleau-Ponty para falar da relação de princípio que envolve abertura do *entre deux* não é o exemplo das amebas que se utilizam dos *pseudópodes* para envolver o alimento, mas das mãos que se tocam reciprocamente. Na

reversibilidade, há o envolver-se com outro, há um tocar e ser tocado, um afetar e ser afetado; há abertura, deiscência. Pensar o Ser como deiscência é recusar a posição de fusão ou coincidência, tal como ocorre com a ameba. Na deiscência, esse evento de abertura de meu corpo com ele mesmo e com o mundo, é sempre fissão, imbricação que nos permite pensar a relação. Desse modo, o exemplo utilizado por Merleau-Ponty das mãos que se tocam mutuamente me leva a perceber que minhas duas mãos são "copresentes" ou "coexistem" porque são as mãos de um único corpo e o outro aparece por extensão dessa copresença; essa experiência das mãos que se tocam também se aplica ao contexto do movimento da visibilidade. Inclusive, Merleau-Ponty afirma “[...] que todo visível é moldado no sensível, todo ser tátil está votado de alguma maneira à visibilidade” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 175).

Essa visibilidade, que desvela a visão como palpação pelo olhar e, desse modo, se inscreve na ordem da reversibilidade, assume em Merleau-Ponty uma crítica a Descartes. Segundo Merleau-Ponty, Descartes trata o ato de ver como imagem especular, numa relação ambígua de semelhança. Merleau-Ponty afirma, em *O olho e o espírito*, “que um cartesiano não se vê no espelho: ele vê um manequim” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 35). Para Merleau-Ponty, aquele que vê não pode ser estranho ao mundo que olha e vive, pois, mais do que um simples percebido, há uma profundidade que habita a relação entre o vidente e a coisa vista, há uma comunicação, uma reversibilidade.

Há topografia dupla e cruzada do visível no tangível e do tangível no visível, os dois mapas são completos e, no entanto, não se confundem. As duas partes são partes totais e, no entanto, não passíveis de superposição. Sem, portanto, entrarmos nas implicações próprias do vidente e do visível, sabemos que, sendo a visão palpação pelo olhar, é preciso que também ela se inscreva na ordem do ser que nos desvela, é preciso que aquele que olha não seja, ele próprio, estranho ao mundo que olha. Uma vez que é preciso (como tão bem indica o sentido da palavra) que a visão seja redobrada (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 175).

Com isso, Merleau-Ponty quer escapar dos impasses clássicos da filosofia cartesiana com sua dicotomia sujeito e objeto. Para Merleau-Ponty, o corpo, como “sensível exemplar” que vê e é visto, constitui uma das expressões da reversibilidade que está na origem de toda relação. Com essa nova perspectiva, Merleau-Ponty concebe o corpo como algo familiar que incorpora novas relações sem no entanto se sobrepor; não há o entendimento do corpo como objeto de pensamento, nem bifurcação do sujeito e do objeto; há, na ontologia de Merleau-Ponty, o sensível que é chave para desvelar a relação do corpo que toca e é tocado, como ele

afirma: “[...] 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” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 176).

Na primeira vez que, no *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty faz referência a noção de carne⁸, encontra-se na noção de reversibilidade uma maior compreensão. Na citação, Merleau-Ponty diz que a percepção “emerge no recesso de um corpo”. Temos usado uma expressão de Merleau-Ponty para referir ao corpo como “sensível exemplar”. Por quê? Com efeito, Merleau-Ponty, por meio da análise do corpo, buscará demonstrar que a própria estrutura corporal é feita de reciprocidade consigo mesmo e com o mundo. Exemplo disso é tomarmos o ato das mãos se tocarem. Porém, diferentemente do modo como é compreendido na *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty procura explicitar que o corpo exprime a configuração ontológica do Sensível. Daí, Merleau-Ponty afirmar que, antes da ciência do corpo, há uma experiência originária que emerge do recesso do corpo. É essa reversibilidade que o corpo, inserido no mundo, com suas estruturas perceptivas, se desdobra simultaneamente como tangível e tangente num movimento de relação que vai da deiscência à fissão e vice versa.

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 nos une diretamente às coisas por sua própria ontogênese, soldando um outro os dois laços de que é feito, seus dois lábios: a massa sensível que ele é e a massa sensível de onde nasce por segregação, e à qual, como vidente, permanece aberto (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 176).

Essa dupla pertença do corpo, sensível e sentiente, só reforça a reversibilidade na qual o corpo está inserido, ou seja, num mesmo mundo carnal. É a partir desta perspectiva, que será possível compreender o corpo como “sensível exemplar”, pois o corpo transmite, propaga a visibilidade e a tangibilidade que está na textura da Carne (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 176). Por isso, ele se torna um dos meios de se chegar ao âmago das coisas, já que ele manifesta a reversibilidade, que constitui o atributo ontológico da Carne.

Se o corpo possui essa dupla referência, isso não pode advir de um acaso incompreensível. Ele nos ensina que uma referência chama a outra. [...] Se,

⁸ “Antes da ciência do corpo – que implica a relação com o outrem -, a experiência da minha carne como ganga de minha percepção ensinou-me que a percepção não nasce em qualquer lugar, mas emerge no recesso de um corpo” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 24).

apalpa e vê, não é porque tenha diante de si os visíveis, como objetos; eles estão em torno dele, até penetram em seu recinto, estão nele, atapetam por fora e, por dentro seus olhares e suas mãos. Se os apalpa e vê, é unicamente porque pertencendo a mesma família, sendo ele próprio, visível e tangível, utiliza seu ser como meio para participar do deles, é porque cada um dos dois seres é para o outro o arquétipo, e os corpos pertencem a ordem das coisas assim como o mundo é a carne universal (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 178).

Merleau-Ponty desenvolve a expressão do “narcisismo fundamental”, para salientar como o corpo, ao tocar e ser tocado, ao ver e ser visto, é envolvido por uma profundidade essencial, de maneira que vidente e visível, tangente e tangível entram numa reversibilidade que os leva a ser tragados pelo mar do Sensível. O “narcisismo fundamental” se apresenta como uma crítica aos que preconceituosamente recusaram colocar o corpo no mundo e o vidente no corpo ou o corpo e o mundo numa representação, a exemplo de Descartes quando do ato de se olhar no espelho e vê apenas um manequim. Para Merleau-Ponty, o corpo que se vê vendo, se toca tocando realiza uma reversibilidade que se desdobra numa dimensão originária, por isso, o corpo não é uma réplica ou algo em que só se veja os contornos, mas o sentido profundo de ser envolvido pelo Sensível.

[...] há um narcisismo fundamental de toda visão; daí por que, também ele sofre, por parte das coisas, a visão por ele exercida sobre elas; daí, como disseram muitos pintores, o sentir-me olhado pelas coisas, daí minha atividade ser identicamente passividade – que constitui sentido segundo e mais profundo do narcisismo: não ver de fora, como os outros veem, o contorno de um corpo habitado, mas sobretudo visto por ele, existir nele, emigrar para ele, ser seduzido, captado, alienado pelo fantasma, de sorte que vidente e visível se se mutuam reciprocamente, e não mais se saiba e quem vê e quem é visto (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 181).

Sendo o corpo um sensível, todavia não é sensível como os outros, pois, ao ver-se, o corpo não se vê todo. Há algo no corpo que o ultrapassa e que não permite ser apenas corpo-sujeito ou corpo-objeto, mas, dado que é visível, permite-lhe ver a partir de um ponto comum, embora o invisível também está no corpo. Desse modo, Merleau-Ponty, com as noções de visível e invisível no corpo, deixa de lado a concepção do corpo como uma coisa vista por si próprio, completamente, como se houvesse uma reflexividade especular, para reenviar à reversibilidade da relação originária entre o visível e o invisível.

O que se chama um visível é, dizíamos, uma qualidade preenhe de uma textura, a superfície de uma profundidade, corte de um ser maciço, grão ou corpúsculo levado por uma onda do Ser. Já que o visível total está sempre

atrás, ou depois, ou entre os aspectos que dele se veem, só há acesso até ele graças a uma experiência que, como ele, esteja inteiramente fora de si mesma: é a esse título e não como suporte de um sujeito cognoscente que nosso corpo domina o visível para nós; mas não o explica, não o ilumina, apenas concentra o mistério de sua visibilidade esparsa; e aqui não se trata de um paradoxo do homem, mas de um paradoxo do Ser (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 133).

Sobre essa relação do visível e o do invisível, Merleau-Ponty, em uma nota de trabalho de janeiro de 1960⁹, insiste que não se pode considerar o invisível como outro visível “possível”. O invisível reside na relação com o visível sem, no entanto, ser objeto. O invisível está de *trás* do visível, pois ele é a visibilidade iminente, isto é, ele é presença originária que se apresenta na ausência ou lacuna que o visível deixa. Na *Phénoménologie de la perception*, é possível encontrar uma referência de Merleau-Ponty à invisibilidade que o visível deixa; segundo ele, quando o corpo visual deixa um “quase-espaço” na distância entre as partes do corpo que vê, procura-se o espelho para preencher tal vazio, porém, ainda assim, o corpo é remetido a algo original que não está ali. Afirma Merleau-Ponty: “quando quero preencher este vazio recorrendo à imagem do espelho, ele ainda remete a um original que não está ali, entre as coisas, entre as coisas, mas do meu lado, aquém da visão” (2016, p. 121).

. O corpo é, então, esse visível que participa da visibilidade, como um sensível exemplar, e também invisível, porque participa da reversibilidade da Carne que jamais pode ser completada. Ou, como diz Merleau-Ponty: “O invisível reside aí sem ser objeto, é a pura transcendência, sem máscara ôntica. E os próprios visíveis, no final, também estão apenas centrados sobre um núcleo de ausência” (MERLEAU-PONTY, 2015, 278). O visível é um campo móvel onde as posições se modificam, incluindo a posição recíproca do visível e do invisível. Não há pura visibilidade, todo o visível o é relativamente a um invisível que lhe é constitutivo.

Merleau-Ponty rejeita a imagem do corpo como duas faces de uma folha de papel em que, de um lado, seria uma coisa entre as coisas; e do outro, aquilo que vê e toca. Essa imagem é própria do corpo ambíguo, presente na *Phénoménologie de la perception*, que compreende o corpo como pertencente à ordem do objeto e à ordem do sujeito. A compreensão do corpo como duas faces de uma folha de papel retira do corpo sua constituição originária, “seu segredo natal” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 176). Afinal, o corpo e as

⁹ “Princípio: não considerar o invisível como outro visível ‘possível’, ou um ‘possível visível’ para outro isso seria destruir a membrura que nos une a ele. Além disso, como esse ‘outro’ que o ‘veria’ – ou esse ‘outro mundo’ que ele constituiria ligar-se-ia necessariamente ao nosso, a verdadeira possibilidade reapareceria necessariamente nessa ligação – O invisível reside aí sem ser objeto” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 278).

coisas têm constitutivamente o mesmo Ser, que estão numa relação de reciprocidade e deiscência.

Com efeito, o ato do corpo ver e tocar é porque tem a mesma origem comum e, desse modo, estabelecem uma comunicação. Essa comunicação é o entrelaçamento, a reversibilidade, o verso e reverso do sentido e do sentiente, o atapetamento que envolve o “entre dois” em um movimento que tem na carne o mesmo arquétipo. É só a partir da reversibilidade da carne, cujo corpo e as coisas participam, que se deve ultrapassar a imagem do corpo como duas faces. E, se se quer falar do corpo usando metáforas, que se diga que são “dois segmentos de um único percurso circular”, tal como se pode depreender da citação seguinte:

Não cabe mesmo dizer, como o fizemos há pouco, que o corpo é feito de duas faces, sendo uma a do “sensível”, solidária com o resto do mundo: nele não há duas camadas ou duas faces, e ele não é fundamentalmente, nem apenas coisa vista nem apenas vidente, é a Visibilidade ora errante ora reunida e, sob esse aspecto, não está no mundo, não retém como num recinto privado, sua visão do mundo: vê o próprio mundo, o mundo de todos, e sem ter que sair de si, porque não é inteiro, porque suas mãos, seus olhos nada mais são do que essa referência de um visível, de um tangível-medida a todos os semelhantes, dos quais recolhe o testemunho, por um passe de mágica que é a própria visão e o próprio tato. Falar de camadas ou faces é, ainda, achatar e justapor, sob o olhar reflexivo, o que coexiste no corpo no corpo vivo e ereto. Se o que se quer são metáforas, seria melhor dizer que o corpo sentido e corpo que sente são como o direito e o avesso, ou ainda, como dois segmentos de um único percurso circular (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 179).

No início deste primeiro capítulo da tese, ao tratar sobre o corpo próprio, afirmamos que, segundo Merleau-Ponty, o corpo não é um objeto que Eu posso conhecer e tratar conceitualmente como coisa psicológica, massa material, mas que ele é dimensão da minha própria existência. Para confirmar essa dimensão do corpo próprio, citamos os exemplos tomados por Merleau-Ponty do braço fantasma e da anosognose que não conseguem explicar e compreender tal fenômeno, pois elas colocam o corpo como objeto independente de toda a história pessoal.

Revedo esses exemplos pela ótica da reversibilidade, na ontologia de Merleau-Ponty, em *Le visible et l'invisible*, pode-se compreender que esse corpo que sofreu a perda de um membro e sente como se estivesse ainda presente é porque não é puro objeto, nem puro sujeito, mas um sentir encarnado que está ligado ao Sensível. Se existe comércio, entrelaçamento, *quiasma*: eu-outrem, eu-mundo, percipiente-percebido, a Filosofia não pode

permanecer na dicotomia do *Para-si* e do *Em-si*; ao invés disso, ela deve procurar “Essa mediação pela ruína, este *quiasma* faz com que não seja simplesmente antítese para-Si para-Outro, que haja o Si contendo tudo isso” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 264). Nesse sentido, há uma lateralidade como corpo sensível e sentiente, ou seja, estão lado a lado numa relação reversível, que permite que o corpo não seja tomado como objeto de pensamento, mas como carne que sofre quando ferida, como afirma Merleau-Ponty:

Por certo, entre os dois “lados” de nosso corpo, o corpo como sensível e o corpo como sentiente – o que outrora chamamos de corpo objeto e corpo fenomenal – podemos dizer que há, ao invés de uma distância, o abismo que separa o Em si e o Para si. [...] Temos ou não temos um corpo, isto é, não um objeto de pensamento permanente, mas uma carne que sofre quando ferida, e mãos que apalpam? (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 178).

Assim, se compreende, a partir da ontologia de Merleau-Ponty, que o fato de sentir o membro fantasma é um invisível, não como objeto, mas como visível, ou seja, o visível permanece retido na visibilidade sem porém ser um objeto positivo no sentido em que ele é condição mesma de visibilidade. Desse modo, Merleau-Ponty não define o visível e o invisível nem a partir de sua oposição nem de uma superposição de um em relação ao outro nem como o que se pode ver tatilmente. Assim define Merleau-Ponty em uma nota de trabalho de maio de 1960:

O invisível é: 1) o que não é atualmente visível, mas poderia sê-lo (os aspectos ocultos ou inatuais da coisa, - coisas ocultadas, situadas alhures – “Aqui” e “alhures); 2) aquilo que, relativo ao visível, não poderia contudo, ser visto como coisa (os existenciais do visível, suas dimensões, sua membrura não figurativa); 3) aquilo que só existe tatilmente ou cinesteticamente, etc; 4) os *λέκτα*, o *Cogito*. Estas 4 “camadas”, eu não as reúno logicamente sob a categoria do in-visível – isso é impossível, primeiramente, pela simples razão de que não sendo o visível um positivo objetivo, o invisível não pode ser uma negação no sentido lógico – trata-se de uma negação- referência (zero de...) ou afastamento. Essa negação-transferência é comum a todos os invisíveis porque o visível foi definido como dimensionalidade do Ser, isto é, como universal, e, portanto nele envolvido, e não é senão modalidade da mesma transferência (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 295).

Merleau-Ponty concebe a relação num horizonte ontológico, como manifestação de um ser que é reversibilidade. A relação entre o mundo e o corpo no horizonte ontológico encontram sua origem comum na carne. A reversibilidade da carne corresponde à tentativa de Merleau-Ponty de elaborar uma filosofia, de criar e manifestar uma outra terminologia que

fuja das filosofias reflexionantes, da negatividade ou da bifurcação. Na nova dinâmica da ontologia proposta por Merleau-Ponty, a própria relação, a reversibilidade, se torna a textura, a carne, comum, na qual somos remetidos. É essa reversibilidade no movimento ontológico que o corpo encarna como inserido no mundo; o corpo que sente se descobre também como sensível para si, na expressão de Merleau-Ponty: “sensível exemplar”, de modo que suas estruturas perceptíveis exprimem aquilo que está na origem da percepção: a carne. A carne não como um conceito propriamente dito, mas como uma espécie de metáfora, de emblema de um “domínio limitado”.

Antes de aprofundar na ontologia de Merleau-Ponty, a relação entre a carne e a ideia, é preciso compreender como o corpo, que nos parece ser central para esta relação, se entrelaça por meio da percepção com a fala. Se o corpo está na origem da experiência da fé perceptiva que nos põe na relação da reversibilidade com o mundo, como compreender a relação entre o que se percebe e o que vem à fala? Seriam da mesma ordem perceptiva?

CAPÍTULO II. CARNE: EXPRESSÃO E MOVIMENTO

2.1 Carne e expressão

No capítulo anterior, tratamos de como a fé perceptiva e a reversibilidade emergem da abertura do corpo, denominado por Merleau-Ponty de corpo próprio como sendo aquele que experimenta sua própria existência. Esse corpo que experimenta sua própria existência possui a característica primordial de ser sensível e um “sensível exemplar”, pois, por meio dele, é possível retornar as coisas mesmas como se mostram e numa atitude de crença perceptiva, realizar continuamente o movimento da reversibilidade.

Nesse sentido, a noção de corpo é caracterizada pela abordagem dada ao sujeito como ser que está no mundo pelo seu corpo. Essa nova perspectiva desloca do “eu penso” cartesiano para a originalidade do “eu posso” ((MERLEAU-PONTY, 2016, p. 171), isto é, para um corpo que percebe tal como eu vivo. Desse modo, o corpo é corpo vivido que possui uma dimensão relacional aberta, inacabada com o mundo. A experiência vivida revela o corpo próprio como “veículo do ser no mundo” que experimenta suas ações no horizonte do vivido. Essa ligação existencial encarnada forma uma unidade indivisa e atividade expressiva por meio da percepção.

Merleau-Ponty, ao abordar a questão da relação entre percepção e fala, já aponta que: “reconhecemos no corpo uma unidade distinta daquela do objeto científico. [...] Procurando descrever o fenômeno da fala e o ato expresso de significação, poderemos ultrapassar definitivamente a dicotomia clássica entre o sujeito e o objeto” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 213). Ora, as abordagens empirista e intelectualista procuram separar a percepção e a fala sem admitir que exista uma relação entre esses atos realizados pelo sujeito. Isso acontece porque essas duas abordagens fundam um conhecimento objetivo do mundo e do modo como o sujeito se relaciona com ele. Essas abordagens pertencem à dicotomia sujeito-objeto, cujas propostas surgiram na filosofia moderna. Do lado do empirismo, seus pressupostos foram colocados na experiência; e, no lado do intelectualismo, a constituição da realidade é dada pela consciência.

Para o empirismo, a noção de sensação deriva de um questionamento sobre a origem de nossos conhecimentos. Para eles, o conhecimento vem inteiramente da experiência pela qual o sujeito que percebe pode atingir a realidade do mundo através das sensações que estão então na origem de nossos conhecimentos por meio da estimulação de nossos órgãos dos sentidos. O acontecimento da percepção é possível porque os espetáculos objetivos do mundo

são transformados em qualidades sensíveis pelos órgãos dos sentidos do sujeito que percebe. Nesse sentido, todas as sensações já supõem um mundo organizado. A experiência perceptiva nos abre sempre a presença concreta de algo em lugar de se reduzir à impressão de um estado de mim mesmo, isto é, para ter sensações devemos estar presentes em certo mundo que nos dá as condições efetivas para sentir algo.

A percepção, na abordagem empirista, coloca a sensação e a percepção causadas por estímulos externos que atuam sobre o sistema nervoso levando a um processo de associação. Nessa concepção, a relação entre corpo e mundo é uma síntese passiva em que a percepção apenas recebe as sensações. Não haveria uma participação da percepção na relação com a fala, pois esta seria entendida numa relação de causalidade objetiva em que os estímulos desencadeiam o funcionamento orgânico dos órgãos capazes de produzir a articulação da palavra. Da abordagem empirista, resulta que precisamos retomar o problema do sujeito que percebe para entender a percepção, pois não se pode apreender de imediato como um conhecimento determinado sem que consideremos que ela já é nosso acesso ao mundo que nos aparece e que estamos nele imersos.

Já para o intelectualismo, a percepção seria um “pensamento de perceber”, isto é, se limita a uma operação intelectual que decodifica o significado percebido em síntese do entendimento, isto é, a experiência perceptiva é uma atividade intelectual capaz de possuir, de antemão, a estrutura inteligível das coisas para conhecer suas formas puras, que são a única garantia de um conhecimento claro e evidente. Desse modo, somente uma faculdade intelectual é capaz de reconhecer distintamente o percebido e torná-lo presente para nós, por um ato de representação, como um conhecimento de uma realidade verdadeira e invariável.

O percebido, na perspectiva intelectualista, se torna algo que o entendimento revela; a forma permanente da matéria sensível que nos é dada empiricamente como uma realidade mutável em que cabe ao entendimento o ato de julgar para além das variações das sensações o que é a coisa. É por esse motivo que os intelectualistas tratam a percepção com um pensamento que se exerce na ocasião da percepção e não como relação com as coisas. Todavia, se considerarmos a experiência de perceber, a partir de nossa relação com as coisas como fenômeno original, devemos recuperar a dimensão existencial de nossa relação com as coisas que somente a percepção pode proporcionar.

Para Merleau-Ponty, a abordagem empirista e a abordagem intelectualista são parentas, pois não apenas fazem da sensação uma definição antropológica, mas porque conservam uma atitude dogmática ao não reconhecer a atitude natural daquele que está lançado no mundo (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 64). Essa “atitude natural”, denominada de

fé perceptiva por Merleau-Ponty, confirma a necessidade de recuperar o movimento primordial do ato expressivo, o que corresponderia à fala em estado nascente, no instante em que ela mesma se realiza enquanto expressão. “Ora há um ato humano que de um só golpe atravessa todas as dúvidas possíveis para instalar-se em plena verdade: este ato é a percepção, no sentido amplo de conhecimento das existências” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 66). Desse modo, o corpo que percebe e sente primeiro é afetado pelo mundo em sua relação originária para só depois assumir a *fala* da determinação, pois na relação primordial há apenas a expressão. Por isso, a expressão abre a questão da fala. De que fala falamos? Da fala da ciência ou fala operante do corpo no ato de perceber?

Retornar as coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, e em relação ao qual toda a determinação científica é abstrata, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem – primeiramente nós aprendemos o que é uma floresta, um prado ou riacho (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 9).

Antes da conceituação, do enunciado, há uma experiência originária de um movimento realizado pelo corpo que nos põe em relação antepredicativa; daí, na citação, Merleau-Ponty incentivar o retorno às coisas mesmas tais como se mostram e não por aquilo que a ciência determinou. Na experiência do corpo fenomenal se reconhece os atos expressivos de significação, como condição deste ser que está aberto ao mundo pelo seu corpo. Com base nessa compreensão de que a percepção é fruto da experiência do corpo expressivo que podemos compreender a relação da percepção com a fala, pois antes da geografia dizer o que é a paisagem conceitualmente, nós já entramos na relação falante com a paisagem. Essa relação entre a percepção e a fala cujo solo é o corpo, confirma a afirmação de Merleau-Ponty de que a experiência de minha percepção emerge do corpo (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 24).

Assim, se compreende o fato da ligação entre a percepção e a fala serem da mesma ordem, pois o corpo é a unidade de onde emerge a expressão. Ao falar de corpo como expressão, Merleau-Ponty procura regressar àquilo que é anterior ao que está instituído na fala, isto é, retornar ao contato originário da experiência da fala. Esse retorno permitirá compreender o corpo como lugar do fenômeno da expressão, pois nele o sentir e a experiência perceptiva nos põe na origem do Ser da linguagem.

O reconhecimento do corpo como expressão por Merleau-Ponty significa que a linguagem na experiência perceptiva está aquém da mediação da palavra ou do juízo. Há uma linguagem do sensível que se transparece no corpo; este sensível, descartado pelas abordagens

empirista e intelectualista, é retomado por Merleau-Ponty na sua ligação com o corpo como “sensível exemplar” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 176), porque ele exprime uma reversibilidade com tudo aquilo com que ele se relaciona.

É por meu corpo que compreendo o outro, assim como é por meu corpo que percebo “coisas”. Assim, “compreendo”, o sentido do gesto não está atrás dele, ele se confunde com a estrutura do mundo que o gesto desenha e que por minha conta eu retomo, ele se expõe no próprio gesto – assim como, na experiência perceptiva, a significação da chaminé não está para além do espetáculo sensível e da chaminé, ela mesma, tal como meus olhares e meus movimentos a encontram no mundo (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 226).

Desse modo, a relação entre corpo e linguagem é fundamental na compreensão de que o corpo é constituinte e constituído de uma linguagem que se espraia nos seus gestos. Para Merleau-Ponty, usamos nosso corpo de forma espontânea sem pensar a cada momento o ato a ser apreendido. É o corpo que fala em seus gestos, pois com meu corpo compreendo o outro e percebo as coisas. O sentido do gesto não está escondido atrás dele, ele me mostra os pontos sensíveis do mundo e se confunde na própria estrutura do corpo no ato de exprimi-los.

O gesto está diante de mim como uma questão, ele me indica certos pontos sensíveis do mundo, convida-me a encontrá-lo ali. A comunicação realiza-se quando minha conduta encontra neste caminho o seu próprio caminho. Há confirmação do outro por mim e de mim pelo outro. Aqui é preciso restaurar a experiência do outro deformada pelas análises intelectualista, assim como restaurar a experiência perceptiva da coisa (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 225).

Segundo essa citação, o gesto se limita a indicar uma relação entre o corpo e o mundo marcado pelos seus “pontos sensíveis” que põe a ambos no mesmo caminho de comunicação. Nesse sentido, a fala expressa uma significação do mundo que teve início no meu corpo, isto é, movimento primordial do ato expressivo, o que corresponderia à língua em estado nascente, no instante em que ela mesma se realiza enquanto expressão. É o que acontece com a criança quando balbucia em que não há uma relação causal ente inteligência e fala, mas há desejo de fazer parte do universo repleto de palavras. Essa questão do balbucio move Merleau-Ponty a tentar compreender como acontece a transição de uma existência estritamente biológica para uma atividade não biológica que se caracteriza por um movimento em direção ao diálogo (MERLEAU-PONTY, 2006). Estaríamos, então, diante da língua falada ou vivida, tomando-a sob a perspectiva daqueles que a vivenciam: os sujeitos falantes. A compreensão do gesto não se dá por uma experiência intelectual, mas sim por uma apreensão da experiência perceptiva.

A experiência perceptiva é anterior à interpretação intelectual. Em relação a esta, aquela é fundante, pois exprime a primordialidade de nossa inserção no mundo.

O que me é ensinado pela fenomenologia da linguagem [...], é uma nova concepção do ser da linguagem, que é agora lógica na contingência, sistema orientado, e que entretanto elabora sempre os acasos, prosseguimento do fortuito na totalidade que tem um sentido, lógica encarnada ((MERLEAU-PONTY, 1991, p. 93).

Essa citação traduz bem o esforço de Merleau-Ponty de mostrar que a linguagem não se refere nem a um objeto ideal do pensamento nem a uma soma de acasos lógicos, mas na concepção de desvelar um “ser da linguagem” que encontra seu sentido na lógica contingente encarnada. Por isso, Merleau-Ponty, ao analisar a linguística de Saussure recusa assumir dele a perspectiva científica de desenvolver uma ciência objetiva da linguagem, pois, para Merleau-Ponty, ao invés de pensar numa diferenciação entre a linguística da língua e a linguística da fala, o que interessa é pesquisar essa relação para compreender o fenômeno do “ser da linguagem”. Essa relação se manifesta na linguagem como expressão.

Entre a ciência da expressão, se ela se considera seu objeto por inteiro, e a experiência viva da expressão, se ela é bastante lúcida, como haveria corte? A ciência não está destinada a um outro mundo, mas a este; ela fala, afinal, das mesmas coisas que vivemos. [...] Mas, enfim, as ideias estão sempre sujeitas à condição de iluminar a opacidade dos fatos, e a teoria da linguagem deve abrir um caminho até a experiência dos sujeitos falantes ((MERLEAU-PONTY, 2012, p. 45-46).

Expressão que nasce na experiência do mundo percebido e encontra na vestimenta do pensamento e da linguagem formal sua comunicação. Porém, esta linguagem que estabelece uma comunicação tem um nascedouro, que não é simplesmente substituir a percepção por um conjunto de signos correspondentes, mas é de ordem ontológica. Assim, estaria na ontologia a arte captada, por Merleau-Ponty, para a sua grande prosa, sobre a compreensão da linguagem. Afirma Merleau-Ponty:

A linguagem nos conduz às coisas mesmas na medida em que, antes de *ter* uma significação, ela *é* significação. Se só lhe concedemos sua função segunda, é que supomos dada a primeira, é que a elevamos a uma consciência da qual ela é em realidade a portadora, enfim, é que colocamos a linguagem antes da linguagem (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 44-45).

Mas, como compreender “uma linguagem antes da linguagem”? Como renunciar aos signos se com eles estabelecemos a língua, com sua logicidade na comunicação, para voltar a uma origem em que não há linguagem de signos? Como, do silêncio, pode nascer a palavra? Como a filosofia pode ter uma linguagem que seja originária? Estas perguntas são importantes, pois servem de guia para a compreensão do que nos propomos a compreender sobre a linguagem como expressão ontológica.

Para Merleau-Ponty, a ciência encara a linguagem como fato acabado e resíduo de atos de significação, como registro de significações já adquiridas. Desse modo, não haveria espaço para a expressão e a fala. Essa forma de pensar se deve ao modelo filosófico tradicional que atribuiu ao pensamento uma primazia sobre a linguagem. Merleau-Ponty analisa que essa primazia do pensamento está atada a uma filosofia reflexiva, já que concebe o pensamento como representação e a fala como signo do pensamento, porém, o pensamento e a linguagem estão entrelaçados no momento da fala naquele momento originário em que o corpo se expressa gestualmente.

Dizer que o pensamento, senhor de si mesmo, remete sempre a um pensamento mesclado de linguagem não é dizer que ele seja alienado, separado por ela da verdade e da certeza. Precisamos compreender que a linguagem não é um empecilho para a consciência, que para esta não há diferença entre o ato de alcançar a si mesma e o ato de exprimir, e que a linguagem, no estado nascente e vivo, é o gesto de tomada e de recuperação que me reúne a mim mesmo e aos outros (MERLEAU-PONTY, 2012, p 48).

Merleau-Ponty se apropria do pensamento de Saussure para pensar a questão da linguagem, isto é, a língua e a fala, sendo a língua como aquilo que está sedimentado e a fala como aquilo que está em criação. Merleau-Ponty passa à análise de Saussure, que justapunha duas perspectivas de linguagem, quais sejam: a da linguagem como objeto de pensamento e a da linguagem como sendo “minha”, ao distinguir uma linguística sincrônica da palavra e uma linguística diacrônica da língua.

[...] Saussure inaugura, ao lado da linguística da língua, que a faria ser vista, no limite, como um caos de acontecimentos, uma linguística da fala, que deve mostrar em si, a cada momento, um ordem, um sistema, uma totalidade, sem os quais a comunicação e a comunidade linguística seriam impossíveis (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 56).

Para Saussure, a relação entre a sincronia e a diacronia incorpora a linguagem, que a cada momento é dotada de um sistema lógico interno, isto é, a língua é composta como um

sistema de puras diferenças internas em que, por meio da relação da substituição de um elemento por outro, de forma simultânea (sincronia), se tem um processo de evolução da língua através do tempo (diacronia). No entanto, para Merleau-Ponty essa concepção de linguagem impossibilita compreender a linguagem como expressão de abertura do sujeito ao mundo e faz dela um conjunto de signos em que cada um dos quais é definido mais por um valor de emprego do que por uma significação. Na análise da proposta da fala falada de Merleau-Ponty, os signos não são apenas um repertório que qualifica o falar, mas contém uma realidade interior cuja origem brotou na fala falante.

Essas observações permitem-nos restituir ao ato de falar a sua verdadeira fisionomia. Em primeiro lugar, a fala não é o “signo” do pensamento, se entendemos por isso um fenômeno que anuncia um outro, como a fumaça anuncia o fogo. A fala e o pensamento só admitiriam essa relação exterior se um e outro fossem tematicamente dados; na realidade, eles estão envolvidos um no outro, o sentido está enraizado na fala, e a fala é a existência exterior do sentido (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 221).

Merleau-Ponty propõe compreender a linguagem pela fala falante, pois esta não é um signo, mas o sentido expressivo que se traduz na palavra, fala falada, pois como afirma: “[...] Nossa língua reencontra no fundo das coisas a fala que as fez” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 31). Assim, Merleau-Ponty propõe duas falas: a fala falante e a fala falada. Na fala falada estão as significações já disponíveis no âmbito da fala, ou seja, todo o sistema gramatical, sintático-semântico, da ordem do signo. Já a fala falante é de onde deriva a fala falada. É esta que Merleau-Ponty quer compreender, pois é ela que é expressiva em seu estado originário. Afirma Merleau-Ponty na *Phénoménologie de la perception*:

A fala é o excesso de nossa existência por sobre o ser natural. Essa abertura sempre recriada na plenitude do ser é o que condiciona a primeira fala da criança, assim como a fala do escritor, a construção da palavra, assim como a dos conceitos. É essa função que adivinhamos através da linguagem, que se reitera, apoia-se em si mesma ou que, assim como uma onda, ajunta-se e retoma-se para projetar-se além de si mesma (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 239).

Para Merleau-Ponty, a fala tem uma significação existencial antes que seja tomada como conceituação. É no excesso da nossa existência, como fala falante, que se encontra a abertura para uma fala falada. É na *Phénoménologie de la perception*, qual propedêutica para *A prosa do mundo*, que Merleau-Ponty coloca a necessidade de compreender a origem da

linguagem mesmo que alguns se surpreendam ou recusem em aceitar a expressão¹⁰, pois é nas experiências perceptivas, primeiramente, e a seguir, pelos gestos verbais, que se dá origem à fala falada, pois a palavra é a manifestação da necessidade das ideias de se expressarem. Merleau-Ponty compreende que a fala falante é criativa e a própria linguagem e sua relação com o pensamento tem origem na gestualidade do corpo, isto é, há uma preocupação de Merleau-Ponty com a gênese, o arcaico, o “cordão umbilical” que dá origem à linguagem.

Mas enfim, as ideias estão sempre sujeitas à condição de iluminar a opacidade dos fatos, e a teoria da linguagem deve abrir um caminho até a experiência dos sujeitos falantes. A ideia de uma linguagem possível se forma e se apoia sobre a linguagem atual que falamos, que somos, e a linguística não é senão uma maneira metódica e mediata de esclarecer, por todos os outros fatos de linguagem, essa fala que se enuncia em nós, e à qual, em meio ao nosso trabalho científico, permanecemos ligados como um cordão umbilical (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 228).

Assim, Merleau-Ponty, ao afirmar que uma teoria da linguagem deve estar aberta à experiência dos sujeitos falantes, se opõe a uma experiência da palavra, pois a teoria parece não nos ensinar nada sobre o ser da linguagem e não teria alcance ontológico. Dessa forma, poderíamos ser levados a pensar que o modo como falamos formalmente nos daria as coisas mesmas. O esquecimento da origem da fala, como gesto expressivo acontece porque o pensamento sendo uma experiência subjetiva, após algum tempo, dá a sensação de que eles existem por si mesmo. A palavra depois de sedimentada, isto é, apreendida simbolicamente no mundo cultural, se faz esquecida; e essa palavra, na fala falada, após um certo tempo de uso dos instrumentos linguísticos para se comunicar é tomada em si mesma sem fazer referência alguma ao que lhe deu origem, que foi o mundo vivido pelo corpo.

Ao contrário, à luz das concepções de Husserl e Scheler, não podemos mais considerar a aquisição da linguagem a operação intelectual de reconstituição de um sentido, não estamos mais em presença de duas entidades (a expressão e o sentido) em que a segunda estaria escondida atrás da primeira. A linguagem como fenômeno de expressão é constitutiva da consciência. Aprender a falar, nessa perspectiva, é coexistir cada vez mais com o meio ((MERLEAU-PONTY, 1990, p. 55).

¹⁰ Afirma Merleau-Ponty na *Phénoménologie de la perception* sobre a fala falante como expressão: “Primeiramente, essa ideia surpreende, mas somos obrigados a chegar a ela se queremos compreender a origem da linguagem, problema sempre urgente embora psicólogos e linguistas concordem em recusá-lo em nome do saber positivo. [...] As significações disponíveis, quer dizer, os 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” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 226).

Para não cairmos numa significação conceitual, Merleau-Ponty aponta para a importância da linguagem estar ligada ao seu cordão umbilical que se enuncia em nossa experiência perceptiva; a questão é ir à gênese da fala. É preciso chegar à experiência de significação originária, da linguagem gestual e emotiva, ou seja, do corpo próprio encarnado no mundo que, através da expressividade, transcende a experiência perceptível em experiências significativas. Entre o mundo percebido e a expressão do corpo não se estabelece nem uma relação de identidade e nem de cisão; ao contrário, há uma articulação espontânea da passagem da expressão para o sentido.

Parece-nos sempre que os processos de experiência codificados em nossa língua seguem as articulações mesmas do ser, porque é através dela que aprendemos a visá-lo e, assim, querendo pensar a linguagem, isto é, reduzi-la à condição de uma coisa diante do pensamento, corremos sempre o risco de tomar por uma intuição do ser da linguagem os processos pelos quais nossa linguagem procura determinar o que é o ser.

Desse modo, Merleau-Ponty se afasta da ideia da possibilidade da existência de uma linguagem pura, na qual é possível estabelecer a verdade na correspondência signo-significado, para compreender a linguagem como movimento originário de abertura ao ser no qual o homem por meio de sua fala se encontra no mundo e o percebe, exprime sua existência instaurando um sentido, uma reflexão através da articulação entre as noções da fala, percepção e expressão. Assim, a expressão possui uma dimensão ontológica que se encontra não apenas na fala, mas nos gestos do corpo vivo, da obra de arte e da coisa percebida.

Na análise de Merleau-Ponty sobre a fala falante e a fala falada, coloca-se a questão da origem, e para ele não é a linguagem. Parece-nos que o corpo é o ponto de partida e a linguagem surge a partir deste corpo buscando se exprimir, pois a linguagem é originariamente gestual e dimensão do próprio corpo. O corpo é o ser pré-linguístico. É o que se coloca na relação ontológica entre fala falante e fala falada.

Evocar o corpo como aquele que se coloca na relação originária com o mundo e pelo qual temos acesso a uma fala nascente é trazer presente a fé perceptiva, já discutida no primeiro capítulo. Neste momento, queremos compreender a relação entre a fé perceptiva e a fala, pois como afirma Merleau-Ponty somos remetidos “para uma camada profunda de ‘opiniões’ mudas, implícitas em nossa vida” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 17). Na fé perceptiva todos estão mergulhados, seja do homem ingênuo ao filósofo, pois há crença de que há um mundo pela experiência perceptiva do corpo. E este mundo é antes mesmo que dele se faça qualquer descrição objetiva ou se elabore qualquer reflexão. Essa fé perceptiva é anterior não só à reflexão, à ciência, mas ao próprio interrogar, porém se articula explicações,

definições, enunciados que procuram definir o homem, o mundo e as coisas sem ir à origem. Retornar à fé perceptiva é também um retorno à fala falante para descobrir por meio corpo como vemos o mundo tal como ele se mostra.

Incessantemente o filósofo vê-se obrigado a rever e a redefinir as noções mais fundadas, criar novas com novas palavras para designá-las, empreender uma verdadeira reforma do entendimento, ao termino da qual a evidência ao mundo, que parecia a mais clara das verdades surge apoiada em pensamentos aparentemente os mais sofisticados, onde o homem natural não mais se reconhece (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 18).

A fé perceptiva deve ser para o filósofo a abertura originária e irrecusável ao mundo, abertura relacional entre a percepção e o percebido, saber espontâneo que se coloca além da possibilidade de afirmação ou de negação. A fé perceptiva e a fala falante têm em comum o ser já presente pelo corpo no mundo. Há na fé perceptiva e na fala falante um acesso que nos remete ao originário pela percepção do corpo vivido em seus gestos expressivos. Não é uma percepção objetiva como alguém que fala: “estou vendo uma cadeira vermelha”, mas é uma experiência muda sem conceituação, sem enunciado, isto é, há “[...] uma relação de expressão recíproca, que faz o corpo humano aparecer como manifestação, no exterior, de uma certa maneira de ser no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 81). O mundo percebido através da fé perceptiva se abre a possibilidades de explorações que emergem da relação do corpo com o mundo, pois esse mundo só pode ser tomado pelo corpo. Isso significa, para Merleau-Ponty, que antes que seja coisa de que se fale e, antes que seja reduzido a um conjunto de significações manejáveis e disponíveis, já falamos pela expressão do corpo.

Não temos uma consciência constituinte das coisas, como acredita o idealismo ou uma pré-ordenação das coisas à consciência como acredita o realismo [...], temos com nosso corpo, nossos sentidos, nosso olhar, nosso poder de compreender a fala e de falar, mensuradores para o Ser, dimensões a que podemos remetê-lo; não porém uma relação de adequação ou de imanência (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 137-138).

Nosso corpo, nosso olhar, nossa fala são “mensuradores para o Ser”, isto é, por meio da articulação do nosso corpo podemos falar das coisas sem que seja necessário recorrer a uma espécie de consciência constituinte. Isso se coaduna com o exemplo citado por Merleau-Ponty - no início de *Le visible et l'invisible*, no primeiro capítulo, intitulado *Réflexion et interrogation*, - ao falar sobre o tempo, citando Santo Agostinho, diz que o tempo é familiar a cada um de nós, porém, ao se explicar para alguém, o tempo se mostra confuso ((MERLEAU-

PONTY, 2015, p. 17); cada um de nós sabe o que é o tempo porque sou o ser que o experimenta, tenho uma percepção do tempo vivida no meu corpo que ainda não foi elaborada em proposição ou objetividade. É esse momento da experiência de sentir e exprimir o tempo pelo corpo que faz do corpo um mensurador do ser.

A preocupação de Merleau-Ponty é compreender a fala em seu estado nascente na experiência da fé perceptiva que leva ao falar mais elaborado. Há uma experiência primordial com o mundo que a fala e a interrogação filosófica devem buscar, pois é de lá que brota a interrogação que não tem resposta. É da relação do corpo com o mundo, como esse se mostra, que nasce o filosofar que não se instala na ordem da fala falada, mas apenas se esforça para traduzir a fala falante e, ainda assim, tem sempre que revisitar para aprender a ver como expressar.

Mas a filosofia não é um léxico, não se interessa pelas “significações das palavras”, não procura substituto verbal para o mundo que vemos, não o transforma em coisa dita, não se instala na ordem do dito ou escrito, como o lógico no enunciado [...]. São as próprias coisas, do fundo de seu silêncio, que deseja conduzir a expressão (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 18).

Merleau-Ponty, ao indicar a forma espontânea da expressão, descreve a maneira em que o corpo, como expressivo, pode conduzir à compreensão da linguagem que nasce do silêncio. Mesmo que seja um “silêncio”, prepara de maneira concreta uma fala posterior que teve início na experiência vivida da linguagem expressa através do silêncio que fala. Na operação expressiva do corpo, como primeira fala falante em seus gestos, a fala como dimensão da existência passa a exprimir o nosso modo de ser no mundo traduzindo numa fala convencional, falada, o pensamento.

Todavia, está muito claro que a fala constituída, tal como opera na vida cotidiana, supõe realizado o passo decisivo da expressão. Nossa visão sobre o homem continuará a ser superficial enquanto não remontarmos a essa origem, enquanto não reencontrarmos, sob o ruído das falas, o silêncio primordial, enquanto não descrevermos o gesto que rompe esse silêncio. A fala é um gesto, e sua significação um mundo (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 224).

Assim, o sentido de toda palavra está fundada na experiência perceptiva do corpo; a palavra exprime uma das possibilidades de expressão do meu corpo, na medida em toda a experiência se funda nele. Nas pegadas de Saussure, Merleau-Ponty concorda que as palavras não são representantes de certas significações, mas vai mais longe na sua compreensão de

Saussure ao colocar o poder expressivo que as palavras revelam na expressão do corpo. As palavras não procuram exprimir um sentido, nem o exprime, ela remete para o gesto silencioso de onde emanam. Mas, como do silêncio pode emanar a palavra? Merleau-Ponty quer compreender o movimento originário do gesto linguístico, como processo pelo qual surgem os arranjos linguísticos da linguagem falada. Para ele, há uma pré-linguagem gestual em que a palavra tem uma capacidade expressiva natural, tal como o corpo, que fala através do gesto. Porém, essa fala originária baseada na vivência do corpo no mundo não tem a ver com a tese naturalista¹¹.

Desse modo, a palavra é gesto que teve origem no movimento expressivo do gesto mudo do corpo. Segundo Müller, esse movimento em Merleau-Ponty resulta na expressividade¹² em que se passa dos meios dos gestos corporais para a fala falada das significações conceituais assumidas na cultura que estabelece a comunicação. Com isso, a fala falada constitui o mundo linguístico-cultural, pois antes, o que se encontrava como pré-linguístico na linguagem do corpo passa por uma metamorfose no mundo cultural em significações conceituais. Essas significações conceituais, uma vez estabelecidas, são tomadas como comunicação “consumada” por terem sido feitas entender. Porém, para Merleau-Ponty, essa clareza da comunicação linguística não é suficiente para compreender a linguagem quando se escapa a expressão.

Mas então deixaremos talvez escapar o que constitui o essencial da expressão. Pois, enfim, sem ter feito a análise ideal de nossa linguagem, e a despeito das dificuldades que ela enfrenta, compreendemo-nos na linguagem existente. [...] A clareza da linguagem não está por trás dela, numa gramática universal que traríamos conosco, está diante dela, naquilo que os gestos infinitesimais de cada garatuja no papel, de cada inflexão vocal, mostram no horizonte como sentido deles. Para a fala assim compreendida, a ideia de uma expressão consumada é quimérica: o que assim chamamos é a comunicação bem sucedida (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 64-65).

A fala falada é mundo cultural, simbólico e instrumental, mas não é uma oposição à fala falante e, sim, um dos seus desdobramentos. O silêncio, pensado por Merleau-Ponty, não é mudez, como ausência de voz, muito menos o negativo do dito, mas sim a fala que grita na

¹¹ A tese naturalista da linguagem consiste em afirmar que a fala seja da ordem da natureza, enquanto corpos biológicos que tem reações instintivas determinadas diante das situações; nessa perspectiva, o corpo como um equipamento psicofisiológico, é puramente biológico, em significar as experiências e também de comunicá-las. Afirma Merleau-Ponty: “Aqui não há nada de semelhante às célebres concepções naturalistas que reduzem o signo artificial ao signo natural e tentam reduzir a linguagem à expressão das emoções” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 229).

¹² Conforme Müller, a expressividade em Merleau-Ponty é a “[...] operação primordial, a forma da qual nossas experiências gestuais induzem fenômenos ou significações simbólicas. [...]” (MÜLLER, 2001, p. 26)

expressão do corpo que se põe na relação com o mundo em uma operação falante, sem fechar-se. A expressão não se limita apenas à fala, mas Merleau-Ponty alarga esta compreensão para a literatura, a música e a pintura. Merleau-Ponty, em *A Prosa do mundo*, afirma que a linguagem e a pintura encontram na expressão o mesmo solo originário.

Se queremos compreender a linguagem em sua operação significativa original, precisamos nunca ter falado, operar sobre ela uma redução sem a qual ela nunca se ocultaria a nossos olhos reconduzindo-nos ao que nos significa [...], e comparar a arte da linguagem às outras expressões que não tem recurso a ela, tentar vê-la como uma dessas artes mudas. É possível que o sentido da linguagem tenha, sobre o sentido do quadro, certos privilégios, e que no fim de contas tenhamos paralelo, mas é somente experimentando-o que perceberemos o que o torna finalmente impossível, e que teremos a oportunidade de descobrir o mais próprio da linguagem (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 91).

Por que Merleau-Ponty aproxima linguagem e pintura? Parece-nos que, a exemplo de outros filósofos da tradição, como Heidegger, que optou pela poesia de Hölderlin, Merleau-Ponty escolhe a arte da pintura porque melhor expressa a linguagem silenciosa do ser. Pois, segundo Merleau-Ponty, a pintura nasce do silêncio da percepção e possibilita se perguntar filosoficamente pelo que *é* diante do percebido. É pela operação expressiva do corpo no ato de perceber com seus gestos que o homem cria seu campo de significação. Afirma Merleau-Ponty que o desenho na parede das cavernas se fundava por aquilo que se recolhia pelas experiências perceptivas.

E o primeiro desenho na parede das cavernas só fundava uma tradição porque recolhia uma outra: a da percepção. [...] Indiquemos para terminar, que assim, compreendida, a história escaparia às vãs discussões de que hoje é objeto, e voltaria a ser o que ela deve ser para o filósofo: o centro de suas reflexões, não como uma natureza simples, absolutamente clara por ela mesma e que explicaria todo o resto, mas ao contrário, como lugar mesmo de nossas interrogações e de nossos assombros (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 146-147).

Na citação acima, Merleau-Ponty indica que o fazer filosofia escapa a uma concepção clara e evidente, como em Descartes, para fazer filosofia a partir do assombro. Daí, que a filosofia, segundo Merleau-Ponty, tem como sua gênese a percepção que abre para a interrogação filosófica. Em Merleau-Ponty, a experiência perceptiva está na base da procura do filósofo pelo originário, pois ao se perguntar pelo que *é* somos levados a sair do que constitui o verbal para o pré-verbal, como alguém que visualiza o quadro de um pintor e se pergunta pelo seu estilo. Para Merleau-Ponty, primeiro vivemos na percepção pré-verbal e, a

seguir, constituímos em nossa experiência a linguagem verbal, isto é, primeiro vivemos na expressão da fala falante para depois constituirmos a fala falada.

Em outras palavras, a pintura e a linguagem são vividas primeiro pelo pintor e pelo escritor em sua naturalidade expressiva e depois traduzidas, seja na tinta ou até nos signos.

Como a linguagem, a pintura vive primeiro no ambiente sagrado exterior. Elas não conhecem seu próprio milagre a não ser como enigma, no espelho de um Poder exterior. A transmutação que operam do sentido em significação, é homenagem ao Ser que elas julgam-se destinadas a servir. [...]; a arte e a literatura são vistas como o jogo, através de nós, de uma arte e de uma fala das origens em que tudo está contido antecipadamente (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 95).

Desse modo, a percepção do mundo não depende da apreensão subjetiva como caráter originário da experiência pré-objetiva, ela é dada nas estruturas perceptivas. Para Merleau-Ponty, Cézanne é o exemplo do pintor que faz das suas pinturas uma “homenagem ao Ser”, pois, ao pintar, Cézanne expressa o retorno às coisas mesmas tal como elas se apresentam à visão, que não dissocia o que aparece do modo de aparecer. Merleau-Ponty, assim como Cézanne, pretende que a pintura não seja apenas um ato pictórico de contemplação e nem que se torne um conflito entre sensível e inteligível, sentir e pensar, visível e invisível.

A pintura tem um solo originário que imbrica o ser que se oferece nas sensações e, no entanto, está para além delas. Não é o pintor com seu estilo que deve ser visto, mas o percebido pelo pintor que se traduziu ou transmutou na linguagem de um quadro. É o mundo das sensações que torna o quadro do pintor e a escrita uma coisa jamais acabada, pois ambas emergem do solo comum do ser que se dá na experiência perceptiva criadora. É nesse sentido, que a criação na pintura e na escrita seria compreendida como expressão, pois antes de querer entender como representação de uma realidade, como fez a pintura moderna, ela tem sua evidência na percepção. Afirma Merleau-Ponty:

Antes do momento em que signos ou emblemas serão em cada um e no artista mesmo o simples índice de significações que ali já estão, é preciso que haja esse momento fecundo em que eles deram forma à experiência, em que um sentido que era apenas operante ou latente encontrou os emblemas que haveriam de liberá-lo e torná-lo manejável para o artista e acessível aos outros. Se quisermos realmente compreender a origem da significação – e, se não o fizermos, não compreenderemos nenhuma criação, nenhuma cultura, voltaremos à suposição de um mundo inteligível onde tudo está significado de antemão -, precisamos aqui nos privar de toda significação já instituída e voltar à situação de partida de um mundo que é sempre o do criador (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 109-110).

Por esta citação, se compreende a escolha de Merleau-Ponty por Cézanne e seu esforço em compreender a pintura em sua gênese ao querer pintar o mundo primordial ao nascer. Para Merleau-Ponty, Cézanne pinta seu encontro com o mundo, são as coisas, não como seriam nelas mesmas, mas como ele as vê, ou melhor, como as sente, como elas se fazem coisas para ele ou como se manifestam à sua visão ou se fazem presentes em sua experiência perceptiva, pois, Cézanne quer pintar o que vê e não objetos, quer colocar no quadro o percebido e não uma representação. Isso implica em refazer o olhar em busca da significação no momento fecundo em que se deu a experiência. Em *A Prosa do mundo*, Merleau-Ponty diz que essa redescoberta do olhar é nosso milagre habitual, pois sendo natural ao corpo encarnado que olha não precisaria buscar fora dele o mistério da expressão.

E esse certamente é um grande milagre, cuja estranheza a palavra homem não nos deve ocultar. Pelo menos podemos ver aqui que esse milagre habitual, que ele nos é natural, que começa com nossa existência encarnada, e que não há razão de buscar sua explicação em algum Espírito do Mundo que operaria em nós sem nós, e pensaria em nosso lugar mais alguém do mundo percebido, em escala microscópica: aqui o espírito do mundo somos nós, assim sabemos nos mover, tão logo saibamos olhar. Esses atos simples já encerram todo o mistério da ação expressiva (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 138).

Em *A Prosa do mundo*, Merleau-Ponty escreve a seção *A expressão e o desenho infantil*, destinada a analisar como a criança ao descrever seu mundo expressa como seu corpo se relaciona com ele e como pelo desenho isso se exprime. Para Merleau-Ponty, a arte é a via de acesso mais originário ao ser, pois a verdadeira arte exprime pela percepção a originalidade do que se vê, de como se é afetado pelo mundo na sua relação vital com ele. E esta originalidade artística encontra no desenho infantil a sua melhor expressão, como afirma Merleau-Ponty em sua obra intitulada *A Prosa do Mundo*: “é com esse postulado que começamos o exame das formas de expressão mais elípticas – que por isso mesmo são desvalorizadas – por exemplo, da expressão infantil” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 240).

O desenho infantil, para Merleau-Ponty, traduz o mundo como ele é visto pela criança porque ela tira do que vê e exprime no papel os contornos que não pretendem representar um objeto, mas como isto que ela exprime no desenho é vivido por ela. O desenho infantil revela o mundo vivido antes de ser significado, para contemplar no mundo, onde estão os seus sentidos, solo de nossos encontros com o outro. Mundo esse onde se descortinam nossa história, nossas ações, nosso engajamento, nossas decisões e desejos.

Desse modo, a criança com sua natureza curiosa e perceptiva, está sempre atenta aos acontecimentos e situações que ocorrem à sua volta. Eles são percebidos, no entanto, pela consciência infantil, com intensidade e significados distintos. O desenho infantil supera o do adulto, pois exprime o que é percebido e não o que é representável. O desenho infantil tem relação com o mundo visível e com o outro, com a realidade percebida. Ao colocar-se através do desenho, a criança externa seu vínculo de relação com o mundo que ela vive no seu corpo.

Compreender que a criança exprime no seu desenho o mundo por ela percebido é a “chave” de compreensão para olhar para o desenho infantil que não pretende representar o que vê. É essa dificuldade que, segundo Merleau-Ponty, se apresenta contra o nosso tempo que desvaloriza o desenho infantil ou pretende fazer com que ele assuma os contornos representativos que desejam os adultos. Afirmar Merleau-Ponty:

Somos nós que não estamos habituados a sua “chave”. [...] Mas esse fato não nos autoriza a considerar nosso modo de representação como o único válido e como o mais “próximo” da realidade percebida (cf. as tentativas das pinturas modernas). Será pois compreendido que o desenho infantil nunca será considerado uma cópia do mundo que lhe oferecido, mas um ensaio de expressão (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 214).

Essa citação retirada dos cursos na Sorbonne, em que Merleau-Ponty trata sobre a relação da linguagem e filosofia, é um breve recorte do filósofo que procura compreender o problema da linguagem. Para ele, o desenho infantil se coloca como linguagem que está na origem da nossa compreensão sobre nossa relação com o mundo. A linguagem do desenho infantil reflete a percepção da criança com seu mundo, com o outro e consigo mesmo na forma como se expressa em seus desenhos, inclusive dando a eles significados que apenas a criança sabe.

Igualmente, o sentido do desenho é plástico: ele tem em geral uma significação “retrospectiva”. Ela pode mudar durante o percurso se o desenho parece corresponder a uma nova significação e isso sem má-fé. O desenho é uma realidade da mesma maneira que os objetos, ele existe e, já que existe, deve significar alguma coisa. Ele está de tal modo realizado em si, que a criança esquece que o desenho é sua criação, que ela se aborrece com ele, ou explica o motivo de todos os seus detalhes, mesmo as manchas fortuitas. Sua capacidade de exprimir alguma coisa por seu desenho difere igualmente da nossa; alguns traços lhe bastam para reconhecer o objeto (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 215).

Ora, essa capacidade de exprimir e de significar que a criança põe no desenho é, para Merleau-Ponty, um ato criacional por excelência, pois a arte não é nem a representação exata

de uma realidade entendida como substrato em si perante o olhar do artista, nem a tradução fiel de uma ideia que do interior o assedia. Para Merleau-Ponty, o desenho infantil é mais além do que “imitação” do mundo, transposição de uma visão objetiva para o papel equivalente do “real”; ou o desenho como tradução de um pensamento já claro, um conteúdo interior; ao contrário, o desenho infantil é sempre “uma operação de expressão”, a partir do encontro originário da criança com o mundo no solo originário das sensações. Para Merleau-Ponty, semelhante à palavra que não se assemelha ao que designa, assim também, o desenho não é uma cópia. Afirma Merleau-Ponty: “Que não se trata de imitação, prova-se pelo número de animais com cabeça; ela não quer representar um animal com sua cabeça, mas o animal que tem uma cabeça em geral, o elemento fisionômico” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 216).

O olhar da criança pretende ver o mundo lá onde ele originariamente aparece. No olhar artista da criança, não há imitação estrita da natureza; o que há é sempre uma expressão, pois se trata de transpor para um único plano o que se vê em profundidade. Não há preocupação com a perspectiva geométrica em refletir fielmente a visão, como se preocupa uma longa tradição artística com esse procedimento. Segundo Merleau-Ponty, essa tradição artística de seguir os contornos geométricos, a tinta correta a ser aplicada sobre a tela permitiu o surgimento da ilusão objetivista que se instalou tão bem em nós que procuramos tornar tudo formal e com significado.

A ilusão objetivista está bem instalada em nós. Estamos convencidos de que o ato de exprimir, em sua forma normal ou fundamental, consiste, dada uma significação, em construir um sistema de signos tal que cada elemento do significado corresponda um elemento do significante, isto é, em representar (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 240).

Desse modo, o desenho infantil é uma expressão de mundo e nunca uma simples imitação ou cópia fiel porque a criança desenha conforme o modelo interior, a representação mental que possui do objeto a ser desenhado. Segundo Merleau-Ponty, a criança percebe e exprime pelos seus traços o objeto real percebido. A criança, ao desenhar, exprime a naturalidade com que experimenta o mundo em sua vida. O realismo evolui nas diferentes fases do desenho infantil até chegar ao realismo visual, que é o realismo do adulto. Para o adulto, o desenho tem que ser idêntico ao objeto. Já para a criança, o desenho, para ser parecido com o objeto, deve conter todos os elementos reais do objeto, mesmo invisíveis para os outros. Assim, a criança desenha de acordo com um modelo interno: a imagem que percebe do objeto que vê.

Por conseguinte, devemos admitir que para a criança o desenho é uma expressão do mundo e nunca uma simples imitação. Ainda devemos tomar o termo “expressão” em seu sentido pleno, de junção entre aquele que percebe e a coisa percebida; não confundi-lo com a fabricação de uma simples coisa. Aliás, a lei de todo desenho é exprimir as coisas e não assemelhar-se a elas. Seria tão absurdo pedir ao desenho para assemelhar-se à coisa desenhada, quanto pedir a palavra para parecer-se com a coisa designada – elas só podem significar, exprimir o mundo (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 220).

É a experiência sensível que nos ensina a enxergar. É o movimento do olhar que amplifica o nosso conhecimento. Desse modo, a arte não é compreendida como imitação, nem como fabricação, segundo os desejos ou o bom gosto, nem como recreação, divertimento. A arte é criação que ultrapassa um conteúdo curricular. Cézanne via o mundo como criança e na sua pintura exprimia o que via.

A criança em seu desenho infantil não pode ser imobilizada nem tolhida de exprimir o mundo que vê e que lhe afeta pela percepção. Para Merleau-Ponty, o espetáculo do desenho infantil está exatamente em ser criador, de ter brotado de uma subjetividade vivida.

O desenho infantil depende de um modo de comunicação diferente do nosso e é principalmente afetivo. Para a criança, há continuidade entre a coisa e a representação gráfica; ela tenta representar a coisa em si. Em um sentido, ela vai mais longe que o adulto nesse caminho. Seu desenho é ao mesmo tempo mais subjetivo e mais objetivo que o do adulto. Mais subjetivo porque ele libera-se da aparência; e mais objetivo porque tenta reproduzir a coisa tal como ela é realmente, enquanto o adulto só a representa por um único ponto de vista, o seu (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 220).

Essa citação de Merleau-Ponty corrobora com o que temos insistido: de que o desenho infantil não se reduz à representação gráfica, mas a ultrapassa, procurando ir à coisa mesma que se quer desenhar. Para atingir isso, Merleau-Ponty fala da relação afetiva com o percebido, pois é esta relação de afetividade que diferenciará o desenho feito pelo adulto. Na afetividade, há a comunicação que se expressa entre o percebido e o percebedor.

Podemos buscar exprimir nossa relação com o mundo, não o que ele é ao olhar de uma inteligência infinita, e então o tipo canônico, normal ou “verdadeiro” da expressão deixa de ser a perspectiva planimétrica; eis-nos livres das coerções que ela impunha ao desenho, livres, por exemplo, para exprimir um cubo por seis quadrados “disjuntos” e justapostos no papel, livres para nele figurar as duas faces de um carretel e para reuni-las por uma espécie de tubo em forma de cotovelo, livres para representar o morto por transparência em seu caixão, o olhar por dois olhos separados da cabeça, livres para marcar contornos objetivos da alameda ou do rosto, e em

contrapartida para indicar as bochechas por um círculo. É o que faz a criança (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 243).

Merleau-Ponty, ao situar a existência encarnada do pintor, como de qualquer outro sujeito, no sensível, como berço de onde se pode ter a experiência perceptiva, dada ao olhar, propõe um solo originário onde todas as coisas estariam em contínua relação. Este solo originário é a ontologia do sensível, que em *Le visible el l'invisible* receberá o nome de Carne. O corpo revestido pela Carne revela nossa relação ontológica de imbricação. O sensível percebido por um corpo também sensível tecem relações de vizinhança, de lateralidade e nunca como um objeto em si.

É preciso então que o mundo percebido pelo homem seja tal que possamos nele fazer aparecer, por um certo arranjo dos elementos, emblemas não apenas de nossas intenções instintivas, mas também de **nossa relação mais última com o ser**. O mundo percebido, e talvez mesmo o do pensamento, é feito de tal modo que nele não se pode colocar nada que logo não adquira sentido nos termos de uma linguagem da qual nos tornamos depositários, mas que é tanto tarefa quanto herança (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 113 grifo nosso).

Nessa citação de *A Prosa do mundo*, Merleau-Ponty afirma que há uma relação última com o ser que se desdobra numa linguagem onde não apenas somos depositários, mas também herdeiros. A linguagem da pintura e da escrita nos revela essa relação de proximidade e, ao mesmo tempo, de distanciamento ao ser. Na ontologia proposta por Merleau-Ponty, a expressão é o acesso ao ser, mas não no sentido de possuí-lo. Assim, a pintura deixa de ser uma técnica ou um artifício representativo para ser um reaprender a olhar o mundo e exprimi-lo como aparece. A pintura recupera pelo movimento da gênese do mundo em seu estado natural um modo de ser que se faz pela articulação entre percepção e significação. E, como afirma Merleau-Ponty: “É preciso por admitir que a linguagem, na maioria dos casos, não procede de um modo diferente que a pintura” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 154).

Assim como a pintura, Merleau-Ponty compreende que a linguagem não está à procura de um substituto verbal para o mundo e a filosofia não se instala na ordem do dito ou do escrito. A questão filosófica sobre o mundo não é apenas um fato de linguagem que encontra na significação das palavras, respostas. Não é só definir o que é o visível e o invisível que vai fazer a filosofia chegar a uma significação unívoca, pois a linguagem sempre apresenta enigmas. Por isso, o exercício do filosofar emerge da experiência perceptiva e não deve ser abandonada, pois é por meio da percepção que se abre a uma atitude filosófica. Assim, como

afirma Merleau-Ponty em *Le visible et l'invisible*, há um relacionamento de abertura ao mundo por meio da linguagem.

Longe de deter o segredo do ser do mundo, a linguagem é, ela mesma, um mundo, ela mesma, um ser – um mundo e um ser de segunda potência, já que fala do ser e do mundo, redobrando, pois, seu enigma, em vez de fazê-lo desaparecer. A interrogação filosófica sobre o mundo não consiste, portanto, em reportar-se do próprio mundo àquilo que dele dizemos, portanto ela se reitera no interior da linguagem. Filosofar não é contestar as coisas em nome das palavras, como se o universo das coisas ditas fosse mais claro que o das coisas brutas, como se o mundo efetivo fosse um cantão da linguagem, a percepção, uma palavra confusa e mutilada, a significação das palavras, uma esfera de positividade perfeitamente segura (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 130).

Segundo Merleau-Ponty, a linguagem filosófica elaborada, ao invés de partir do “ponto zero do Ser”, de onde emerge a verdadeira interrogação filosófica, se tornou um anteparo entre nós e as coisas e, desse modo, uma potência de erro porque nos desligou vitalmente da origem da expressão. Com isso, a linguagem filosófica se tornou uma metáfora em que o que conta não é mais o sentido manifesto, mas seu parentesco que implica numa mudança e reviravolta no originário. Afirma Merleau-Ponty: “Foi uma linguagem dessa espécie que Bergson reivindicou para a filosofia. É preciso, porém, ver claramente a consequência: se a linguagem não é necessariamente enganadora, a verdade não é coincidência, não é muda.” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 164)

Merleau-Ponty fala de uma espécie de linguagem filosófica operante, isto é, uma linguagem filosófica no estado nascente. Merleau-Ponty se propõe a pensar sobre o sentido originário da linguagem enquanto ato de um corpo que fala situado dinamicamente nas paisagens do mundo perceptivo. Nesse caso, nós não precisamos de um discurso que forneceria ao sujeito que percebe um quadro conceitual que lhe permitiria perceber precisamente algo, pois a linguagem nunca esgota o movimento daquilo que nós percebemos como coisas percebidas. Para Merleau-Ponty, a filosofia é ela mesma linguagem, ela é perpetuamente renovada pela adesão silenciosa que temos com o mundo. A experiência perceptiva, que nos leva a uma crença não justificada, é uma verdade do mundo sensível em sua forma bruta ou selvagem. Parece que o erro das filosofias semânticas é o de engessar a linguagem como se ela só falasse de si; ao contrário, a linguagem vive do silêncio do mundo percebido que nunca se aparta de nós, como afirma Merleau-Ponty:

A linguagem é uma vida, a nossa e a delas. Não que a linguagem dela se apodere e a guarde como reserva: que teria ela a dizer se apenas houvesse coisas ditas? Erram as filosofias semânticas ao fecharem a linguagem como se ela não soubesse mais do que de si: ela vive apenas do silêncio; tudo que lançamos aos outros germinou neste grande país mudo que não nos abandona (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 165 grifo nosso).

Como se percebe, Merleau-Ponty faz uma crítica à filosofia da linguagem que fecha em si mesma e esse fechamento leva-a a falar apenas de si. Há, pois, na linguagem algo que rompe seu silêncio e a torna uma linguagem operante que pode ser lançada aos outros. A linguagem não pode ser fechada para falar somente de si, pois ela, como um “país”, nasce no mundo vivido. E é nesse mundo vivido que tem sentido a filosofia, pois se ficar apenas no nível da fé perceptiva, não há filosofia. Daí, o nascimento da fala que nasce da experiência muda da fé perceptiva e ganha contornos de interrogação filosófica. Desse modo, surge o verdadeiro filósofo porque reconhece sua adesão silenciosa ao mundo e a partir dela se pergunta pelo que *é*. Afirmar Merleau-Ponty:

“Que sei eu?” não é apenas “O que é saber?”, nem apenas “quem sou?”, mas finalmente “O que há?” e ainda “O que é o há?” – e essas perguntas não pedem a exibição de alguma coisa dita que lhes poria fim, mas o desvendamento de um Ser que não é posto, porque não carece sê-lo, porque está silenciosamente atrás de todas as nossas afirmações, negações e até mesmo atrás de todas as questões formuladas, não que se trate de aprisioná-lo na nossa falação, mas porque a filosofia é a reconversão do silêncio e da palavra um no outro: “É a experiência [...] ainda muda que cabe trazer à expressão pura de seu próprio sentido” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 169).

Portanto, perguntar pelo que é a linguagem é buscar na expressão essa coisa silenciosa que constitui o discurso e, principalmente, o discurso filosófico. Por isso, Merleau-Ponty chama de “reconversão do silêncio” como sendo a tarefa da Filosofia de voltar ao elo que nos liga ao originário com o mundo de ordem sensível, carnal.

2.2 Carne e movimento

Para Merleau-Ponty, a visão oferece ao sujeito perceptivo uma estrutura visual ampla enquanto que, no tocar, a experiência é próxima. Embora a visão e o tato pertençam ao mesmo corpo que vê e toca, a exploração e as informações que recolhem não pertencem ao mesmo sentido, pois embora a visão realize com o vidente uma relação de copertença, essa experiência não estabelece um contato duplo como é verificável no tocar, pois nunca existe a

experiência de um objeto que nos vê como acontece com o contato do tocante-tocado. O ato de perceber alguma coisa é possível porque se tem com o mundo uma relação de envolvimento.

Para esclarecer como se dá a experiência perceptiva do tocar, Merleau-Ponty descreve a cena das mãos que se tocam. Segundo ele, o ato das mãos se tocarem é um simulacro do que acontece com o corpo próprio como corpo tátil. A mão direita ao tocar a esquerda não é apenas um objeto que a mão direita explora constituído de ossos, músculos e de carne situado no espaço, mas, ao tocar, é também tocada pela esquerda que oferece os mesmos elementos que estão também na direita, como descreve Merleau-Ponty na *Phénoménologie de la perception*:

Meu corpo, dizia-se, é reconhecível pelo fato de me dar “sensações duplas”: quando toco minha mão direita com a mão esquerda, o objeto mão direita tem esta singular propriedade de sentir, ela também. Vimos há pouco que as duas mãos nunca são ao mesmo tempo tocadas e tocantes uma em relação à outra. Quando pressiono minhas mãos uma contra a outra, não se trata então de duas sensações que eu sentiria em conjunto, como se percebem dois objetos justapostos, mas de uma organização ambígua em que as duas mãos podem alternar-se na função de “tocante” e de “tocada”. Ao falar de “sensações duplas” queria-se dizer que, na passagem de uma função à outra, posso reconhecer a mão tocada como a mesma que dentro em breve será tocante — neste pacote de ossos e de músculos que minha mão direita é para minha mão esquerda, adivinho em um instante o invólucro ou a encarnação desta outra mão direita, ágil e viva, que lanço em direção aos objetos para explorá-los. O corpo surpreende-se a si mesmo do exterior prestes a exercer uma função de conhecimento, ele tenta tocar-se tocando, ele esboça “um tipo de reflexão”, e bastaria isso para distingui-lo dos objetos, dos quais posso dizer que “tocam” meu corpo, mas apenas quando ele está inerte, e portanto sem que eles o surpreendam em sua função exploradora (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 122).

A escolha de Merleau-Ponty pelo tato como sentido paradigmático se deve por ser o sentido mais necessário e suficiente que os seres vivos possuem. Esta questão fora colocada por Aristóteles em *Sobre a alma*, quando analisou que os outros sentidos, ao perceberem, mantêm uma distância com o percebido. No entanto, com o tato, há proximidade, simultaneidade no perceber.

O tangível difere, contudo, dos objetos visíveis e dos sonoros, pois percebemos estes últimos pelo facto de o intermediário agir de alguma maneira sobre nós, enquanto não percebemos os tangíveis pela ação de nenhum intermediário, mas sim em simultâneo com ele. É como um homem atingido através do seu escudo: o escudo não lhe bateu depois de ter sido atingido, foram ambos atingidos em simultâneo quando tal sucedeu (ARISTÓTELES, 2010, p. 94)

Nesse sentido, se compreende a citação acima quando Merleau-Ponty diferencia o contato dos seres vivos e o contato das coisas. Caminha afirma que o tato nos permite fazer a distinção entre o próximo e o distante: “Somente o tato do ser vivo faz com que possa haver o próximo e o longínquo, pois que apenas por meio dele é que há um aqui absoluto em relação ao qual o próximo e o longínquo se desdobram” (CAMINHA, 2010, p. 312). Desse modo, no ato das mãos se tocarem não é possível afirmar quem toca quem, pois ambas se tocam, se aproximam, exercem um movimento de uma sobre a outra. Já em relação às coisas que me tocam, este contato de copertença, se dá porque o corpo e o mundo estão numa relação de comunicação, há uma aderência entre meu corpo próprio e o mundo, como afirma Merleau-Ponty:

Na experiência visual, que leva a objetivação mais longe do que a experiência tátil, podemos, à primeira vista, gabar-nos de constituir o mundo, porque ela nos apresenta um espetáculo exposto à distância diante de nós, nos dá a ilusão de estarmos imediatamente presentes a todas as partes e de não estarmos situados em parte alguma. Mas, a experiência tátil adere a superfície de nosso corpo, não podemos desdobrá-la diante de nós, ela não se torna inteiramente objeto (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 372).

É por isso que tocar é sempre abertura para uma experiência que considera não apenas as descrições objetivas do tocado, mas o modo como o corpo, enquanto vivido, experiencia o mundo ou o que os sujeitos sentem quando experienciam o mundo. Essa experiência tátil pode se dar de três formas distintas, segundo Merleau-Ponty: um tocar o liso e o rugoso com apreensão das qualidades táteis; um tocar das coisas sobre nós em um sentimento passivo como se também fôssemos tocados por elas; nesse movimento de toque há a passividade do corpo ante o objeto que lhe toca: trata-se da resistência, do choque material que obriga o corpo próprio a se reconhecer como tangível, isto é, como tocante-tocado. E, nesse sentido, segundo Caminha, ocorre a diferenciação entre a visão e o tato, pois a visão não tem um outro que me veria, em um movimento reversível instalado no meio do visível:

Assim, um sujeito que seria dotado apenas da visão não poderia ter absolutamente nenhum corpo próprio capaz de aparecer porque as aparências visuais não estão diretamente presentes na superfície de nosso próprio corpo como as aparências táteis. Daí, não há uma relação de copertença entre o olhar e o corpo próprio na experiência de ver. Se existe a experiência tátil de um objeto que nos toca, em compensação, nunca existe a aparência visual de um objeto que nos vê (CAMINHA, 2010, p. 311).

Há ainda uma terceira forma de toque citado por Merleau-Ponty: um tocar o tocar, uma vez que uma mão toca a outra, deixa de ser tocante e, dessa forma, há coincidência total entre as duas mãos que se tornam órgãos ativos, como afirma Merleau-Ponty: “O aperto de mãos também é reversível, posso sentir-me tocado ao mesmo tempo que toco e, por certo, não existe um grande animal de que nossos corpos sejam os órgãos, como as mãos, os olhos o são cada um deles” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 184). Essa terceira forma do tocar colocada por Merleau-Ponty diz respeito ao tocar o tocar e parte da experiência da mão direita tocar a esquerda numa ação em que o sujeito não só toca, mas é também tocado. Segundo Isabel Dias, o tocar o tocar é uma experiência perceptiva vivida como espaço de tensão no próprio corpo e, ao mesmo tempo, entre o corpo e o mundo que recruzam-se.

O tocante e o tangível são como dois mapas que se sobrepõe um ao outro. Se minha mão pode sentir uma textura lisa e rugosa, é porque ela própria pode ser tocada do exterior: o tocante e o tangível recruzam-se, os movimentos do tocante incorporam-se no universo do tangível (DIAS, 1989, p. 207).

Nas três formas de toque acima citadas, parece comum a todas a maneira com que o tocar se une aos fenômenos e se comunica com eles. Porém, na terceira forma, a mão tocada não está totalmente redutível apenas a uma aparência tátil enquanto representação objetiva, porque logo é tocada pela outra que também toca. Assim, os fenômenos mais do que conteúdos sensoriais percebidos no toque realizam uma simbiose que invade o corpo próprio, como bem demonstra Merleau-Ponty nesta citação: “Portanto, cada contato de um objeto com uma parte de nosso corpo objetivo é na realidade contato com a totalidade do corpo fenomenal atual ou possível. Eis como pode realizar-se a constância de um objeto tátil através de suas diferentes manifestações” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 372).

A experiência de tocar e ser tocado, cujo ponto de partida é o tocar das mãos, é denominada por Merleau-Ponty de experiência reversível, ou seja, significa dizer que quando sinto algo, sinto também a mim mesmo. Esse modo duplo da experiência perceptiva do tocar revela a ambiguidade da experiência inicial do corpo consigo mesmo; é uma experiência que se propaga e que se repete na relação com as coisas e na relação com os outros. Nesse sentido, o corpo próprio, ao entrar em contato com coisas físicas, não realiza simplesmente uma relação entre dois acontecimentos físicos, mas, fundamentalmente se constrói um tipo de

reflexividade ou reversibilidade¹³ do sensível, cuja experiência da mão que toca e é tocada ao mesmo tempo descreve essa experiência.

Merleau-Ponty, ao introduzir a noção de reflexividade do corpo próprio, pretende tornar o corpo um ente visível e tangível que se volta para o mundo, o qual se compõe de aspectos visíveis e tangíveis. Assim, não é porque o mundo é visível e tangível em si mesmo, mas porque meu corpo é visível e tangível quando ele entra em contato com o mundo, e isto faz o mundo ser visível e tangível; ora, o primado não está no mundo, mas no corpo próprio. Desse modo, corpo e mundo são reversíveis por estarem abertos um ao outro como as mãos que se tocam mutuamente. Dessa forma, Merleau-Ponty se afasta do pensamento objetivista que reduz os fenômenos à ideia do objeto *em si* ou do sujeito como pura consciência. Na *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty afirma que há um elo que une o sujeito e o mundo numa “fé originária que nos liga a um mundo como à nossa pátria” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 378). Essa ligação com o mundo se dá pelo corpo, que sendo perceptivo toca e é tocado pelos fenômenos que encontra eco em meu corpo, como afirma Merleau-Ponty:

Não sou eu que toco, é meu corpo; quando toco não penso um diverso, minhas mãos encontram um certo estilo que faz parte de suas possibilidades motoras, e é isso que se quer dizer quando se fala de um corpo perceptivo: só posso tocar eficazmente se o fenômeno encontra um eco em mim, se ele concorda com uma certa natureza de minha consciência, se o órgão que vem ao meu encontro está sincronizado com ele (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 372).

Por meio da experiência perceptiva do tocar das mãos em sua ação reversível, Merleau-Ponty propõe que o corpo próprio, ao entrar em contato com coisas físicas, não realiza simplesmente uma relação entre dois acontecimentos físicos, mas entre um corpo que mantém contato com algo, percebendo impressões sensíveis táteis. O fato de tocar nossa mão significa que nós temos, ao mesmo tempo, a experiência de um estado subjetivo, que é de poder tocar nossa própria mão, e a experiência objetiva de designar uma série de características dessa mesma mão. Assim, há, de um lado, a mão presente a nós mesmos e, do outro, a mão “coisa física”, que não é nada senão um conjunto de aparências táteis determinadas pelas suas propriedades objetivas. Entretanto, não há apenas uma exploração de uma mão em direção a

¹³ Merleau-Ponty introduz a noção de reversibilidade dos sentidos quando trata do conceito de corpo próprio na *Phénoménologie de la perception*. Essa reversibilidade dos sentidos não é reversibilidade da carne como se encontra no *Le visible et l'invisible* em que Merleau-Ponty faz uso do termo reflexividade ou experiência reversível do sensível.

outra, há uma ação reversível do tocar entre as mãos, pois a mão tocada não é somente uma série de propriedades objetivas, pois ela mesma se sente tocada e se torna algo que toca, conforme explica Merleau-Ponty:

Toda percepção tátil, ao mesmo tempo, em que se abre a uma “propriedade” objetiva, comporta um componente corporal, e a localização tátil de um objeto, por exemplo, o situa em relação ao pontos cardeais do esquema corporal. [...] Quando uma de minhas mãos toca a outra, a mão móvel desempenha a função de sujeito e a outra de objeto. Existem fenômenos táteis, pretensas qualidades táteis, como o rugoso e o liso, que desaparecem absolutamente se subtraímos o movimento explorador. O movimento e o tempo não são apenas uma condição objetiva do tato cognoscente, mas um componente fenomenal dos dados táteis (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 370).

Assim, o movimento e o tempo não se apresentam apenas como condição do tato cognoscente, mas permitem que realizemos contatos táteis com as coisas que são consideradas exteriores ao nosso próprio corpo, e, desse modo, as coisas não são totalmente exteriores na medida em que as sensações, ao tocarmos algo, estão também localizadas na superfície da parte de nosso corpo que toca. Segundo Caminha, Merleau-Ponty, ao tomar como ponto de partida a experiência do tato, quer tratar do fenômeno da encarnação do corpo próprio como relação de circularidade sobre si mesmo: “Portanto, essa circularidade é, em última análise, o tocante-tocado do corpo próprio sobre si mesmo” (CAMINHA, 2010, p. 324).

Merleau-Ponty, ao adotar o fato das mãos que se tocam mutuamente numa ação reversível e dizer que esta ação descreve a própria experiência reversível do corpo próprio com o mundo, pretende descrever que há relação de entrelaçamento cuja análise originária parte da fenomenologia. Ora, a mão tocante ativa é também mão tocada, passiva. Assim como em relação à percepção do mundo, há também um modo duplo: passivo e ativo. Isso ocorre porque corpo e mundo partilham de um mesmo berço comum, como afirma Merleau-Ponty no *Le visible et l'invisible*: “Cabe-nos rejeitar os preconceitos seculares que colocam o corpo no mundo e o vidente no corpo ou, inversamente, o mundo e o corpo do vidente como numa caixa” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 180).

Assim, compreende-se as críticas de Merleau-Ponty na *Phénoménologie de la perception* à fisiologia mecanicista e a psicologia clássica em que é subjacente aos discursos dessas duas ciências tomar o corpo como objeto e/ou o mundo como representação. Na filosofia de Merleau-Ponty, se o corpo e o mundo estão em relação é porque ter um corpo nos mantém em contato permanente com o mundo. Deste modo, na experiência perceptiva da mão direita tocar a esquerda e por ela ser tocada jamais se fundirá em uma mão única, mas haverá sempre

duas mãos; assim o corpo em sua relação com o mundo será sempre uma relação “entre dois”. Pois, não coincidência, há abertura que se comunica entre o corpo e o mundo.

Merleau-Ponty parte da experiência perceptiva do tocar as mãos e procura demonstrar a relação que há entre o corpo próprio e o mundo. Essa comunicação que nasce da relação do mundo com o corpo próprio situado no mundo, através da experiência perceptível, apreende a realidade. Dessa forma, existe uma comunicação entre o corpo e as coisas. E se minha mão conhece o duro e o mole, se meu olhar conhece a luz lunar, é como uma certa maneira de me unir ao fenômeno e de comunicar-me com ele. A comunicação entre o corpo e os fenômenos é uma expressão que se realiza, inicialmente, no campo do pré-reflexivo, da natureza, do mundo sensível. A comunicação estabelecida entre o corpo e o mundo é a da experiência originária da percepção e ocorre antes de qualquer pensamento.

CAPITULO III: RELAÇÃO ENTRE SENSIBILIDADE E RACIONALIDADE PELA CARNE

3.1 *Logos* do mundo percebido

Neste capítulo, pretendemos repensar a relação entre a sensibilidade e a racionalidade partindo da noção de carne, pois longe de ser uma cisão entre si, Merleau-Ponty compreende que a sensibilidade e a racionalidade não se encontram cada uma em uma instância doadora de significados, mas elas têm seu fundamento na percepção. A percepção se torna o fundamento de compreensão entre o pensamento humano e a realidade que se pretende compreender, pois conceber o pensamento como fundamento seria desconsiderar a imanência e seus limites. Merleau-Ponty propõe uma outra racionalidade que partindo da percepção confere o fundamento de um *logos* nascente no mundo perceptivo.

A metamorfose (esta ou, em geral, a do passado pelo presente, do mundo pela pintura, do passado do pintor por seu presente) não é entretanto farsa. Ela só é possível porque o dado era pintura, porque há um *Logos* do mundo sensível (e do mundo social e da história humana). – A ilusão analítica de Malraux e o fenômeno do mundo cultural. O único mistério está aí: é o do *Nachvollzug*. Ele repousa sobre o mistério do mundo natural e de seu *Logos*. O homem ultrapassa o mundo sem dar-se conta disso e como que naturalmente (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 84).

Desse modo, a percepção não se oferece como objeto e nem o percebido é uma realidade dada com a qual o percebedor se confrontaria; ao contrário, percebido e percepção se oferecem como estruturas abertas do movimento expressivo do *logos* que, sendo espontâneo, retira da expressão o horizonte de possibilidades. Por isso, Merleau-Ponty chama de “metamorfose” as diversas possibilidades que se abrem e que, no entanto, não são falsas, uma vez que “repousam sobre o mistério do mundo natural e de seu *logos*”. Merleau-Ponty em *Le visible et l’invisible* adverte que o pensamento é posterior ao mundo sensível e sobre este se assentam as estruturas em que se apoia o pensamento.

É segundo o sentido e a estrutura intrínsecos que o mundo sensível é “mais antigo” que o universo do pensamento, porque o primeiro é visível e relativamente contínuo e os segundo, invisível e lacunar; à primeira vista, este não constitui um todo, e só se tem a sua verdade com a condição de apoiar-se nas estruturas canônicas do outro (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 27).

Merleau-Ponty, como afirmado na citação acima, insiste no dirigir-se para o que é primeiro e inaugural, procurando aí colocar o cerne do problema de como as ideias se constituem. Para tanto, afirma que há um vínculo entre sensível e pensar. Mas o que é esse *logos* do qual emerge a percepção? Como compreender a relação entre sensibilidade e racionalidade na perspectiva da Carne em Merleau-Ponty?

Inicialmente, afirmamos que há um paralelo entre a compreensão de *logos* de Merleau-Ponty e Heidegger, embora não fique explícito nos textos de Merleau-Ponty as contribuições de Heidegger ao pensamento de Merleau-Ponty. No entanto, é possível traçar paralelos entre eles e notar em que se aproximam e se distanciam ao reelaborar certas noções. Delineamos a seguir alguns paralelos entre ambos que nos ajudarão na compreensão do *logos* do mundo percebido, como defendido por Merleau-Ponty.

Heidegger realiza um movimento de busca pela força das palavras gregas fundamentais em sua origem para pensar o solo fundamental na qual se assentam todas as discussões do pensamento ocidental, solo este que, como não pensado com suficiente atenção, parece estranho diante das fórmulas concebidas do pensamento, que joga para segundo plano a investigação pelo originário e resulta na destruição da história da ontologia que visa retomar as fontes da origem de modo a pensar o que pela tradição permaneceu impensado¹⁴. Heidegger, na *Introdução à Metafísica*, procura explicar como a *physis* era interpretada pelos gregos. Segundo Heidegger, *physis* significa o surgir emergente, que brota, isto é, “[...] A partir de uma unidade originária se incluem e manifestam nesse vigor repouso e movimento. É a presença predominante, ainda não dominada pelo pensamento” (HEIDEGGER, 1966, p. 111-112). Esse movimento de retorno aos antigos filósofos, particularmente Heráclito¹⁵, permite a Heidegger confirmar que a *physis* instaura o mundo originário e, na medida que surge, também se esconde e se conserva. Heidegger critica aqueles que, não investigando a origem da *physis*, a traduziram inapropriadamente por “nascer”, porém, ao agirem assim, retiraram o vigor do conteúdo originário da palavra (HEIDEGGER, 1966, p. 51).

Daqui se compreende a escolha de Merleau-Ponty em intitular durante três anos no *Collège de France* um curso que tinha por finalidade pensar o conceito de Natureza. Na introdução sobre o “conceito de natureza”, Merleau-Ponty esclarece que não pretende fazer

¹⁴ Na *Introdução à Metafísica*, Heidegger afirma que o título “ontologia” foi reduzido a designar uma disciplina e um membro do sistema filosófico. No entanto, a palavra ontologia pode ser tomada em sentido amplíssimo, sem recorrer a correntes e tendências ontológicas, pois “ontologia” significa o esforço de traduzir na linguagem o que há com o Ser (HEIDEGGER, 1966, p. 83). No sentido de resgate da ontologia Merleau-Ponty em nota de trabalho de janeiro de 1959, afirma da necessidade de um retorno à ontologia e que seu trabalho consiste no “esboço de uma ontologia projetada como ontologia do bruto – e do *logos*” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 217).

¹⁵ “Natureza ama esconder-se” (HERÁCLITO, 2000, p. 101).

uma discussão lexical sobre o termo, mas investigar o que há nesse termo em seu sentido para os gregos sem que se tenha estabelecido pensamento algum que o modifique em sua origem.

É natureza o primordial, ou seja, o não-construído, o não-instituído; daí a ideia de uma eternidade da Natureza (eterno retorno), de uma solidez. A Natureza é um objeto enigmático, um objeto que não é inteiramente objeto; ela não está inteiramente diante de nós. É o nosso solo, não aquilo que está diante de nós, mas o que nos sustenta (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 4).

É possível percebermos pela citação acima as semelhanças entre Merleau-Ponty e Heidegger na compreensão sobre a *physis* e seu retorno a Heráclito. Merleau-Ponty elabora sua noção de Natureza para se referir ao que Heráclito e Heidegger chamam de *physis*. No entanto, a noção de Natureza tem o mesmo sentido que para os gregos, isto é, o solo comum que não apenas se nos apresenta, mas que nos sustenta. Se Heidegger criticou aqueles que retiraram a força evocativa da palavra, Merleau-Ponty, na primeira parte do seu curso sobre a Natureza no *Collège de France*, descreve como o termo foi historicamente sendo concebido, seja como conceito de *alma mater* no Renascimento, seja nas descobertas científicas que provocaram a mudança da ideia de Natureza, seja nas refutações da ideia de finalidade para a Natureza, em todas elas a Natureza deixou de ser o primordial, o solo que nos sustenta para se tornar uma ideia exterior, feita de partes exteriores como objeto para o Homem e si mesmo. E, passando pelas diferentes conceituações que ressignificaram o sentido originário de Natureza, Merleau-Ponty passa a analisar como essa noção foi modificada e propõe resgatar a relação entre a Natureza e o *logos*.

Desse modo, Merleau-Ponty, por meio do curso sobre *A Natureza* procurou demonstrar a necessidade de repensá-la tal como a modernidade a concebeu, uma vez que, para Merleau-Ponty, a herança cartesiana de uma Natureza imóvel havia se alastrado no pensamento filosófico. Para Merleau-Ponty, se é possível falarmos de uma Natureza, ela se encontra mediada pelas categorias do sensível e, mais especificamente, por aquelas da temporalidade, graças ao poder abstrato que os esquemas corporais possuem, pois o corpo próprio é exatamente o fundamento da unidade dos sentidos.

O meu corpo é aquele que é capaz de passar de tal aparência para tal aparência, como o organizador de uma “síntese de transição”. Eu organizo com meu corpo uma compreensão do mundo, e a relação com o meu corpo não é a de um Eu puro, que teria sucessivamente dois objetos, o meu corpo e a coisa, mas habito o meu corpo e por ele habito as coisas. A coisa me aparece como um momento da unidade carnal de meu corpo, como encravada em seu funcionamento. O corpo aparece não só como o

acompanhante exterior das coisas, mas como o campo onde se localizam minhas sensações (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 122).

A posição de que a Natureza forma um mundo que se põe em relação com o corpo deixa claro que não é uma realidade constituída pela reflexão, mas que ela é pré-reflexiva no sentido ontológico. Esse sentido ontológico, coloca o mundo e o corpo como algo oposto ao universo da ciência moderna, que é exclusivamente estruturado por uma causalidade mecânica. Merleau-Ponty, ao afirmar acima na citação que o corpo aparece não apenas como acompanhante das coisas, mas no campo onde se localizam as sensações, procura esclarecer que a Natureza, como solo sensível ontológico, não pode ser reduzida à matéria, tal como foi pensado por Descartes e a Física moderna. Uma vez que não há a “coisa” e o “corpo” objetos, mas eles estão em relação porque se originam do mesmo mundo sensível que se abrem um ao outro pela percepção, então, são capazes de uma visão retrospectiva e prospectiva, impossível ao ser objetivo, preso às estruturas concretas de sua situação presente. Essa perspectiva de que não há lugares objetivos entre o percebido e o percebedor pode ser compreendida quando, no segundo capítulo, citamos o movimento das mãos que se tocam. Há entre elas um vínculo sensível que não é possível dizer quem toca e quem é tocada, pois ambas realizam o mesmo movimento do toque. Afirma Merleau-Ponty em *A Natureza*:

Quando toco minha mão esquerda com minha mão direita, minha mão tocante apreende minha mão tocada como uma coisa. Mas, de súbito, dou-me conta de que minha mão esquerda começa a sentir. As relações se invertem. Fazemos a experiência de um recobrimento entre a contribuição da mão esquerda e a da mão direita, e de uma inversão de suas respectivas funções. Essa variação mostra que se trata sempre da mesma mão. [...] Desse ponto de vista, é certo que a coisa faz parte de meu corpo. Há entre eles uma relação de co-presença. O meu corpo aparece como “excitável”, como “capacidade de sentir” como “uma coisa que sente” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 123).

Pelo gesto das mãos que se tocam reciprocamente, Merleau-Ponty propõe que a Natureza é o solo perceptual sensível implícito dos movimentos, atividades e experiências que demonstram o entrelaçamento entre o corpo e o mundo. Desse modo, Merleau-Ponty enfatiza a necessidade de uma nova ontologia que se proponha a compreender o entrelaçamento ou imbricação que cria a relação entre ambos. Sem reconhecer uma Natureza incrustada na atitude que liga o corpo ao mundo e vice-versa, não será capaz de reconhecer que o corpo tateia o entorno projetando-se no mundo e elabora um movimento muito particular que o permite alternar entre a posição de um sujeito sensitivo e a de um objetivo sensível. O corpo

vivido qualifica-se como capaz de sentir a própria sensibilidade. Exatamente por isso, por colocar-se no limiar da distância e da aproximação do objeto e de si mesmo, o corpo próprio possui uma relação não só com eventos concretos, mas aberto a possibilidades.

Merleau-Ponty no seu último curso sobre *A Natureza*, intitulado *Natureza e Logos: corpo humano*, o filósofo examina o corpo humano na natureza que ele mesmo habita e o considera em seu ponto de surgimento na Natureza, isto é, Merleau-Ponty pretende compreender o corpo como “folha ontológica” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 335), a partir da sua inerência de si ao mundo e do mundo a si. Essa inerência se traduziu no termo *Ineinander* que Merleau-Ponty tomou de Husserl. A noção de *Ineinander* descreve a animação do corpo humano, não como descendo nele uma consciência, um entendimento, mas como inerência um no outro ou pertença comum. Tal aspecto de sua ontologia exige uma estesiologia, ou seja, o estudo do corpo e do sensível.

A noção do corpo estesiológico, fundada em uma compreensão não substancialista da natureza, na arqueologia do corpo, no sensível e sua historicidade, na aprendizagem dos comportamentos vitais, lógicos e simbólicos, ultrapassa a noção de corpo-próprio, ampliando-se, dessa forma, os horizontes da fenomenologia do corpo, das formas de percepção e de atuação no mundo, uma maneira de reaprender a ver o mundo como tarefa filosófica e existencial (NÓBREGA, 2014, p. 1179).

Desse modo, o corpo estesiológico é o sensível exemplar ou a “folha ontológica”, pois se constitui na noção orientadora para reflexões ontológicas e epistemológicas, pois está situado no mundo sensível e na noção de esquema corporal em que se traduz essa relação do corpo com o mundo, como um sistema de equivalências motoras e perceptivas que integram o mundo como um campo de ações possíveis. Em outras palavras, o corpo estesiológico não realiza um comportamento mecânico, não resulta de um estímulo proveniente de forças exteriores às quais reage, não se reduz ao órgão (anatomia), nem à função (fisiologia do reflexo); há *ineinander*, isto é, inerência entre o corpo, o comportamento, o ambiente, a cultura.

Para Merleau-Ponty, os animais e os vegetais repetem apenas sentidos preestabelecidos, embora o corpo estesiológico integre o sincretismo natural por meio de coordenações motoras, porém, tem a habilidade de os transfigurar de forma precária, em cultura. O corpo humano, segundo Merleau-Ponty, nos mostra que, ao contrário da repetição persistente dos comportamentos de animais, dispõe de meios que o possibilitam modificar o presente.

Antes de experimentar, observe-se que o corpo, como esquema corporal, o corpo estesiológico, a carne, já nos deram a *Einfühlung* do corpo com o ser percebido e com os outros corpos. Quer dizer que o corpo como poder de *Einfühlung* já é desejo, libido, projeção – introjeção, identificação – estrutura estesiológica do corpo humano é, portanto, uma estrutura libidinal, a percepção um modo de desejo, uma relação de ser e não de conhecimento (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 339).

Nesse sentido, o desejo de *Einfühlung* é o que permite no mundo sensível ocorrer a expressão, pois aparece o desejo do encontro do corpo com outro corpo, de cuja relação passa então a fazer a experiência do Ser, e tem início o movimento de expressão, de tal forma que a carne é ativa e passiva a uma só vez, quer dizer, atividade e passividade são aspectos que se apoiam mutuamente e não ocorrem de forma independentes, afinal, é o sensível abrindo-se a si através do corpo, sensível privilegiado, mas tecido no meio das próprias coisas. Por isso, na citação acima, Merleau-Ponty fala da percepção como um modo de desejo, uma relação de ser mais do que propriamente de conhecimento porque antes de ser idealidade na experiência carnal (o invisível como ideia) desemboca na questão do vínculo ou da passagem entre o *logos* do mundo sensível e o *logos* do pensamento ou da linguagem, ou, simplesmente, entre percepção e linguagem.

O *Logos* no sentido da linguagem, *λόγος προφορικός*, a linguagem proferida, diz tudo exceto ela própria; ela é assim, como o Logos silencioso da percepção, reticente, *λόγος ἐνδιαθερός*. Ela fala em nós mais do que falamos. [...] É necessário reencontrar esse espírito bruto e selvagem sob todo o material cultural de que se revestiu – Neste ponto assume todo o seu sentido o título *Natureza e Logos*. **Existe um Logos do mundo natural estético, no qual se apoia o Logos da Linguagem** (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 343 grifo nosso).

O movimento textual que fizemos até o momento foi compreender a noção de Natureza, que Merleau-Ponty, à semelhança de Heidegger, fez ao voltar aos gregos para retomar a noção de *physis*, como o Sensível no qual nos sustentamos e que ora se revela, ora se esconde. Porém, pela percepção, é possível ao corpo estesiológico entrar em relação com o que se encontra a sua volta porque há uma inerência comum com o mundo sensível. Agora é preciso que retomemos as indagações que fizemos no início deste capítulo: Mas o que é esse *logos* que emerge do mundo sensível? Como compreender a relação entre sensibilidade e racionalidade na perspectiva da Carne em Merleau-Ponty?

Segundo Merleau-Ponty, ao examinar a questão pela procura pelo Ser bruto, nos deparamos com o material cultural que ao longo do tempo o revestiu. Esse material

reelaborou o sentido do originário e passou-se a ver o corpo e o mundo por significações lexicais que passaram a explicar por meio do lógico e do enunciado o *logos* no qual estamos situados. Como diz Merleau-Ponty na *Phénoménologie de la perception* em seu Prólogo: “O mundo está aí antes de qualquer análise que eu possa fazer dele e seria artificial fazê-lo derivar de uma série de sínteses que religariam as sensações, depois os aspectos perspectivos dos objetos” (2016, p. 10). Mas, como falar desse mundo no qual estou situado e que se põe diante de mim e eu diante dele sem que dele me distancie e nem reconheça a relação de imbricação? Aqui entra em questão o sentido de *logos* que deve ser descortinado das malhas interpretativas da tradição metafísica que o compreende como palavra, discurso, razão, proporção. O que deve ser posto em questão é como *logos* veio a significar tais conceitos e o distanciou do sensível.

Quando se coloca o mundo perceptivo, o mundo visível, de um lado, e, do outro lado, um mundo de significados, mundo das ideias, mundo invisível, cria-se um dualismo e não se percebe a relação de entrelaçamento que há entre o mundo visível (sensível) e o mundo invisível (ideias). Segundo Merleau-Ponty, essa atitude foi essencial à filosofia reflexiva, portanto, nos recolocar *aquém* de nossa situação de fato, em um centro a partir do qual fazemos implicitamente aquilo que ela reconquista explicitamente¹⁶. No entanto, para Merleau-Ponty compreender nosso laço natal com o mundo, nas condições brutas que aparece, é necessário para compreender o *logos* em sua origem, pois o mundo invisível espelha o mundo visível sobre o qual está fundado, isto é, as ideias espelham o mundo visível sobre o qual elas estão fundadas. Ou como dizíamos no segundo Capítulo, ao falar sobre a expressão, a fala falada traduz em significados instituídos o que antes era fala falante e isso pode ser visto nas crianças; não pode o filósofo ignorar a gênese dos fatos que surgem no mundo sensível no risco de tornar a filosofia um léxico de significações de palavras.

Ora essa certeza injustificável de um mundo sensível comum a todos nós é, em nós, o ponto de apoio da verdade. Que uma criança perceba antes de pensar, que comece a colocar seus sonhos, seus pensamentos nos outros, formando com eles um bloco de vida comum [...], tais fatos não podem ser ignorados pelo filósofo, simplesmente em nome das exigências das análises intrínsecas. [...] Em todo caso, já que se trata aqui apenas de tomar um primeiro contato com nossas certezas naturais, não há dúvida de que elas

¹⁶ “Enquanto esforço para fundar o mundo existente sobre um pensamento do mundo, a reflexão se inspira a cada instante na presença prévia do mundo de que é tributária, e a que empresta toda a sua energia. Quando Kant justifica cada passo de sua Analítica pelo famoso “se um mundo deve ser possível”, sublinha que seu fio condutor lhe é dado pela imagem irrefletida do mundo, que a necessidade dos passos reflexionantes está suspensa da hipótese “mundo” e que o pensamento do mundo, que a Analítica está encarregada de desvendar, não é tanto o fundamento como a expressão segunda de que houve para mim a experiência de um mundo [...]” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 54-55).

repousam, no que respeita ao espírito e a verdade, sobre a primeira camada do mundo sensível (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 27-28).

Assim, Merleau-Ponty deixa evidente que há uma Natureza comum, uma mesma carne na qual estamos situados e revestidos. A sensibilidade e a racionalidade não estão em conflito, mas são reversíveis ontologicamente. É necessário, pois, compreender a relação, o “*entre deux*” do sensível com a ideia. Esse “*entre*” nos remete a noção de carne em Merleau-Ponty. Para Merleau-Ponty, compreender essa relação é o ponto mais difícil: “Tocamos aqui no ponto mais difícil, a saber, no vínculo da carne e da ideia, do visível e da armadura interior que o vínculo manifesta e esconde” (MERLEAU-PONTY, 2015, p.193). A ideia não é o contrário do sensível, mas significações que dão textura ao próprio sensível. A ideia não é um invisível de fato, como um objeto escondido atrás de outro, nem um invisível absoluto que não tem a ver com o visível, mas um invisível que habita o visível e o sustém.

Na perspectiva de compreender o “*entre deux*” da sensibilidade com a racionalidade, do sensível com a ideia que nas pegadas da filosofia de Merleau-Ponty que queremos pensar ontologicamente o *logos* do mundo percebido. Para tanto, encontramos em Heidegger uma descrição do que seja o *logos*. Segundo Heidegger, na *Introdução à Metafísica*, o *logos* assumiu uma concepção ligada à Lógica, como ciência do pensar ligado ao enunciado, a proposição. Porém, essa concepção de *logos* está ligada a organização e a técnica e se originou no círculo das atividades didáticas dos mestres de escola e não dos filósofos. Heidegger afirma que todas as vezes que os filósofos se dedicaram ao *logos* originário aproximaram-se do Ser e não da lógica sistematizada sobre o Ser e estaria aqui o esquecimento do Ser.

Heidegger ao investigar o significado de *logos* conclui que

Não obstante, originariamente, *logos* não significa discurso nem dizer algum. Essa palavra não possui, em seu significado, nenhuma referência imediata à linguagem. *Lego*, *legein*, em latim *legere*, é a mesma palavra como a alemã “*lesen*” (ler): *AEren lesen* (colher espigas), *Holz lesen* (juntar lenha), *die Weinlese* (a vindimia), *die Auslese* (seleção). [...] *Lesen* significa pôr uma coisa ao lado de outra, juntá-las num conjunto, numa síntese; coligar, reunir (HEIDEGGER, 1966, p. 190).

Heidegger encontra em Heráclito¹⁷ o sentido básico de *logos* como âmbito acolhedor e reunidor de tudo o que é, que em sua dinâmica traz à tona o que se encontrava oculto. Ou seja,

¹⁷ Nos fragmentos *Sobre a Natureza* de Heráclito, *logos* é correspondente ao verbo *Lesen*: reunir. Aparecendo o mesmo sentido nos fragmentos 1, 2, 31, 45, 50, 72, 108, 115. (HERÁCLITO, 2000).

como âmbito que subsidia o surgimento dos entes a partir do Ser. Em grego, *logos* corresponde ao verbo *lego*: reunir. O *logos* pensado por Heráclito reúne em si tudo o que se põe a mostrar, possibilita o mostrar-se do fenômeno. Desse modo, *logos* em Heidegger não significa nem sentido, nem palavra, nem discurso, mas significa a unidade de reunião constante, que reúne e pertence ao Ser. Para Heidegger, o *logos* favorece o surgimento da *physis*, pois ao mostrar-se desde a *physis*, ele se desdobra em possibilidade que, ao se determinar como isso ou como aquilo, esconde-se enquanto clareira iluminadora que libera o ente para o aberto. Para Heidegger, o significado de reunião para *logos* não significa amontoamento, mas caracteriza correspondência, copertinência.

Para Merleau-Ponty, o *logos* é *logos* do mundo percebido expresso na linguagem, isto é, pela linguagem expressamos uma perspectiva do mundo. Nesse sentido, há uma aproximação do *logos* de Heidegger como reunião, mas há um distanciamento quando Merleau-Ponty concebe o *logos* já presente no mundo natural. A linguagem se origina no mundo e se refere, unicamente ao mundo. O *logos* é revestido pela carne do sensível e desse modo a linguagem é o vínculo ininterrupto com o mundo percebido em seu estado nascente e vivo.

Basta tomá-la também no estado vivo ou nascente, com todas as suas referências, as que estão atrás dela, que a vinculam às coisas mudas que interpela, e as que envia diante dela e que constituem o mundo das coisas ditas – com seu movimento, suas sutilezas, suas inversões, sua vida – que exprime e decuplica a vida das coisas nuas. A linguagem é uma vida, a nossa e a delas. Não que a linguagem dela se apodere e a guarde como reserva: que teria ela a dizer se apenas houvesse coisas ditas? Erram as filosofias semânticas ao fecharem a linguagem como se ela não falasse mais do que de si: ela vive apenas do silêncio; tudo que lançamos aos outros germinou neste grande país mudo que não nos abandona (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 165).

Assim, a linguagem é apenas o início de uma resposta que nasce do mundo natural e para ele se volta, nunca se fechando em si mesmo. Desse modo, se compreende a afirmação de Merleau-Ponty em Nota de Trabalho de janeiro 1959, em que esboça o conteúdo da grande obra que estaria por vir, a “necessidade de um retorno à ontologia – a interrogação ontológica e suas ramificações “[...] esboço de uma ontologia projetada como ontologia do Ser bruto – e do *logos*.” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 217). Merleau-Ponty propõe a retomada da noção de *logos*, porém, agora desobrigando o termo do caráter positivista que lhe foi colocado pelas filosofias semânticas. Segundo Dupond, a proposta tem como objetivo: “[...] ressaltar que o sentido do ser não pode ser identificado com uma Razão em si que contenha de antemão tudo

o que o conhecimento ali descobrirá e nem como a operação de uma subjetividade transcendental” (DUPOND, 2010, p. 53).

Esse percurso proposto por Merleau-Ponty permite que se supere o problema polarizado do pensamento dualista que concebe opostamente o sensível e a ideia, o pensamento e a coisa, o corpo e o mundo para os colocar no mesmo solo comum. A estratégia de Merleau-Ponty, implementada pela tese da percepção, é buscar um fundamento comum onde não existe oposição entre a ordem do ser e a ordem do saber, pois ambos estão imersos na linguagem. Para Merleau-Ponty, não há ambiguidade, mas circularidade, entrelaçamento em um tecido carnal, constituído em linguagem. Nesse sentido, o *logos* como linguagem, possui o homem, pois está situado na mesma origem que ele; não há indistinção, há troca e reversibilidade de lugares diferenciados, porém comuns. Por isso, a carne é denominada como noção última, elemento do ser, porque possui o “[...] sentido de uma *coisa geral*, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 182).

Desse modo, a linguagem não cria dois mundos: um visível (sensível) e um invisível (ideias), mas as ideias espelham o mundo visível sobre o qual está fundado. O significante se converte em significado que se modifica em linguagem cultural, mas sem deixar de ser semelhante com o original. Para percebermos como se aplica a relação entre mundo visível e o mundo invisível, podemos tomar uma reflexão feita por Saint-Aubert.

Saint-Aubert, ao tratar sobre a carne, retoma um uma nota de trabalho de Merleau-Ponty em que este afirma que “a carne é um fenômeno do espelho”. Segundo Saint-Aubert, o espelho embaralha o corpo objetivo e o corpo fenomenal ao mesmo tempo que possibilita a formação comum entre o corpo vivido e a imagem exterior. O espelho revela a carne que vive no corpo e fora dele, mas que mantém a relação entre os dois. Saint-Aubert cita em seu artigo *Carne e espelho em Merleau-Ponty* o exemplo do charuto¹⁸ que Merleau-Ponty tomou como modelo para pensar o corpo que se vê e é visto no espelho e a relação “*entre deux*” realizada pela Carne. Para Saint-Aubert, o espelho traduz uma relação de ser promíscua e inacabada, pois converge para uma dimensão ontológica. Afirma Saint-Aubert:

¹⁸ “Schilder dizia que ao fumar meu cachimbo frente ao espelho, sinto a superfície lisa e ardente da madeira não só aí onde estão meus dedos, mas também nesses dedos gloriosos, esses dedos apenas visíveis que estão no fundo do espelho. O fantasma do espelho arrasta para fora a minha carne, e, dum fôlego, todo o invisível do meu corpo pode investir os outros corpos que vejo. Doravante, o meu corpo pode comportar segmentos recolhidos nos dos outros, tal como a minha substância atravessa; o homem é espelho para o homem” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 30-31).

De onde vem então nossa atração pelo espelho: para encontrar ou reencontrar nossa unidade, “completar nosso corpo”, ou por que a carne tem necessidade “de se relacionar a uma outra coisa que sua própria massa”? [...] Sempre lacunar, o esquema corporal não é um sistema fechado, mas, como a mão, um ser-estrelado que esposa o mundo em sua topologia aberta. De modo que a circularidade da carne, para retomar algumas expressões recorrentes nos últimos manuscritos, é “circuito aberto”, “circuito interminável”, ou ainda “circuito externo”. Circuito, a carne é mais exatamente *pregnância*, que porta outrem em si e já o engendra. Ela é esta estranha “coisa” que porta as coisas em seu circuito, e este “portar” faz carne tudo aquilo que toca a carne, até a carne da coisa e aquela do mundo. O espelho revela que o corpo percipiente e desejante demanda outra coisa que si mesmo para existir, e o demanda por sua própria condução, por sua própria inércia, até em suas involuções mais secretas (SAINT-AUBERT, 2012, p. 25-26).

Assim, como o corpo sensível se vê e é visto pela imagem do espelho, o mesmo ocorre com as ideias que nascem no mundo sensível. Merleau-Ponty aponta na *Phénoménologie de la perception* o prejuízo radical que se esconde por trás do idealismo que omite em se perguntar pela origem da ideia¹⁹. O idealismo permanece numa atitude “dogmática”, diz Merleau-Ponty, justamente porque aceita sem mais a ideia do verdadeiro e a ideia do ser, porque não viu que a tarefa da Filosofia é fazer a genealogia do ser; daí porque parte diretamente para a busca das condições que o tornam possível, sem questionar sua origem. Para o idealismo, a percepção se constrói pela junção dessas condições de possibilidade que resultam no pensamento de perceber, quando, em verdade, é na experiência perceptiva que flagramos o momento originário e, por isso, é dela que deve se ocupar a filosofia que retoma radicalmente o problema da racionalidade. Em *O primado da Percepção*, Merleau-Ponty fala do *logos* em estado nascente como via de compreensão pela busca pelo originário que está no mundo vivido.

[...] jamais pretendemos dizer (o que seria voltar às teses do empirismo) que a ciência, a reflexão, a filosofia fossem sensações transformadas [...]. Expressamos nesses termos que a experiência da percepção nos repõe em presença do momento em que se constituem para nós as coisas, as verdades, os bens, que ela nos entrega um *logos* em estado nascente, que ela nos ensina, para além de todo dogmatismo, as condições verdadeiras da objetividade [...]. Não se trata de reduzir o saber humano ao sentir, mas de assistir ao nascimento desse saber, de torná-lo para nós tão sensível quanto o sensível, de reconquistar a consciência da racionalidade, que se perde

¹⁹ “Agora a reflexão fixa uma essência da consciência que se aceita dogmaticamente sem se perguntar o que é uma essência, nem se a essência do pensamento esgota o fato do pensamento. [...] Daí uma filosofia em parte dupla: notável em toda doutrina do entendimento: salta-se de uma visão naturalista, que exprime nossa condição de fato, a uma dimensão transcendental em que todas as servidões estão revogadas de direito, e nunca se precisa perguntar-se como o mesmo sujeito é parte do mundo e princípio do mundo, porque o constituído é sempre constituinte” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 67).

acreditando que ela vai por si mesma, que, ao contrário, a reencontramos fazendo-a aparecer sobre um fundo de natureza inumana (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 49-50).

Como se percebe pela citação acima, fica claro que Merleau-Ponty gesta uma ontologia do sensível e que a racionalidade deve ser reconquistada na sensibilidade. O *logos* se manifesta à medida que o (re)encontramos em seu estado nascente, pois a experiência com o Ser se dá quando nos habituamos a pensar que toda a ideia é moldada no sensível e mantém um movimento de reversibilidade. Sobre essa saída de si e volta a si que o corpo realiza, graças a reversibilidade da carne, Merleau-Ponty compara ao fenômeno do espelho e retoma a ideia de Narciso, como se pode ler na nota de trabalho de maio de 1960:

A carne é fenômeno de espelho e o espelho é extensão da minha relação com meu corpo. Espelho = realização de um *Bild* da coisa, e a relação eu-minha sombra = realização de um *Wesen* (verbal): extração da essência da coisa, da película do Ser ou da sua aparência – Tocar-se, ver-se é obter de si determinado extrato especular. Isto é, fissão da aparência e do Ser – fissão que já ocorreu no tocar (a dualidade do palpante e do palpado) e que, com o espelho (Narciso) não passa de uma aderência profunda a Si. A projeção visual do mundo em mim é para ser compreendida não como relação sombra-corpo, comunidade de *Wesen* verbal e, portanto, finalmente – fenômeno “semelhança”, transcendência (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 303).

Nesta última citação, Merleau-Ponty faz uso por duas vezes do termo *Wesen*. Esse termo que Merleau-Ponty toma emprestado de Heidegger quando este se refere a um *Wesen* verbal ligado a uma analítica da linguagem. Ao tomar emprestado de Heidegger o termo, Merleau-Ponty pretende afirmar que a noção de carne como elemento na reversibilidade atinge a linguagem, pois há uma indissociabilidade entre um ente que articula certo sentido na linguagem com aquilo que *é*. Afirma Merleau-Ponty:

Não há um ponto do espaço e do tempo que não se relacione com os outros, que não seja uma variante assim como estes o são dele; não há um indivíduo que não seja representativo de uma espécie ou de uma família de seres, que não tenha, que não seja um certo estilo, uma certa maneira de gerir o domínio do espaço e do tempo sobre o qual tem competência, de pronunciá-lo, de articulá-lo, de irradiar à volta de um certo inteiramente virtual, em suma, uma certa maneira de ser, no sentido ativo, um certo *Wesen* no sentido, diz Heidegger, que tem a palavra empregada como verbo (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 152).

Assim, se tomarmos o exemplo da cor vermelha, citado por Merleau-Ponty no início do capítulo sobre o *Quiasma*, que ao ser vista é vista segundo uma modulação do vermelho que se liga a um contexto específico, podendo ser o vermelho da bandeira da Revolução, do vestido das mulheres, das becas dos professores, dos mantos dos bispos etc. Em cada vermelho percebido, desdobra-se uma cor singular do Ser vermelho. Desse modo, em cada vermelho percebido aparece não uma entidade isolada, mas como variação, dimensionalidade do Ser. No vermelho visto se opera um *Wesen* verbal daquilo que é o vermelho expresso por meio da linguagem. Em outras palavras, o *Wesen* verbal é uma maneira de “avermelhar”, como em Heidegger, quando do exemplo da arvoridade. É por isso que Merleau-Ponty afirma que há na percepção das cores uma abertura para algo além das singularidades percebidas:

Se exibíssemos todas as suas participações, perceberíamos que uma cor nua e, em geral, um visível, não é um pedaço de ser absolutamente duro, indivisível, oferecido inteiramente nu a uma visão que só poderia ser total ou nula, mas antes uma espécie de estreito entre horizontes exteriores e horizontes interiores sempre abertos, algo que vem tocar docemente, fazendo ressoar, à distância, diversas regiões do mundo colorido ou visível (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 129).

Merleau-Ponty, com o *Wesen* verbal, procura esclarecer que os significados que são dados aos objetos é um estilo de articulação que generaliza aquilo que na origem é singular e que se apresenta como elemento constituinte da própria linguagem. O aparecer episódico de um objeto nomeado não é uma visibilidade total ou nula, mas um horizonte que aponta para algo que o constitui. Assim, antes de ser uma linguagem instituída, há uma percepção que constitui a linguagem por estar na origem do sensível. Merleau-Ponty recusa uma vez mais o modelo clássico da passagem do signo ao sentido, da parte ao todo e opta pela relação que constitui o sentido que vai em direção ao Ser, que Merleau-Ponty chama de carne. Assim, a reversibilidade da carne na estrutura do *Wesen* verbal se apresenta como movimento espontâneo que vai buscar na origem a expressão do Ser que se traduz em signos.

A descoberta do *Wesen* (verbal): primeira expressão do ser que não é nem ser-objeto nem ser-sujeito, nem essência nem existência: o que *west* (o ser-rosa da rosa, o ser-sociedade da sociedade, o ser-história da história) responde a questão *was* como a questão *dass* não é sociedade, nem a rosa vista por um sujeito, não é um ser para si da sociedade e da rosa (contrariamente ao que Ruyer diz): é roseidade se estendendo através da rosa, é o que Bergson chamava bastante “mal” de imagens – Que por outro lado essa roseidade dê lugar a uma ideia geral, isto é, que haja diversas rosas, uma espécie rosa, isso não é indiferente, mas resulta do ser rosa considerado em todas as suas implicações (geratividade natural) – Por aí – cortando toda

generalidade da definição primeira do *Wesen* – supprime-se essa oposição entre fato e essência tudo falseia (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 170).

Desse modo, o originário é essa unidade aberta da carne que se desvela na percepção, pois o *Wesen* em sua estrutura que se singulariza preserva uma generalidade, uma unidade primária que sempre está aberta a um horizonte invisível. Há na linguagem uma visibilidade que está intimamente ligada ao sensível, a carne do mundo. Merleau-Ponty tem esse entendimento da linguagem de Proust. Segundo Merleau-Ponty, Proust afirma que a linguagem sustenta um sentido que através de seus arranjos desvelam o Ser. A linguagem não é apenas um sistema ideal do linguista ou somente um fragmento do mundo relacional que constitui a fala, é antes de tudo carne, pois através da linguagem se constitui um vínculo entre ideia e carne. Afirma Merleau-Ponty:

Tocamos aqui no ponto mais difícil a saber, no vínculo da carne e da ideia, do visível e da armadura interior que o vínculo manifesta e esconde. Ninguém foi mais longe de que Proust ao fixar as relações entre o visível e o invisível na descrição de uma ideia que não é o contrário do sensível, mas que é seu dúplice e sua profundidade (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 144).

Segundo Merleau-Ponty, para compreender o vínculo entre carne e ideia é preciso interrogar a partir da nova ontologia, por ele proposta, que armadura interior é essa que a linguagem manifesta e esconde. Se a tradição fez da Filosofia um léxico sobre o Ser, como reencontrar no silêncio do sensível uma reversibilidade que permite manter uma relação profunda com a interrogação filosófica? Em *Signos*, Merleau-Ponty alerta para que não nos prendamos apenas nas arquiteturas dos signos cujo sentido não pode ser posto à parte, pois ele nada mais é senão a maneira pela qual aqueles se comportam um em relação ao outro, pela qual se distinguem um do outro; é preciso mergulhar na vida, no seu movimento para compreender o nascedouro do seu significado, como tratamos no segundo capítulo sobre a expressão. Afirma Merleau-Ponty em *Signos*:

Na verdade, não é assim que o sentido habita a cadeia verbal, nem assim que se distingue dela. Se o signo só quer dizer algo na medida em que se destaca dos outros signos, seu sentido está totalmente envolvido na linguagem, a palavra intervém sempre sobre um fundo de palavra, nunca é senão uma dobra no imenso tecido da fala. Para compreendê-la, não temos de consultar algum léxico interior que nos proporcionasse, com relação as palavras ou as formas, puros pensamentos que estas recobririam: basta que nos deixemos envolver por sua vida, por seu movimento de diferenciação e de articulação, por sua gesticulação eloquente. Logo, há uma opacidade da linguagem: ela

não cessa em parte alguma para dar lugar ao sentido puro, nunca é limitada senão pela própria linguagem, e o sentido só aparece nela engastado nas palavras. O sentido é o movimento total da palavra, e é por isso que nosso pensamento demora-se na linguagem. Por isso também a transpõe como o gesto ultrapassa os seus pontos de passagem. No próprio momento em que a linguagem enche nossa mente até as bordas, sem deixar o menor espaço para um pensamento que não esteja preso em sua vibração, e exatamente na medida em que nos abandonamos a ela, a linguagem vai além dos "signos" rumo ao sentido deles (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 42-43).

Para Merleau-Ponty, a linguagem não fala apenas através das coisas ditas, mas ela remete ao silêncio de onde emerge o Ser. Assim, a interrogação filosófica brota das profundezas do silêncio do Ser, daquele lugar que ainda não se operou nenhuma tradução, codificação ou decodificação, pois a Filosofia como linguagem operante traduz o movimento reversível da carne que não se fecha em si mesmo, mas que está sempre aberto. Afirma Merleau-Ponty: “O Ser do qual a linguagem é a casa não pode fixar-se, olhar, só é de longe. É preciso, pois, explicar essa relativa positividade do percebido [...], tanto mais que é sobre ela que repousa a positividade do invisível. Não há mundo inteligível, há mundo sensível (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 263).

Disso se compreende a afirmação de Merleau-Ponty sobre o “[...] vínculo da carne e da ideia, do visível e da armadura interior que o vínculo manifesta e esconde” (MERLEAU-PONTY, 2015, p.193), pois sendo a Carne, como elemento geral do Ser, é então meio caminho entre o indivíduo e a ideia não se reduzindo nem a um nem a outro. Merleau-Ponty quer, com a noção de carne, eliminar a distância entre o que seria da ideia e o que seria do Ser, aquilo que seria da significação e o que seria da percepção. Desse modo, perguntar-se: “O que é o mundo?” ou “O que é o Ser?” pode-se recorrer a uma atitude descritiva, porém essa descrição tem algo da ordem da significação. O que se vê e o que significa são diferentes? Seria a ideia uma expressão da significação e os fatos seriam a concreção das ideias no mundo? Essas coisas seriam distintas? Para Merleau-Ponty, não seriam diferentes, mas seriam compreendidas como relacionais pelo solo de onde nascem.

O sensível é precisamente o meio em que pode existir o ser sem que tenha que ser posto; a aparência sensível do sensível, a persuasão silenciosa do sensível é o único meio de o Ser manifestar-se sem tornar-se positividade, sem cessar de ser ambíguo e transcendente. [...] O pensamento está pouco mais adiante (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 263).

Em outras palavras, a gênese da ideia nos obriga a recuar a um mundo pré-objetivo, ao “fundo de natureza inumana”, pré-reflexiva. Por isso, Merleau-Ponty propõe o método

indireto — partir do mundo sensível em sua experiência silenciosa, tal como apresentado no Capítulo I desta tese sobre a fé perceptiva - para compreender o que se tornou objetivável. Segundo Merleau-Ponty, esse método permitirá compreender a relação do homem com o homem, na linguagem, no conhecimento e em todas as dimensões humanas uma vez que, anterior ao mundo inteligível, há o mundo sensível.

Não há mundo inteligível, há mundo sensível. (Mas também o que é este *há* do mundo sensível, da natureza?). O sensível é precisamente o meio em que pode existir o ser sem que tenha que ser posto; a aparência sensível do sensível, a persuasão silenciosa do sensível é o único meio de o Ser manifestar-se sem tornar-se positividade, sem cessar de ser ambíguo e transcendente. O próprio mundo sensível no qual oscilamos, e que constitui o nosso laço com outrem, que faz com que o outro seja para nós, não é, justamente como sensível, dado a não ser por alusão (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 263).

A ideia não é o contrário do sensível, mas significações que dão textura ao próprio sensível. Assim, a ideia não é um invisível de fato, como um objeto escondido atrás de outro, nem um invisível absoluto, que não tem a ver com o visível, mas um invisível que habita o visível e o sustém. Para ajudar a esclarecer a relação entre o sensível e a ideia, visível e invisível, Merleau-Ponty cita o exemplo da visão de uma árvore. Para Merleau-Ponty, à medida que se vê a árvore, tanto se forma uma certa ideia de ver a árvore como também uma ideia da árvore, pois se sou capaz de reconhecer a coisa é porque há um contato efetivo de uma presença sensível explicada por uma presença real.

Essa argumentação de Merleau-Ponty de ser antepredicativo, que encontramos na *Phénoménologie de la perception*, pode ser tomado em paralelo com Heidegger na *Introdução à Metafísica*. Heidegger diz que, ao dizer e definir a essência da árvore, nos dirigimos antes às espécies particulares de árvore, porém, a variedade de árvores e da essência nos remete a algo mais original e universal da árvore, que seria sua Arvoridade²⁰. Ora, o que Heidegger visa nesta questão não é a articulação dos entes no Ser entendido como totalidade do existente que será recuperada por uma reflexão total em um termo geral, pois o Ser não pode ser demonstrado, porque, para isso, seria necessário recorrer a algo mais geral que o próprio ser. O ser só pode ser mostrado. Esse processo de “mostração” do ser enquanto fenômeno primordial que se vela e se dissimula no aparecer dos entes coincide com o conceito de

²⁰ Afirma Heidegger: “[...] se não se determinasse com clareza crescente a partir de si mesmo e de seu fundamento essencial um saber sobre a ARVORIDADE, que se fosse desdobrando progressivamente, tudo aquilo seria uma empresa frívola, em que, por causa de tantas árvores, já não veríamos a árvore. Quanto porém, ao significado universal ‘ser’, poder-se-ia objetar que, tratando-se precisamente do que há de mais geral, já não é possível ascender para algo superior e mais alto” (HEIDEGGER, 1966, p.137).

fenomenologia. No caso da Arvoridade, o termo reúne em si uma perspectiva comum dos entes árvores. Porém, o termo apenas manifesta em palavra um significado que traduz determinadamente ou indeterminadamente algo que é comum a um ente, mas nada diz do Ser.

A significação da palavra não constitui, como significação, a essência do Ser. [...] Ao invés, com a palavra “ser”, com o seu significado, através dele pensamos no Ser em si mesmo, só que ele não é uma coisa, se entendermos por coisa um ente qualquer. [...] Ao partirmos agora de um modo de dizer do Ser, uma vez que de certa maneira a isso somos obrigados sempre e essencialmente, é que tentamos e procuramos atender ao Ser em si mesmo, dito naquele modo. Escolhemos um modo de dizer simples, corrente e quase descuidado, no qual o Ser se diz numa forma verbal, cujo uso é tão frequente que mal o notamos (HEIDEGGER, 1966, p. 146-147).

Merleau-Ponty propõe que, antes do pensar, *há* algo mais originário, irrefletido, que se exprime na linguagem. Há uma operação que está por baixo de cada enunciado de forma tácita, silenciosa que dirige nossos pensamentos. O *cogito* cartesiano, por exemplo, segundo Merleau-Ponty, é um *cogito* posto em palavras, compreendido pelas palavras em enunciado que procura pensar a vida conceitualmente. Essa operação silenciosa, irrefletida, é a percepção e aqui está a diferença entre Merleau-Ponty com Heidegger, segundo o qual a precedência ontológica cabe ao Ser²¹.

Para Merleau-Ponty, ser é ser percebido. De modo que o percebido e o percebedor estão em um relacionamento entrelaçado pelo sensível e, ao mesmo tempo, recortado em suas singularidades sobre a finita totalidade do mundo. É o entrelaçamento do tocar e ser tocado, ver e ser visto. Ambos ultrapassam meu corpo, remetendo-me a um único sensível carnal que de outro ou de outros também é. Assim, Merleau-Ponty afirma que por uma dobra sensível, estendida para além dos corpos e atingindo também a ideia: a carne, como verdadeira tessitura do mundo já nos envolve antes que haja uma abertura, pois estamos revestidos da mesma pregnância ontológica.

A carne do mundo é Ser-visto, i.e., Ser que é eminentemente *percipi*, e é através dela que se pode compreender o *percipere*: o percebido que se chama meu corpo aplicando-se ao resto do percebido, i. e., encarando-se a si própria como um percebido para si e, portanto, como percebedor, tudo isso só é afinal possível e só quer dizer alguma coisa porque há o Ser, não o Ser em si,

²¹ “A percepção se dá em virtude do Ser. Ora, esse modo de essencialização, como aparecer, entra apenas em des-velamento, quando se dá revelação, quando se dá um abrir-se e manifestar-se. [...] o Ser vigora, e porque é na medida em que vigora e aparece, dá-se necessariamente também a percepção. [...] A essencialização e modo de ser do homem só se pode, então, determinar a partir da essencialização do Ser” (HEIDEGGER, 1966, p. 209).

idêntico a si, na noite, mas o Ser que contém também a sua negação, o seu *percipi* – cf. Bergson, [...] (MERLEAU-PONTY, 2015, 299).

Merleau-Ponty, ao ir mais longe que Heidegger na compreensão do ser como carne, que atapeta a vida perceptiva, dá à percepção o caráter de voltar às próprias coisas em sua originalidade. Assim, eu posso pensar o mundo porque eu posso vê-lo, e eu posso ver porque eu sou dele. Mas a minha visão não é a minha visão: o enxergar é originalmente pré-pessoal, pré-reflexivo. Não há um “*eu*” na origem, há uma relação da carne sobre nós que pertencemos ao mesmo mundo e que tem a mesma carne. A percepção longe de ser uma operação explorativa de um sujeito é o resultado da abertura do corpo ao mundo e do mundo ao corpo e esse movimento reversível possibilita compreender o *logos* do mundo sensível e sua relação com a ideia.

Aqui chegamos a um aspecto da reversibilidade quando aparece o problema da relação da percepção com a linguagem. Esse aspecto se apresenta como um problema quando procuramos analisar as relações entre linguagem e fenômenos, ideia e carne. Sobre isso, Merleau-Ponty, em nota de trabalho de 27 de outubro de 1959, já dizia:

Descrevo a percepção como sistema diacrítico, relativo, opositivo – o espaço primordial como topológico (isto é, talhado numa voluminosidade total que me envolve, onde estou, que se encontra por trás de mim, tanto quanto à minha frente...) Correto. Mas existe, mesmo assim, aquela diferença entre a percepção e a linguagem que eu vejo as coisas percebidas e que, pelo contrário, as significações são invisíveis. O ser natural está em repouso em si mesmo, o meu olhar pode determinar-se nele. O Ser do qual linguagem é a casa não pode fixar-se, olhar, só é de longe. É preciso, pois, explicar essa relativa positividade do percebido [...], tanto mais que é sobre ela que repousa a positividade do percebido (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 263).

Pela citação, Merleau-Ponty parece ter apontado a importância vital da percepção para compreender sua nova ontologia, porém parece haver por parte do filósofo a preocupação de esclarecer como o “O Ser do qual a linguagem é a casa” nos ajuda a compreender as dimensões do ser. Isto porque a linguagem não é somente um sistema ideal do linguista ou unicamente um fragmento do mundo racional, é antes uma organização, assim como o olhar que ao longe vê o distante e o apalpa, mas não o possui. Através da linguagem se constrói o vínculo entre a carne e a ideia. E esse vínculo que a linguagem estabelece é uma potência de abertura da relação entre o mundo e nós.

Assim, eu posso pensar o mundo sem que seja pelo interior do pensamento, mas a partir da relação que estabeleço com ele. Essa relação é originalmente pré-pessoal, pré-

reflexiva, porque é uma relação ontológica da carne que, pela percepção, nos remete à origem do sensível. Com isso, o problema da inteligibilidade, das relações entre linguagem e fenômenos, ideia e carne, significado invisível do domínio visível da percepção são apenas dimensões carnis da mesma experiência carnal.

Nunca temos diante de nós puros indivíduos, geleiras de seres insecáveis, 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, [...] são os ventres e os nós da mesma vibração ontológica (MERLEAU-PONTY, 2015, p.152).

A compreensão de Merleau-Ponty de que há uma “vibração ontológica” entre as experiências e o pensamento que resulta em “pensamentos que experimentam” vai na contramão de que o pensamento é uma ação separada da experiência. Desse modo, não há pura idealidade; há na idealidade estruturas horizontais que vibram ontologicamente a carne. A linguagem falada que procura externalizar as ideias é antes uma linguagem sensível; o universo das ideias ditas não é pura clareza, mas ela é passagem do invisível para o visível, isto é, do sensível para a ideia.

Merleau-Ponty, ao colocar a relação entre sensível e ideia, nos remete para o existir, pois não sendo puros indivíduos, nem geleiras insecáveis, nem essências sem lugar e sem data, somos experiências vividas. Cada um de nós está voltado a um corpo e, através dele, a uma situação que nos insere no mundo. Nosso corpo vivo nos instala no mundo e nos possibilita fazer “experiências de pensamento”. Em outras palavras, a vida está envolvida pela vibração ontológica da carne que nos coloca no encontro comum com o mundo. É no plano da vida que aprendemos, primeiramente, que, para ver melhor uma coisa, podemos nos aproximar um pouco mais dela, rodeá-la ou frequentá-la de outros lados, adquirindo dela novos perfis e, no entanto, apesar de todo este movimento, o próximo ainda nos parece distante pelo revelar-se e ocultar-se do ser (CAMINHA, 2010).

A vida torna-se ideias e as ideias voltam à vida, cada um é preso pelo torvelinho no qual de início, se engajara comedido, levado pelo que já disse e pelo que lhe responderam, levado por seu pensamento que já não é apenas pensado por ele. Ninguém mais pensa, todos falam, vivem e gesticulam no Ser, assim como me movo em minha paisagem [...]. Seja na discussão ou no monólogo, a essência do estado vivo e ativo consiste sempre em certo ponto de fuga indicado pelo arranjo das palavras (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 157).

Há uma analogia entre o corpo e a linguagem, não só porque ambos são carnaís, mas porque ambos exibem através da vida a reversibilidade da carne: como o corpo sente as coisas sensíveis sentindo-se também a linguagem reflete as experiências que o corpo faz na cadeia de significantes através das palavras. As ideias encontram no arranjo da linguagem falada aquela significação que procura exprimir o sensível, o Ser bruto. Desse modo, na discussão ou no monólogo, a fala tem uma relação de entrelaçamento com o Ser através da vida. A fala é uma expressão da idealidade através de uma cadeia de significantes e esta idealidade habita o mundo e o torna visível. A fala é corpo do pensamento.

Há aí, na realidade, ao invés de paralelismo ou de analogia, solidariedade e entrelaçamento: se a fala, de simples região que é, pode ser também asilo do mundo inteligível, é porque prolonga no invisível, estende às operações semânticas a pertença do corpo ao ser e a pertinência corporal de todo ser que me é de uma vez por todas atestada pelo visível, e cuja ideia cada evidência intelectual faz repercutir um pouco mais longe (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 156).

O sentido perceptivo não é da mesma ordem do refletido, pois o sentido perceptivo é mudo. Sem recusar a reflexão, Merleau-Ponty pretende um modo de refletir que não pule diretamente para a ideia como se esta fosse o fundamento último de nossa experiência. Ao contrário, a ideia é precedida pelo nosso contato originário com o mundo, isto é, com o *logos* do mundo perceptivo. É nesse sentido que a analogia da linguagem corporal é mais do que analogia; é nessa acepção que todos os análogos são mais do que análogos, pois há solidariedade pelo entrelaçamento da interrelação de todas as coisas dentro da unidade de um mundo que procura se expressar em uma única linguagem porque constituído pelo mesmo tecido comum: a carne.

Essa compreensão de Merleau-Ponty a respeito da relação entre o sensível e a ideia leva a uma discussão dialética. Mas qual dialética? A dialética proposta por Merleau-Ponty é a maneira de decifrar o mundo a partir do próprio contato com ele. É o pensamento de ser visto contrário ao pensamento de ser posto da atitude reflexiva (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 124). Na dialética proposta por Merleau-Ponty, não há positividade e negatividade que possa sobrevoar e exaurir numa relação de conhecimento ou na fixação das essências. Nessa dialética proposta por Merleau-Ponty, há *logos* do mundo percebido em relação com a ideia; sensibilidade e racionalidade estão postas lateralmente numa relação de imbricação. Sobre essa dialética que nos convida a repensar a relação entre sensibilidade e racionalidade, é o que veremos no tópico seguinte.

3.2 Hiperdialética entre a sensibilidade e a racionalidade

A verdadeira filosofia nasce do descontentamento, do questionar, de colocar em suspenso as certezas já estabelecidas, porém, para chegar a este estágio da interrogação de se perguntar pelo que *é* eu já estou situado nesse o que *é*, pois antes de se perguntar pelo ser eu já sou porque estou entranhado no ser. Para Merleau-Ponty, a filosofia é a atitude de perguntar no sentido mais radical; isso não quer dizer que a ciência não se pergunte, mas ela adota uma série de pressupostos, de conceitos, de ideias que se tornam razões aceitáveis sem assumir uma postura mais radical de se perguntar pelo que *é*. Merleau-Ponty propõe que antes de pensar as razões que se tornaram crenças aceitáveis é preciso pensar que *há* um mundo e que mantenho com ele uma relação. Essa relação se dá pela experiência perceptiva, chamada por Merleau-Ponty de fé perceptiva, por ser a experiência originária de perceber o mundo a partir da nossa condição de já estar situado no mundo antes de se fazer qualquer pergunta.

A constatação de Merleau-Ponty de que: “Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 17), já aponta que a filosofia com suas indagações não deve se afastar do mundo sensível. Segundo Merleau-Ponty, a tentativa da filosofia reflexionante foi de suprimir ou superar o sensível transformando “[...] a abertura do mundo em consentimento de si a si, a instituição do mundo em idealidade do mundo, a fé perceptiva em atos ou atitudes de um sujeito que não participa do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 75). Entretanto, a fé perceptiva é para o filósofo a abertura originária e irrecusável ao mundo, abertura relacional entre a percepção e o percebido, saber espontâneo que se coloca além da possibilidade de afirmação ou de negação. Essa abertura se situa na zona pré-reflexiva da abertura ao Ser, pois permite esvaziar-se de todo entulho que a filosofia reflexionante viciou ao transformar a abertura ao mundo em idealidade ou representação ou coisificação:

E para que ocorra essa abertura, para que decididamente saíamos de nossos pensamentos, para que nada se interponha entre ele e nós, seria preciso correlativamente esvaziar o Ser-sujeito de todos os fantasmas de que a filosofia entulhou. [...], é preciso que nada se me retenha em mim mesmo longe delas, nenhuma “representação”, nenhum “pensamento”, nenhuma “imagem”, nem mesmo essa qualificação de “sujeito”, de “espírito” ou de “Ego”, pela qual o filósofo me quer distinguir absolutamente das coisas, mas que no entanto se torna, por sua vez enganadora, já que, como toda designação, acaba por recair no positivo, por reintroduzir em mim um fantasma de realidade e por fazer-me crer que sou *res cogitans* – uma coisa

muito particular, mas mesmo assim, coisa (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 75).

Desse modo, a melhor maneira de decifrar o mundo é a partir do próprio contato com ele. É o pensamento que nasce do Ser visto contrário do Ser posto, isto é, manifesta-se, faz-se diante de nós, é um ser de situação exibindo-se na relação com nosso olhar e nossos movimentos, de tal modo que ao mesmo tempo em que se exhibe e se mostra, também se vela ou se esconde, sem que sua exibição jamais seja completa. É essa dialética do Ser visto na sensibilidade que não exaure o conhecimento da reflexão. A dialética, compreendida por Merleau-Ponty, não se reduz a uma positividade ou negatividade; ela guarda estas duas possibilidades porque não estão em conflito, mas em relação, porque possuem o mesmo vínculo natal. Portanto, é a dialética como expressão do aparecer do mundo a partir de nosso próprio contato com ele.

No total, exatamente, o pensamento que buscamos, não ambivalente, “ventríloquo”, mas capaz de diferenciar e integrar num único universo os duplos ou até mesmo múltiplos sentidos, como já Heráclito mostrava as direções opostas coincidindo no movimento circular – e finalmente capaz dessa integração, porque o movimento circular não é simples soma de movimentos opostos nem um terceiro movimento acrescentado a eles, mas seu sentido comum [...], isto é, espetáculo: porque o pensamento dialético é o pensamento de Ser visto (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 124).

O interlocutor de Merleau-Ponty na sua exposição sobre a dialética é Sartre, que é acusado por Merleau-Ponty de adotar uma postura cartesiana. Segundo Merleau-Ponty, Sartre toma da filosofia de Descartes a concepção de *res cogitans* e de *res extensa*, como duas substâncias distintas e elabora uma ontologia dualista que separa o Ser e o Nada. Assim, as relações entre o Ser e o Nada não revelam quase nada, mas o objeto é, enquanto o Ser e o Nada são testemunho desse esvaziamento do ser no mundo ou, como afirma Merleau-Ponty, a distinção efetiva entre o Ser e o Nada obstrui qualquer forma de abertura a uma relação entre eles:

[...] Sartre pensa explicar o nosso acesso primordial às coisas, sempre subentendido nas filosofias reflexionante e sempre compreendido no realismo como uma ação impensável das coisas sobre nós. A partir do momento em que me concebo como negatividade e o mundo como positividade, não há mais interação, caminho eu próprio diante de um mundo maciço; entre ele e mim não há encontro nem fricção, porquanto ele é o Ser e eu nada sou. Somos e permanecemos opostos e confundidos, precisamente porque não somos da mesma ordem (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 77).

Essa separação ou oposição entre o Ser e o Nada faz surgir uma dialética da negatividade²², uma negatividade tão radical que faz suprimir o outro e torna o Ser como absoluta positividade, excluindo dele qualquer negação. Recai-se assim, numa filosofia da identidade. A filosofia da negatividade articula de tal maneira a oposição entre o eu e o mundo, mostrando que eu não sou nada, e o mundo é o ser. Entretanto, Merleau-Ponty diz que o caminho adotado pela ontologia clássica de oposição na relação entre o Ser e o Nada resulta num pensamento de sobrevoos: “O pensamento do negativo puro ou do positivo puro é, pois, um pensamento de sobrevoos que opera sobre a essência ou a pura negação da essência, sobre termos cuja significação já foi fixada e que mantem em sua posse” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 97).

Para Merleau-Ponty, a filosofia da negatividade de Sartre é um exemplo do pensamento de sobrevoos, uma filosofia marcada pela necessidade de definir com precisão o que é o Ser e o que é o Nada, como se houvesse lugar para um pensamento que considerasse a possibilidade de uma dialética pura. O pensamento da negatividade é também um pensamento positivista e vice versa, pois o pensamento positivo, na tentativa de identificar com precisão, extrai do mundo, por um recorte preciso, o objeto de sua investigação; ele nega o mundo em que esse objeto aparece; já no pensamento da negatividade, para afirmar o diferente, se nega o outro, como afirma Merleau-Ponty:

Há uma armadilha no pensamento do negativo: se dissermos que é, destruimos sua negatividade, mas se mantivermos estritamente que não é, ainda o elevamos a espécie de positividade, conferindo-lhe uma espécie de ser, já que, de lado a lado, e absolutamente, ele é nada. O negativo torna-se uma espécie de qualidade, precisamente porque é fixado em seu poder de recusar e eludir. Um pensamento negativista é do mesmo modo um pensamento positivista, e nessa reviravolta permanece o mesmo, no seu propósito de, considerando o vazio do nada ou o pleno absoluto do ser, ignorar em todo caso a espessura, a profundidade, a pluralidade de planos, os segundos-mundos (*arrière-mondes*) (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 95).

Assim, Merleau-Ponty coloca que numa analítica do Ser e do Nada é necessário redefinir a postura daquele que vê quanto do mundo visto, pois é por meio da camada do meu ser corporal que se descobre que estamos atolados no mesmo mundo. “A analítica do Ser e do Nada é aquele que vê esquecendo-se que possui um corpo e de que aquilo que vê está sempre

²² Termo usado por Merleau-Ponty para designar as filosofias que afirmam uma negatividade absoluta. Trata-se de pensar o negativo como objeto de pensamento através do que ele não é, de modo que só podemos preservar sua pureza negativa na falta de ser (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 78).

sob o que vê, tentando forçar a passagem em direção ao ser puro e ao nada puro” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 106), ou seja, “possuir um corpo” é a ideia de situar-se, de estar no mundo e, segundo a leitura de Merleau-Ponty, Sartre tenta forçar uma analítica ao ser puro e ao nada puro elaborando uma filosofia de uma visão pura, porém se esquece que o corpo vê em perspectivas diferentes e nunca instalado. Daí, que na analítica do Ser e do Nada não nos põe em relação com o ser bruto, pré-reflexivo porque há a preocupação em nadificar. Entretanto, Merleau-Ponty afirma que se não há a ideia de oposição entre o Ser e o Nada, então, a visão pura dá lugar a cumplicidade entre o que vê e o que é visto:

[...] 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 eles e elas vislumbramos uma cumplicidade. Quanto ao ser, não posso mais definir como núcleo duro de positividade sobre as propriedades negativas que proviriam de minha visão (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 106).

É importante perceber que Merleau-Ponty, diferente dos outros filósofos, não deseja se instalar na visão pura, como ele próprio afirma: “Para uma filosofia que se instala na visão pura, no sobrevoos do panorama, não pode haver encontro com outro” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 107). Ora, com o olhar panorâmico, o outro não existe, se reduz à possibilidade de que o outro se apresente como um foco de negatividade. Assim, o olhar panorâmico ou o “olhar de águia” é o olhar solipsista, visão que não está em lugar nenhum, diferente do olhar de perto em que o outro me invade como um facho luminoso e tira da solidão pelo seu vínculo corporal. Assim, quanto mais distante mais solitário, quanto mais próximo começo a ver este outro que invade, como arrombamento, minhas fronteiras.

O outro só pode introduzir-se no universo de quem vê por arrombamento, como dor e catástrofe, surgirá não diante dele, no espetáculo, mas lateralmente, como questionar radical. Já que não é mais da visão pura, quem vê não pode encontrar um outro que seria coisa vista; só sai de si por meio de um retorno da visão sobre ele, só encontra o outro como seu próprio ser visto (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 108).

Essa aproximação do outro se estabelece com certa distância, pois, se não houver, vai ocorrer uma fusão e nem é a proposta de Merleau-Ponty pensar numa filosofia da identidade, mas sua proposição é pensar uma filosofia da relação. Assim, ao invés de uma oposição entre o Ser e o Nada ou a oposição entre percepção e percebido, há relação da Carne, como relação ontológica. A carne é a estrutura da relação. A fé perceptiva se torna a atitude que nos abre

pensar essa relação, pois, por meio da fé perceptiva aderimos ao mundo e nos percebemos nele atolado. Desse modo, a questão para Merleau-Ponty não é se primeiro é o Ser ou o Nada, se primeiro é o sensível e depois a ideia ou vive versa, mas a imbricação de um no outro, numa reciprocidade em que um afirma o outro, como esclarece Merleau-Ponty:

Para uma filosofia consciente de si mesma como conhecimento, como fixação segunda de uma experiência prévia, a fórmula: *o ser é e o nada não é*; é uma idealização, uma aproximação da situação total que comporta, além *do que* dizemos, a experiência muda onde haurimos. Do mesmo modo que somos convidados a reencontrar atrás da visão, como presença imediata ao ser, **a carne do ser** e a de quem vê, assim devemos reencontrar o meio comum onde o ser e o nada, que são apenas *λέκτα*, trabalham um contra o outro. Nosso ponto de partida não será: *o ser é e o nada não é* – nem mesmo: *só há o ser* – fórmula de um pensamento de sobrevoo – **mas há o ser, há o mundo, há alguma coisa, no sentido forte em que o grego fala de *τό λέγειν*, há coesão**, há sentido. Não se faz surgir ser a partir do nada, *ex nihilo*, parte-se de um relevo ontológico onde nunca se pode dizer que o fundo não seja (MERLEAU-PONTY, 2015, p.119; itálicos do autor, negrito nosso)²³.

Desse modo, Merleau-Ponty toma como dimensão originária não o Ser ou o Nada isoladamente, mas a mediação entre eles, aquilo que na citação o filósofo denomina de “há” o mundo. Merleau-Ponty recusa o positivismo latente das filosofias do negativo e propõe uma abertura originária presente no mundo sensível para entender a dialética que *há* entre o Ser e o Nada. Assim, longe da dualidade clássica, da pura presença ou pura ausência, do oposto e do idêntico, Merleau-Ponty fala de um meio comum, de uma relação em que os termos Ser e Nada não fossem vistos numa situação que os colocasse numa existência pura. Por isso, Merleau-Ponty convida-nos a reencontrar a “carne do ser”, ou seja, propõe uma ontologia da carne capaz de elaborar uma dialética em que não haja uma superação entre os termos Ser e Nada, mas que permaneçam em constante relação.

A dialética é tudo isso e, nesse sentido, é ela quem procuramos. Se todavia, até agora não pronunciemos a palavra é porque na história da filosofia ela nunca foi isso em estado puro[...]. Abunda no mundo sensível sob a condição de que o mundo sensível seja despojado de tudo o que as ontologias a ele acrescentaram. Uma das tarefas da dialética, como pensamento de situação, é sacudir as falsas evidências, denunciar a significações cortadas da experiência do ser (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 124).

²³ *λέγειν* é o verbo para falar, discursar, calcular, medir, racionalizar. *Logos* é substantivo derivado do verbo *λέγειν*.

Assim, a dialética de Merleau-Ponty se expressa pelo próprio título de sua obra, *Le visible et l'invisible*, pois mostra a relação entre esses dois termos: o visível e o invisível como termos interligáveis. E, desse modo, esses termos são modelos de uma outra ontologia que pensa a relação Ser e Nada, sensibilidade e racionalidade. Essa outra ontologia, proposta por Merleau-Ponty, é a ontologia da Carne cuja visão não é de águia, do sobrevoos, que vê ao longe sem querer misturar-se ou atolar-se com o mundo. Essa filosofia que se distancia do mundo é a filosofia da visão pura ou da identidade; é a filosofia que não suporta compreender a origem desse mundo que *é*. Exemplo dessa filosofia, que segundo Merleau-Ponty metamorfoseou a dialética, foi Sartre ao converter o movimento dialético em tese ou significação ambivalente do Ser e do Nada, como se lê na citação a seguir:

Não é diferente o modo pelo qual, em Sartre, a oposição absoluta entre o Ser e o Nada dá lugar ao retorno ao positivo, a um sacrifício do Para Si – com a diferença que Sartre mantém em seu rigor a consciência do negativo como margem do ser [...]. Mas, feitas essas ressalvas, a mesma metamorfose da dialética, a mesma recaída na ambivalência se produz aqui e lá, e pela mesma razão: a saber, o pensamento deixa de acompanhar ou de ser o movimento dialético, converte-o em significação, tese ou coisa dita e, concomitantemente, recai na imagem ambivalente do nada que se sacrifica para que o Ser seja e do Ser que, do fundo de sua primazia, tolera ser reconhecido pelo Nada (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 125).

Assim, se Sartre deseja discutir o Ser e o Nada, deveria fazê-lo como relação presente no movimento dialético e não como absoluta oposição entre eles, pois antes de identificar o que é o Ser e o que é o Nada, como Descartes fez com a *res cogitans* e a *res extensa*, é preciso pensar de forma relacional ou reversível. Na dialética proposta por Merleau-Ponty, não há síntese, é um pensar dialético, mas um dialético sensível em que a dialética se dispõe a colocar os termos em constante relação em que um não supera o outro. Assim, a filosofia que pensa desse modo dialético não despreza a fé perceptiva, pois o filosofar dialético, proposto por Merleau-Ponty, não supera o sensível em vista da ideia, mas compreende que há relação ontológica que os coloca lateralmente. Segundo Merleau-Ponty, o perceber é todo estruturado por um conjunto de significados e não tem como perceber o mundo que estou sem a estrutura de significados que me aparece de natureza simbólica, pelo exercício reflexivo, porém não se compreende esse exercício sem se partir do mundo que estou e da minha relação com ele. Sem a visão da dialética como relação, mas como lei exterior que se impõe, resulta uma má dialética.

Ó Dialética, diz o filósofo, quando se apercebe de que talvez a verdadeira filosofia zombe da filosofia. Aqui a dialética é quase alguém, como a ironia das coisas, é uma sorte lançada sobre o mundo que faz com que nossas esperas se transformem em escárnio, potência astuciosa, atrás de nossas costas, que nos desconcerta e que, ainda por cima, possui sua ordem e sua racionalidade; portanto, são apenas o risco de um não-senso, mas muito pior: a certeza de que as coisas tem outro sentido além daquele que estamos em condições de reconhecer. Já estamos no caminho da má dialética que, contra seus princípios, impõe uma lei e um quadro exterior ao conteúdo, restaurando em seu proveito o pensamento pré-dialético (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 126).

No início dessa citação, Merleau-Ponty faz uma espécie de ironia ao colocar que a dialética quando se apercebe como verdadeira filosofia zomba da filosofia, pois antes de se perguntar eu já sou no mundo, estou nele lançado. Assim, se em Sartre o corpo não se identifica com o sujeito, em Merleau-Ponty “eu sou meu corpo”, ou seja, diferente de Sartre, que pensa a estrutura egóica faltando o mundo em Merleau-Ponty; *há* relação entre Eu e o mundo e isso extrapola o pensamento dialético clássico que acredita recompor o ser usando um arcabouço de enunciados. Para Merleau-Ponty, pensar dialeticamente é considerar o outro, a outra dimensão, o que está invisível no discurso, o não dito, porém esse não dito não deve ser suprimido em vista de uma estrutura dialética de síntese.

A dialética proposta por Merleau-Ponty é de abertura radical às possibilidades e essa dialética é denominada por Merleau-Ponty de hiperdialética, como explica ele próprio: “O que chamamos de hiperdialética é um pensamento que, ao contrário, é capaz de verdade, pois encara sem restrição a pluralidade das relações e o que chamamos ambiguidade” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 127). Portanto, a hiperdialética não tende para um novo positivo ou nova posição que ultrapassaria as relações interiores, ao contrário, ela encara “a pluralidade das relações e o que chamamos de ambiguidade”.

Desse modo, ao tratar do Ser e do Nada não se pode adotar a atitude cartesiana, que influenciou Sartre, da busca pelo princípio de identidade, a essência pura para definir o que é o Ser e o que é o Nada. A filosofia da identidade, da precisão, da positividade faz uma dialética da idealização, porém, segundo Merleau-Ponty, a hiperdialética compreende a idealização apenas como uma tese que não reduz o Ser como positivo ou negativo ou ainda como supressão absoluta dele por ele mesmo. O que Merleau-Ponty exclui da dialética é a simples ideia do negativo puro, e o que devemos desvelar, sem dúvida, é uma dialética do Ser. E essa ideia, como afirma Merleau-Ponty, não pode ser nem o ser Para Si nem o ser Em si. Porque essas são definições frágeis e lábeis e que nos podem levar uma à outra, e “[...] que deve reencontrar o ser antes da clivagem reflexiva, em torno dele, no seu horizonte, não fora

de nós e não em nós, mas onde os dois movimentos se cruzam, onde ‘há’ alguma coisa” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 128).

A tradição filosófica sempre fez o exercício de distinguir o Ser e o Nada e afirmar não haver nenhum entrelaçamento entre eles. Porém, Merleau-Ponty apresenta com sua hiperdialética que o exercício do filosofar parte-se da evidência do mundo que se abre por meio da fé perceptiva e revela uma relação de constituição originária e espontânea que nos põe entrelaçados a ele. Desse modo, reencontramos um dos temas centrais de *Le visible et l'invisible*: a necessidade de se compreender o sentido do ser do mundo, o “há” espontâneo desvelado pela fé perceptiva e a ontologia por ele implicada nos permite compreender que não é a Filosofia que interroga as coisas, é o corpo vivo que pela percepção nos remete ao originário. A hiperdialética nos faz voltar à nossa iniciação prévia ao mundo para desvelar, a partir dela, sobre que fonte mais profunda se estabelece e se sustenta o puro espectador em mim capaz de encontrá-la.

A filosofia é marcada por dualismos: corpo e alma, objeto e sujeito, sensação e inteligência, o todo e as partes de modo que há uma tensão entre duas instâncias opostas; a Filosofia também é marcada pelo método dialético. Na medida em que se apresenta um termo, se considera seu contraditório também, porém o que fazer quando se coloca em relação o corpo e alma, o sujeito e o objeto, a sensação e a inteligência, o todo e as partes? Para Merleau-Ponty, o exercício dialético que não considera as relações entre os termos tende ao pensamento total numa tentativa de alcançar o absoluto superando as tensões dos termos opostos. Por isso, Merleau-Ponty propõe não superar as tensões entre os termos, mas compreender a relação que há entre os termos por meio de uma dialética sem síntese ou uma hiperdialética. Assim, o Ser e o Nada não se contrapõem um sobre o outro. Diferente de Sartre, Merleau-Ponty coloca que o Ser e o Nada não tem estrutura identitária própria sem se correlacionar com o outro e ainda coloca que a ideia de identidade pura dos termos deve ser rompida.

Se não há uma superação de termos, nem a ideia de pureza nos termos, mas uma hiperdialética dos termos em relação: que é o filosofar? A preocupação de Merleau-Ponty é pelo sentido originário do filosofar. E, sendo o contato primitivo com o mundo da ordem da percepção, a filosofia emerge desse contato originário com o mundo que nos faz interrogar. Para Merleau-Ponty, antes mesmo de perguntar já se está situado na pergunta. Assim, a fé perceptiva é essa experiência originária de adesão ao mundo que nos faz interrogar e nos abre a uma atitude filosófica. Não é somente se perguntar pelo que *é* e acreditar que se trata de

definir em uma palavra, pois embora as questões filosóficas aconteçam na linguagem, ela não abarca com toda a clareza o que se pretende ao perguntar pelo que *é*.

Longe de deter o segredo do ser do mundo, a linguagem é, ela mesma, um mundo, ela mesma, um ser – um mundo e um ser de segunda potência, já que não fala no vazio, fala do ser e do mundo, redobrando, pois, seu enigma, em vez de fazê-lo desaparecer. A interrogação filosófica sobre o mundo não consiste, portanto, em reportar-se do próprio mundo àquilo que dele dizemos, porquanto ela se reitera no interior da linguagem. Filosofar não é contestar as coisas em nome das palavras, como se o universo das coisas ditas fosse mais claro que o das coisas brutas, como se o mundo efetivo fosse um cantão da linguagem, a percepção uma palavra confusa e mutilada, a significação das palavras, uma esfera de positividade perfeitamente segura (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 130).

Assim, se compreende que Merleau-Ponty não está à procura de um substituto verbal para o mundo e a filosofia não se instala na ordem do dito ou do escrito. A questão filosófica sobre o mundo não é apenas um fato de linguagem que encontra na significação das palavras possíveis respostas. Não é só definir o que é o visível e o invisível que vai se fazer filosofia para se chegar a uma significação unívoca, pois a linguagem sempre apresenta enigmas. Por isso, o exercício do filosofar emerge da fé perceptiva e não deve ser abandonada. Assim, por meio da fé perceptiva que nos abre a uma atitude filosófica, temos uma filosofia que não decompõe nossa relação com o mundo em elementos reais ou ideias ou em um Ser e um Nada, pois, como afirma Merleau-Ponty, há um relacionamento de abertura entre eu e o mundo, assim como a relação Ser e Nada se tornam modelo de abertura para pensar uma dialética sem síntese, hiperdialética.

Pareceu-nos que a tarefa de descrever estritamente nosso relacionamento com o mundo, não como abertura do nada ao ser, mas como abertura, simplesmente: é pela abertura que poderemos compreender o ser e o nada, não é pelo ser e pelo nada que compreendemos a abertura. [...] A abertura para o mundo supõe que o mundo seja e permaneça horizonte, não porque minha visão o faça recuar além dela mesma, mas porque, de alguma maneira, aquele que vê pertence-lhe e nele está instalado (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 133-134).

Para Merleau-Ponty, a fé perceptiva se apresenta como primeira forma de acesso ao mundo e essa experiência da fé perceptiva que me dá a certeza, ainda que obscura, vai interferir no pensamento de interrogar, pois o pensamento encontra na experiência perceptiva uma transposição para a construção do pensamento. É uma transposição porque antes era uma crença obscura na percepção que com a interrogação faz surgir a pergunta pelo que *é*. Na fé

perceptiva não se tem a pergunta pelo que *é*, pois essa pergunta só existe quando surge com a interrogação filosófica e, portanto, se a Filosofia quer ser fiel em sua condição primeira do interrogar pela origem não pode largar a fé perceptiva, pois se o fizer cairá em interpretações distantes do mundo da vida, em meras elaborações metafísicas sobre o que *é*. Aquilo que *é*, para Merleau-Ponty, precisa estar ligado pela via perceptiva.

No final das contas, a filosofia interroga a fé perceptiva – não espera, porém, nem recebe uma resposta no sentido ordinário, porquanto não é o desvendamento de uma variável ou de um variante ou de um invariante desconhecido que satisfará a questão proposta e porquanto o mundo existente existe sob a forma de interrogativa. A filosofia é a fé perceptiva interrogando-se a si mesma. Pode-se dizer dela, como de toda a fé, que é fé porque é possibilidade de dúvida, e esse infatigável percurso das coisas, que é nossa vida, é também uma continuação contínua. Não é só a filosofia, no início é olhar que interroga as coisas (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 137).

Para Merleau-Ponty, parece não haver pensamento se não houvesse a pergunta pelo que *é*, porém a pergunta pelo que *é* não é a instância primordial; primordial é viver o mundo que já vivo pelo meu corpo, pois é nessa infatigável certeza que possibilita perceber e interrogar-se sobre o que se percebe. Por isso, “a filosofia é a fé perceptiva interrogando-se a si mesma” porque tudo começa pelo olhar perceptivo que emerge numa interrogação filosófica. O mundo da vida exprime na visibilidade aquilo que também é invisível, não é que o invisível esteja fora da visibilidade, é que no interior desta (visibilidade) o invisível está presente, porém não acessado ainda. Assim, o olhar que interroga as coisas não o faz distanciado, como num voo de águia; como faz o cientista, pode cair na mesma armadilha a filosofia quando se coloca em definir termos, pois a postura do filósofo é interrogar e dizer o que *é*, mas reconhecendo as limitações de que fala de dentro do mundo e não consegue se distanciar totalmente.

Para Merleau-Ponty, a filosofia nem é conhecimento, nem tomada de consciência, nem distância radical em relação ao mundo, como se pudesse conhecer em plenitude, pois algo sempre escapa e permanece invisível e cabe ao filósofo fazer a pergunta radical e não se contentar com as significações encontradas.

A maneira de questionar do filósofo não é, portanto: a do conhecimento: para ele o ser e o mundo não são incógnitas que se trata de determinar por suas relações com os termos conhecidos [...]. A filosofia não é, ademais, tomada de consciência: para ela não se trata de reencontrar numa consciência legisladora a significação que teria dado ao mundo e ao ser graças a uma definição nominal. [...] Cumpre compreender a percepção como esse pensamento interrogativo que deixa ser o mundo percebido em vez de pô-lo,

diante do qual as coisas se fazem e se refazem como uma espécie de deslizar do sim do não (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 135).

Portanto, o ato do pensamento é relacional com o ato de perceber sendo que este abre àquele a origem do pensar, de modo que Merleau-Ponty se propõe a construir uma forma dialética que não se aniquile os termos ou que haja uma hierarquia entre eles, mas uma boa dialética que, segundo Merleau-Ponty, é hiperdialética, marcada em não evitar o duplo sentido, que não ignora a pluralidade das relações ou as ambiguidades do Ser, desprovidas de síntese e em permanente movimento.

CAPÍTULO IV: VIDA NA CARNE

4.1 Carnalidade da vida

O percurso teórico que antecedeu este capítulo procurou-se demonstrar pelas dimensões da reversibilidade, da expressão, do movimento, do *logos* do mundo percebido e da hiperdialética, uma lógica quiasmática em que Merleau-Ponty propõe com a noção de carne uma forma de pensar onde não se pode falar do *um* sem que seja em relação ao *outro*, pois Merleau-Ponty não cai no dualismo, no sentido de que existam dois separados, nem cai no monismo, como se pudesse pensar como se tudo se fizesse *um*, isto é, Merleau-Ponty nem cai no racionalismo cartesiano e nem no racionalismo espinoziano. Merleau-Ponty propõe uma interação, um entrelaçamento entre as várias dimensões da existência em que cada dimensão mantém sua especificidade, mas não podem ser pensadas separadas.

Essa lógica quiasmática, o entrecruzamento em todos os níveis, não se apresenta como uma reflexão exterior; o próprio pensamento faz parte do *quiasma*, é um componente ou um elemento que entra em relação; não está fora. Se o pensar é um exercício individual, ele não se manifesta em dizer um léxico de significações seja no discurso ou no texto separado da existência como um espectador. O que se pensa ou se diz não se instala na ordem do dito ou do escrito, mas no habitar as coisas que mantem conosco relação.

Desse modo, a lógica quiasmática tem na ontologia da carne de Merleau-Ponty o acontecimento primordial da compreensão da relação. Esse é o sentido do *quiasma*. Um pensamento rigoroso da relação que nos ensina a não permanecermos nos fins estáticos e definidos conceituais, mas a nos mantermos na relacionalidade. Esse pensamento quiasmático evita positivar as relações, convertidas em estruturas conceituais e simbólicas, fórmulas com as quais o entendimento dominaria o mundo. Porém, pensar o ser de relação como tal é uma tarefa da filosofia, pois põe a indagação sobre o ser no solo da relacionalidade. Na ontologia da carne, mais do que descrever é colocar o problema do ser que está em relação. Assim, mais do que pensar sobre o corpo é pensar o corpo em relação; não apenas o corpo humano mais todas as formas que se põem em relação de afetar e ser afetado. A cadeira me afeta como eu a afeto, ela me faz objeto porque entre eu e ela há um vínculo de abertura. Essa concepção ontológica de Merleau-Ponty se estende às relações em geral: percepção-movimento, experiência-linguagem, corpo-alma, espaço-tempo, significação-expressão, história-acontecimento etc. porque todas estão revestidas do mesmo estofo comum: a carne.

[...] A reversibilidade que define a carne existe em outros campos, é mesmo incomparavelmente mais ágil e capaz de estabelecer entre os corpos relações que desta vez, além de alargarem, irão definitivamente ultrapassar o campo do visível. [...] esta nova reversibilidade e a emergência da carne como expressão constituem o ponto de interseção do falar e do pensar no mundo do silêncio (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 187).

Ora, se a carne se espraia para todas as dimensões, então, por que não poderíamos, aproveitando a lógica quiasmática de Merleau-Ponty, fazermos uma carnalidade da vida? Pois a vida é uma estrutura de carne, é uma estrutura quiasmática. Se pararmos para pensar sobre essa afirmação, veremos que esta nossa tese tem fundamento ontológico, pois a vida tem uma estrutura de relação que confirma o que Merleau-Ponty propõe em sua ontologia da carne. Estou respirando enquanto escrevo este texto, mas não me dou conta dessa operação por ser algo natural, mas meu corpo está em relação com o oxigênio que está no ambiente e que me põe em relação não só com o oxigênio, mas também com outros cheiros etc.

Todas as vezes que falamos carne em Merleau-Ponty sempre é a perspectiva de relacionamento, do *entre deux* e a vida é a que melhor traduz de forma palpável tudo que tratamos nos primeiros capítulos, pois ela é feita de carne. Assim, nossa tese é que a vida toda está entrelaçada de carne. A vida é o visível da carne invisível. A vida presentifica no visível a membrura²⁴ do invisível, que não é contradição, mas imbricação da carne que a envolve. “É, pois, uma pura e simples contradição? De forma alguma: o visível deixa de ser um inacessível se o concebo não segundo o pensar da proximidade, mas como englobante, investimento lateral, carne” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 266).

Barbaras em sua obra *Investigações Fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*, se propõe a fazer uma fenomenologia da vida, e por que não colocarmos o problema no campo ontológico? Parece-nos que é possível aproveitarmos da ontologia da carne para falar de uma ontologia da vida; não apenas fazer uma descrição fenomenológica, mas colocar o problema: o que é a vida? Barbaras inicia sua obra de descrição fenomenológica falando da vida a partir do corpo, porém, antes da pergunta pelo corpo, há uma pergunta mais originária: o que é a vida que se exprime no corpo? Por isso, a fé perceptiva é proposta por Merleau-Ponty como movimento originário que se coloca antes de

²⁴ Merleau-Ponty quando falar de *membrura* pretende afirmar, que é responsável por possibilitar a indissociabilidade entre o visível e o invisível. Quer dizer, a membrura não faz a união de dois polos objetivos separados, mas, ela própria, é a condição de possibilidade para que eles existam, que o visível faça projetar o invisível. É, pois, nessa direção que a ontologia de Merleau-Ponty se encaminha, qual seja, de pensar os polos não mais em termos de contradição, como excludentes um ao outro, mas através da cumplicidade ontológica que os entrelaça por meio de uma *estrutura*.

qualquer elaboração. Daí, que perguntar-se pelo que *é* a vida é se perguntar pela origem, sem, no entanto, sair dela como se fôssemos como um piloto fora do navio.

Se a vida for apenas condições de manifestação e inteligibilidade biológica, ficaremos pensando apenas nos fenômenos bioquímicos e mecânicos; se for algo de subjetivo que seja da ordem do sujeito, passa a ser compreendida como algo voltado para a liberdade, autonomia, ação livre; se for algo da representação, se coloca numa posição espectadora; porém, se for tomada como abertura a relações quiasmáticas, veremos que só se pode falar de qualquer que seja a dimensão porque antes considerou-se a vida revestida pelo mesmo elemento comum, como afirma Merleau-Ponty, ao designar a carne “[...] com o velho termo “elemento”, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma coisa geral.[...] Neste sentido, a carne é um elemento do Ser” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 182).

A vida, como estrutura revestida de carne, se manifesta no corpo e, nesse sentido, se compreende Merleau-Ponty ao denominar o corpo como sensível exemplar, pois, constituído de vida torna-se o vínculo e o veículo de acesso ao mundo, que formado pelo mesmo solo ontológico se entrelaçam num movimento de reversibilidade mútua. Barbaras afirma que Merleau-Ponty descobriu um sentido de ser que dá acesso ao ser, isto é, o corpo se mostra dimensão originária e modalidade privilegiada porque é “testemunha ontológica” (BARBARAS, 2011, p. 77).

O corpo é testemunha ontológica porque sendo vivente é abertura ao mundo, meio de relacionamento que não possui o ser antes de tornar-se ele próprio expressão do ser. O corpo é *ser no mundo*, isto é, reversibilidade própria do corpo vivente como reversibilidade característica entre o eu e o mundo. A ontologia da carne se configura como nervura do ser, um estofado de sustentação da condição de possibilidade das coisas, ou como falamos anteriormente, porquanto permite a abertura para que o corpo vivente e as coisas sejam visíveis na mesma medida em que são tangíveis e videntes. Podemos entender esse acasalamento das coisas e nosso corpo não apenas por um esquema corporal em que as significações existenciais do mundo perceptivo são indiscerníveis dos dispositivos por cujo meio os exprimimos, como proposto por Merleau-Ponty na *Phénoménologie de la perception*. Nessa obra, Merleau-Ponty afirma ser preciso compreender como o movimento da existência se projeta em torno de si mundos que separados dificultam a percepção de onde brotam, pois todos nascem do fundo de um único mundo natural (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 347). No *Le visible et l'invisible*, podemos falar de um esquema carnal em que na relação *entre deux*, corpo e mundo já se encontram situados no mesmo *topos* ontológico.

Não é a que a vida seja uma potência de um ser ou um espírito. É que nos instalamos no ser percebido, no ser bruto, no sensível, na carne onde não há mais alternativa em si-para-si, onde o ser percebido está eminente no ser (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 339).

Pela citação acima, retirada de *A Natureza*, Merleau-Ponty deixa compreender que a vida nem é potência e nem espírito como algo imaterialista, mas abertura palpável situada no ser capaz de perceber e ser percebida. Desse modo, antes que se faça uma descrição das significações fenomenológicas da vida, ela já se encontra em relação carnal. Antes de ser conhecimento fenomenológico, há uma ontologia da carne na vida. No esquema carnal, a vida não faz parte de outro mundo, não se reduz a uma ideia, não são apenas descrições fenomenológicas; porém, a vida se inscreve num projeto explicitamente ontológico em que, pela correlação carnal, pode-se perceber o elemento singular que nos une no ambiente sensível. Desse modo, entre meu corpo e ouriço-do-mar há algo em comum não apenas por ser vital, mas no contexto de relação com o ser mais primordial, isto é, a carne do sensível na vida.

A carne (o tocante tocado, o corpo animado) como visibilidade do invisível (a mão tocante, o olhar) - Surgimento da carne na vida como da vida na físico-química: esse ponto singular da vida (o ouriço-do-mar) onde o *Umwelt* deixa de estar dissimulando para si mesmo – E assim como a vida não está na físico-química mas entre os elementos [...]: o sensível é a carne do mundo, isto é, o sentido no exterior (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 350-351).

A vida é esse mundo natural em que se permite elaborar “mundos” porque ontologicamente ela é relacional por ser constituída da mesma carne. “Chamo-a, não obstante, carne (por exemplo: o relevo, a profundidade, a “vida” nas experiências de Michotte) para dizer que ela é pregnância de possíveis *Weltmöglichkeit* (os mundos possíveis variantes deste mundo, o mundo aquém do singular e plural)” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 298). Por isso, o “mundo” não seria uma adição de entes ou como grande objeto que conteria todos os entes. Merleau-Ponty se refere a “mundo” como solo originário dentro do qual os entes se relacionam porque possuem a mesma carne ontológica. Daí, Merleau-Ponty falar do ser como *ser no mundo*, essa ideia de ser presente, embora Heidegger fale do *Dasein* e Merleau-Ponty tome essa noção como referência, ele prefere, sobretudo, pensar o *ser no mundo* como lugar em que se estabelecem as relações.

Nesse sentido, surge a noção de carne que ultrapassa o pensar o corpo porque ele (corpo) está o tempo todo ligado como lugar de abertura às relações. A carne é rigorosamente

aquela em que e pela qual eu pertencço ao mundo, de modo que é a questão de pertencer que comanda a da carne e não o contrário. A carne é associada em Barbaras a ideia de pertencimento. Não é porque temos um corpo que pertencemos ao mundo; pelo contrário, na medida em que pertencemos ao mundo, temos um corpo. O corpo não é tanto uma questão quanto uma resposta, uma resposta a uma questão que permanece implícita e que não é outra senão a de pertencer. Essa ideia do pertencimento foi abordada por Barbaras que compreende a carne como presença em sentido ontológico, semelhante a Merleau-Ponty, porque não devendo nada ao corpo é originariedade.

Uma vez que a carne própria é o lugar da experiência do mundo, a reversibilidade do tocar significa que a experiência do mundo envolve, por essência, um pertencimento a esse mundo. [...] Esse sentido ôntico desemboca num sentido ontológico. Como a passagem efetua-se na obra do último Merleau-Ponty? Por uma extensão do modo de ser da minha carne com base no pertencimento do meu corpo ao mundo (BARBARAS, 2011, p. 78-79).

Parece-nos, portanto, que a carne e a vida se entrelaçam numa relação de pertencimento, pois, sendo no mundo, estamos abertos. Desse modo, a ontologia da carne pode servir de referência para pensar a questão da ontologia da vida. Ao propormos pensar a vida tomando como referência a carne estamos retomando o prefácio da *Phénoménologie de la perception*, em que Merleau-Ponty ao se perguntar o que é a fenomenologia afirma que a “[...] fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem de outra maneira senão a partir de sua ‘facticidade’” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 7). Podemos nos perguntar diante da citação e da nossa proposição de tomar como referência a carne: em que medida a ontologia da carne permanece fenomenológica? Na perspectiva de Merleau-Ponty, ao se perguntar o que é a carne, qual a essência da carne, o que é o mundo, o que é algo, devem essas indagações serem colocadas na existência, na vida e não serem indagações abstratas, desencarnadas do vivente que as experimenta em si mesmo. Ao se descrever os fenômenos pertencentes à existência, nos colocamos numa atitude de se perguntar pelo que percebo o que é o percebido; a ontologia da vida está no que descrevo sem, no entanto, abarcá-la em um único movimento perceptivo.

É portanto, à experiência que pertence o poder ontológico último, e as essências, as necessidades de essência, a possibilidade interna ou lógica, não obstante a solidez e a incontestabilidade que possuem aos olhos do espírito, apenas têm força e eloquência porque todos os meus pensamentos e os

pensamentos alheios são tomados no tecido de um único Ser (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 146).

Então, antes de se perguntar o que é a carne eu já sou carne no mundo; antes que o filósofo se pergunte o que é a carne, há a experiência carnal de abertura ao mundo e ao mesmo tempo voltar-se para si. “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” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 176).

A pergunta pelo que é a vida não está na busca pela essência, mas a pergunta deve ser repostada na existência, na facticidade. A vida, antes de ser elaboração sobre ela, já estamos vivendo nela, antes de ser essência, ela é existência factual. Existência vivida na minha carne singular que revela pelo meu corpo uma ontologia da carne pelas relações de abertura a diferentes perspectivas.

[...] já que *estamos* na junção da Natureza, do corpo, da alma e da consciência filosófica, já que a vivemos, não se pode conceber um problema cuja solução não esteja esboçada em nós e no espetáculo do mundo, deve haver um meio de compor em nosso pensamento o que vem em bloco em nossa vida (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 196).

Por que a carne está na vida? Ou na perspectiva de Barbaras, por que a carne pertence à vida? Porque o corpo constituído de vida está o tempo todo ligando e se desligando com o mundo em suas relações; se abrindo e se recolhendo. A carne é, pois uma referência importante para se compreender não apenas a vida humana, mas a vida como “folha ontológica” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 335). A ontologia da carne não deve ser pensada apenas como uma passagem da fenomenologia à ontologia, mas ela é referência para compreender a vida. Sobre isso, Barbaras pressupõe que a fenomenologia do corpo próprio, pensada por Merleau-Ponty, abre para um sentido mais fundamental que ultrapassa a própria fenomenologia sem, no entanto, dela afastar-se. Esse sentido fundamental tem uma direção ontológica que está presente no corpo; o corpo próprio da fenomenologia se torna carne própria na ontologia. “Tal é o sentido de ser da carne ôntica, enquanto lugar de uma reversibilidade originária. Esse sentido ôntico desemboca num sentido ontológico” (BARBARAS, 2011, p. 79).

Assim, Barbaras, como Merleau-Ponty, compreende que aquilo que diz respeito ao fenomênico desemboca no ontológico. Parece que a fenomenologia nos incita a pensar que, por causa de nosso pertencimento radical ao ontológico, antes de ser fenomenológico, o

sujeito pode fazê-lo aparecer na sua existência a essência. Apropriando-se de Merleau-Ponty, Barbaras chama “presença em carne” a existência mergulhada pela ontologia da carne e nós denominamos de vida em carne. Barbaras se pergunta se será possível percorrer o caminho contrário e dar conta da possibilidade de voltar da carne ontológica à carne ôntica (BARBARAS, 2011, p. 81): “Portanto, cabe perguntar qual é o sentido de ser original a que corresponde a ‘presença em carne’, qual é a condição ontológica de uma presença *leibhaft*” (BARBARAS, 2011, p. 83).

Compreendemos que essa indagação de Barbaras é importante, pois ao colocarmos a vida como ponto de abertura para compreender a ontologia da carne de Merleau-Ponty, pretendemos que a vida seja tomada como vida em carne, isto é, vida constituída de relação carnal que permite pelas suas relações vitais perceber e conhecer em que consistem as modalidades ônticas, pois o pensar a carne é compreendê-la como relação, isto é, o relacionar-se; e, nesse sentido, não há campo melhor para compreender a relação do que a vida. A vida é marcada fundamentalmente pelas relações carnis. Desse modo, ao nos situar no plano fenomênico com alcance ontológico, respondemos à indagação de Barbaras, pois a vida não apenas é presença ou visível, mas também dimensão própria de uma originariedade ontológica entrelaçada pela carne em suas várias modalidades ônticas. Como afirma o próprio Barbaras:

Assim, na medida que essa determinabilidade originária remete para uma dimensão própria, irreduzível à dos entes aparentes, das presenças, cabe concluir que a doação ou a presença em carne corresponde a uma carne específica, que a modalidade (*em* carne) leva a um ser (*a* carne). No entanto, esse ser não tem mais nada a ver com nossa carne; esse ser é uma carne propriamente ontológica (BARBARAS, 2011, p. 88).

Quando falamos de *relação* falamos de movimento, ou seja, falar da vida é falar de movimento. Se olharmos para o cacto em um ambiente deserto, semiárido, em que recebem pouca água, veremos uma planta que aparentemente parece não ter movimento, mas estoca água e por meio de suas raízes busca sobreviver se adaptando ao solo. Sua atividade vital diminui para poder suportar a escassez de água. O cacto revela o movimento da vida. Mesmo que tenha que reduzir sua atividade vital, está em relação com os elementos químicos da terra, com o subsolo, com a água, o sol, o ambiente e até o ser humano. O cacto não é separado dos vínculos que se estabelecem na vida e aqui está a noção de carne de Merleau-Ponty, que coloca o cacto numa relação carnal de pertencimento com tudo que está a sua volta. Isso confirma a citação acima, pois o cacto em sua modalidade vital remete à compreensão ontológica da carne como abertura para a relação. Seus movimentos não são mecânicos, mas

perceptivos, como descreve Merleau-Ponty em *A Natureza*, quando fala do animal e que podemos utilizar na perspectiva do vegetal também como vivente:

A relação do animal com o meio é uma relação física, no sentido estrito da palavra? A questão é justamente essa. [...] Isso nos leva de volta às mesmas considerações filosóficas. Assim como, há pouco, havia uma relação perceptiva antes da percepção propriamente dita, também aqui há uma relação especular entre os animais: cada um é espelho do outro. **Essa relação perceptiva devolve um valor ontológico à noção de espécie. O que existe não são animais separados mas uma interanimalidade.** A espécie é aquilo que o animal tem que ser, não no sentido de uma potência de ser, mas no sentido de uma inclinação de que compartilham os animais da mesma espécie. A vida não é, segundo Bichat “o conjunto de funções que resistem à morte”, mas é uma potência de inventar o visível (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 307-308 grifo nosso).

Merleau-Ponty critica a tradição que, influenciada pelo cartesianismo, vê a Natureza e a vida presente nela como fenômenos físico-químicos e mecânicos que se repetem continuamente e classificaria de acordo com seus comportamentos realizados o pertencimento a determinada espécie. Porém, “Deve-se criticar a assimilação da noção de vida à noção de busca de uma utilidade, ou de um propósito intencional. A forma do animal não é a manifestação de uma finalidade mas, antes, de um valor existencial de manifestação, de apresentação” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 305).

No sentido da vida como finalidade, há o risco de ser identificada com um mundo percebido sobre um universo já objetivado. No entanto, trata-se, de fato, de mostrar que a questão ontológica não é separável da reflexão sobre a vida; ao contrário, a vida é o que une todas as espécies, pois pela relação perceptiva somos postos em uma “relação especular: cada um é espelho do outro”. Essa relação perceptiva que deve ser devolvida em seu valor ontológico é a carne.

Ainda uma vez: a carne que falamos não é a matéria. Consiste no enovelamento do visível sobre o corpo vidente, do tangível sobre o corpo tangente, atestado sobretudo quando o corpo se vê, se toca vendo e tocando as coisas, de forma que, simultaneamente, *como* tangível, desce entre elas, *como* tangente, domina-as todas, extraindo de si próprio essa relação, e mesmo essa dupla relação, por deiscência ou fissão de sua massa (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 189).

Merleau-Ponty faz uma diferenciação entre elementos instintivos e elementos perceptivos. Os elementos instintivos são uma atividade que se confunde com o uso do organismo. São os comportamentos que o ser vivo possui, como beber água, comer, excretar,

reproduzir. Já os elementos perceptivos são aqueles que se estabelecem em relação com o ambiente em que são afetados e agem pelos seus instintos intencionalmente. Ora, seriam os animais perceptivos? Para Merleau-Ponty, a experiência perceptiva leva o animal a agir instintivamente. Desse modo, os elementos instintivos estão além de uma explicação mecanicista e de adaptação. O que dizemos dos animais vale para os vegetais. Ora, não haveria uma experiência perceptiva com o meio na procura que as raízes do cacto fazem à procura de água? Parece-nos que a vida que pulsa nas diversas espécies é entrelaçada por experiências perceptivas e que tem seu solo na relação ontológica da carne.

Nesses atos instintivos, o animal utiliza capacidades que não são instintivas propriamente falando (percepção, movimento). São atividades orientadas para fins, a que Lorenz deu o nome de “taxias”, como a percepção. [...] O que é taxia é um movimento do corpo, orientado e finalizado; é um comportamento intencional destinado a colocar o animal de modo que o estímulo tenha o máximo de ação variável (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 310-311).

Barbaras também admite que a percepção é “[...] uma doação originária porque ela atinge a coisa ‘em carne e osso’ (*leibhaft*), na sua própria presença e não através de uma representação” (BARBARAS, 2011, p. 150). Em outras palavras, para apreendermos o sentido da vida devemos mergulhar nela através da percepção, já que é através dela que temos a iniciação à coisa e ao seu significado. Em Barbaras, a concepção de doação originária que acontece pela percepção nunca é posse do objeto pela qual a consciência tem acesso apenas por esboços. Assim, como Merleau-Ponty, em Barbaras, a percepção é ato do sujeito vivo, o que é óbvio, porém, perceber é uma doação originária de relação vital com o mundo.

A percepção enraíza-se na vida e deve ser compreendida a partir dela. O fato essencial de que são certos seres vivos que percebem possui uma significação essencial: a percepção é uma dimensão constitutiva da vida. Em outras palavras, perguntar pela significação da percepção equivale a procurar um sentido originário do viver mais profundo do que a diferença, derivada, entre viver no sentido intransitivo de estar vivo (*Leben*) e viver no sentido transitivo de “viver”, ou seja, vivenciar uma experiência (*Erleben*): perceber é vivenciar uma realidade e, portanto, é um modo de viver (BARBARAS, 2011, p. 153).

Essa citação nos remete a Aristóteles em que o sujeito da percepção é o próprio ser vivo definido pelo movimento. Com Aristóteles, o movimento é precisamente a passagem do ser em potência para o ser em ato, sendo que o movimento não pressupõe o não ser como nada, mas sim o não ser como potência, que é uma forma de ser e que pode vir a tornar-se. O

movimento torna-se uma das afecções da alma, pois fornece movimento aos seres vivos. Assim, o movimento da forma de um contrário a outro, da forma para a matéria, da potência tornada ato. Para Aristóteles, o objeto da percepção sensível será um em potência e outro em atividade, isto é, dentro do seu esquema: potência e ato. Isto porque nas atividades sensoriais os objetos perceptíveis estão em potência e não em ato, porque o sensível já em ato quando em contato com a sensação se assimila apenas à forma, pois, para Aristóteles, o perceber consiste em entrar em atividade (*energein*), isto é, à medida que o objeto se torna perceptível entra em movimento para o sujeito.

[...] (pois, dizemos ouvir e ver tanto daquele que em potência ouve e vê – ainda que esteja dormindo – como aquele que ouve e vê já em atividade); também se poderia dizer de dois modos a percepção: como em potência e como em atividade. E de maneira similar o objeto da percepção sensível também será um em potência e outro em atividade. Esclareçamos primeiro que, de fato, “ser afetado”, “mover-se” e “passar à atividade” são a mesma coisa: é que até o movimento é um certo tipo de atividade, embora incompleta, como dissemos noutra ocasião. Ora, tudo é afetado e movido por um agente que está em atividade. Por isso, o que é afetado, é-o, de certa maneira, pelo seu semelhante, e de outra maneira pelo seu dissemelhante (ARISTÓTELES, 2010, p. 76).

É claro que a capacidade de perceber, então, não existe em atividade, mas só em potência, e por isso não percebe a si mesma; assim como o inflamável não queima por si mesmo sem aquilo que o faz inflamar (do contrário queimaria a si próprio, e não careceria de que o fogo existisse em atualidade) (ARISTÓTELES, 2010, p. 79).

Merleau-Ponty se apropria dessa perspectiva de Aristóteles, pois compreende o corpo como lugar onde se entrelaçam os movimentos de percepção e onde se forma um sistema de comunicação com o mundo; afeta-se e se é afetado. Nessa perspectiva, o corpo se torna um sistema de potências perceptivas, isto é, o corpo participa do movimento transformando a realidade fenomênica em fato assumido no próprio corpo. A reversibilidade é, em Merleau-Ponty, um movimento perpétuo e nunca realizável feito pelo vivente, pois sendo um movimento do sensível não estabelece nem uma mistura ou coexistência, mas está sempre em relação.

Disso se compreende que a percepção não é pura contemplação, mas sim uma relação ativa; ela é tanto ação quanto conhecimento. É o próprio movimento vivo que garante que ele não seja acidental ou mecânico. Nas mãos que se tocam, não há acidente ou um processo mecânico, há envolvimento de ambas que se tocam mutuamente. Assim, posso ver a água do mar em toda sua extensão até onde a vista alcançar, mas este visível à nossa volta repousa em si mesmo. Porém, se me aproximo da água do mar e a toco sinto sua liquidez, temperatura e

movimento, sinto suas propriedades que no visível mantinha-se distante e no ato de tocar está próximo do corpo, me invade. “Por meio desse cruzamento reiterado de quem toca e do tangível, seus próprios movimentos se incorporam ao universo que interrogam, são reportados ao mesmo mapa que ele; os dois sistemas se aplicam um sobre o outro como as duas metades de uma laranja” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 174).

Assim, pensar o sujeito da percepção é compreender a percepção e o movimento como duas faces constituintes do ser vivo. Seria essa compreensão comum a Merleau-Ponty e a Barbaras no tocante ao problema da relação entre percepção e movimento que caracterizam o ser vivo? Barbaras, ao analisar o problema da relação da percepção e movimento, vê uma correlação tão estreita que poderíamos dizer que o movimento já é uma percepção, assim como não há percepção fora do movimento e, desta correlação, estaria enraizada uma dimensão mais originária do viver: o desejo. Barbaras não situa o ser vivo apenas pela necessidade de satisfação das suas carências vitais que exprimiria uma falta definida e restauraria uma completude vital, para ele o desejo é ausência. O objeto do desejo se manifesta, então, sob a forma de uma ausência, porém, nada lhe falta e nada pode preenchê-lo totalmente porque esta ausência tem caráter ontológico vital em Barbaras.

Essa análise equivale a reconhecer que a vida é caracterizada pelo desejo. [...] O desejo é maneira específica pela qual o ser vivo se relaciona originariamente com uma exterioridade, é a forma primitiva e fundadora da intencionalidade. É enquanto desejo que a vida é capaz de dar origem a uma relação com objetos e, portanto, é como desejo que a percepção enraíza-se originariamente no ser vivo (BARBARAS, 2011, p. 158).

O desejo está intimamente relacionado à ausência e é, nesse sentido, de que Barbaras compreende a percepção como escopo que caracteriza a vida como desejo, isto é, não se trata de constatar que o ser vivo *tem* desejos mas de que o desejo é o próprio modo de *existir* do ser vivo. “O desejo é a maneira mais específica pela qual o ser vivo se relaciona originariamente com uma exterioridade, é a forma primitiva e fundadora da intencionalidade. É enquanto desejo que a vida é capaz de dar origem a uma relação com objetos” (BARBARAS, 2011, p. 158). Para Barbaras, a vida não pode ser apreendida através de uma variação do mundo físico, nem como um princípio de consciência, é porque há uma operação que deve ser efetuada em prol de sua apreensão naquilo que ela tem de mais específico. Se nos aproximamos da vida em sua especificidade como desejo, temos a oportunidade de compreender a percepção e o movimento.

O desejo é, inclusive, chamado por Barbaras de “carência ontológica”, pois é a dimensão originária que está na raiz da relação entre percepção e movimento: “É o dinamismo originário do desejo – movimento não espacial da aspiração ou da tensão – que dá conta da articulação entre percepção e movimento (BARBARAS, 2011, p. 160). Nesse sentido, há uma relação essencial entre o movimento e a percepção, pois se é verdade que a vida possui uma dimensão ontológica irreduzível, é verdade, também, que tal relação é de ordem da totalidade viva. Desejar não é diferente de se dirigir ao objeto: o objeto se dá no próprio desejo enquanto movimento que toma posse do objeto. Mas o objeto do desejo não se dá inteiramente, ele permanece ausente. Por isso, haver uma “carência ontológica” na perspectiva de Barbaras posto que há um dinamismo do desejo: aí mesmo onde ele se satisfaz, ele se aviva. Esse movimento de reenvio existente no perfil do objeto percebido é, ao mesmo tempo, presença e ausência, o movimento do desejo deve ser interpretado como apreensão de algo que não se dá inteiramente.

No entanto, também é possível chamar a atenção sobre o fato de que o ser vivo é caracterizado por uma carência ontológica que não é apenas uma carência provisória de uma parte dele mesmo. [...] Isso significa que a realização do ser vivo individual seria a sua desapareção na totalidade do Ser. Assim, o ser vivo é caracterizado por uma dimensão de separação, de finitude, dado que a sua essência ou a sua perfeição reside fora dele mesmo, na totalidade do Ser (BARBARAS, 2011, p. 157-158).

No entanto, em Merleau-Ponty, o desejo é dimensão do sujeito da percepção que vive e que se põe em relação ontológica com outras dimensões da vida. O desejo emerge das relações vitais do corpo que percebe e movimenta-se no sensível. Merleau-Ponty compreende o movimento enquanto desejo ligado ao esquema corporal. No curso sobre *A Natureza*, Merleau-Ponty coloca o desejo como estrutura do corpo e não como origem, como pensa Barbaras.

Quer dizer que o corpo como poder de *Einführung* já é desejo, libido, projeção – introjeção, identificação – a estrutura estesiológica do corpo humano é, portanto, uma estrutura libidinal, a percepção um modo de desejo, uma relação de ser e não de conhecimento (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 340).

Desse modo, o desejo é descrito como estrutura estesiológica do corpo que se coloca em relação de empatia antes que conhecimento. O desejo nos coloca numa atitude relacional com o mundo e outros corpos. Por isso, Merleau-Ponty cita o *Einführung* que aparece nesse contexto como a possibilidade de ligação das coisas e dos outros ao meu corpo. Dessa forma,

o desejo é uma categoria ontológica que nos permite compreender a relação de *Ineinander*: “O meu esquema corporal projeta-se nos outros e os introjeta, tem relações de ser com eles, procura a identificação, apresenta-se como indiviso com eles, deseja-os” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 361). Isso significa que há uma conexão vivente fundamental que nos indica que o corpo é do mesmo estofa que os outros corpos e o mundo; e, sendo da mesma textura, se justifica a afirmação de Merleau-Ponty em compreender o desejo e seus desdobramentos como estrutura estesiológica, pois antes mesmo de distinguir um sujeito que conhece e um objeto que é conhecido, há um tipo de relação possível graças ao corpo, uma relação de ser – isto é, ontológica.

Carne maciça da estesiologia, carne utilizada da co-percepção, isto é, da identificação entre os esquemas corporais. O meu esquema corporal projeta-se nos outros e os introjeta, tem relações de ser com eles, procura a identificação, apresenta-se indiviso com eles, deseja-os. O desejo considerado ponto de vista transcendental = estrutura comum do meu mundo como carnal e do mundo de outrem (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 361)

A carne da estesiologia está na origem da relação que se estabelece pelo esquema corporal. Na carne e não no desejo, como em Barbaras, está a origem da percepção sendo sutil a sua presença. Nessa compreensão de Merleau-Ponty, a percepção envolve o sensorio motor não como partes integrantes, mas como uma estrutura comum. Não é o desejo que impulsiona a percepção e o movimento, como em Barbaras, porém, a percepção enquanto uma relação ontológica da carne que se materializa pelo desejo nascido e provocado pelo esquema corporal desencadeia um movimento de vinculação aos outros e ao mundo, do qual não se pode fugir.

A percepção, muito mais que ocasião ou mesmo meio que o corpo possui, está imerso no visível do mundo à medida que também é sensível. Nesse sentido, ao vislumbrar a percepção a partir de uma relação de desejo, aparece a possibilidade de ligação das coisas e dos outros ao meu corpo. Sendo o outro um sujeito desejante como eu posso ser levado a compreender o ser humano, que se caracterizaria pela inquietude, insatisfação, falta, lacuna e pôr na dimensão do desejo uma possível explicação ontológica de que o desejo daria origem ao movimento da relação ao entrar em relação com o exterior e os outros seres vivos. No entanto, Merleau-Ponty esclarece que abertura ao sentir comum – “estrutura comum do meu mundo como carnal e do mundo de outrem” – encontra na *Einfühlung* uma das experiências usadas para elucidar a atividade do corpo estesiológico, *Einfühlung* que já é desejo, assim como a percepção é um modo de desejo.

E tudo isso se acontece na vida que é envolvida por uma estrutura ontológica, que Merleau-Ponty chamou de carne. Desse modo, todas as relações vitais expressas pelo corpo sensível ou corpo estesiológico leva as marcas da carnalidade.

Tal como no caso da estesiologia, isso emerge da vida sem corte absoluto: assim como a estesiologia emerge da relação com um *Umwelt*, o desejo humano emerge do desejo animal. Já no animal, cerimônia do amor, o desejo não é função maquinal mas abertura para um *Umwelt* de congêneres (eventualmente fixação em outros, comunicação. [...]) Do mesmo modo, a comunicação humana é tão natural quanto o funcionamento dos sentidos humanos [...] (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 361).

Essa citação nos leva a pensar na abertura que estabelecemos com o mundo. Ele se comunica conosco e nós nos comunicamos com ele; há uma troca e até mesmo promiscuidade. Sobre isso, vale fazer um paralelo com Barbaras e Merleau-Ponty, pois enquanto o primeiro propõe uma fenomenologia da vida o segundo propõe uma ontologia da vida, esta é nossa tese. Barbaras parte de uma indagação: “[...] como a vida, que é vida e não conhecimento, pode ser o fundamento verdadeiro e, por assim dizer, a contextura ontológica do conhecimento?” (BARBARAS, 2011, p. 164). Sua resposta a essa indagação advém de um poema de Rilke, citado por Barbaras em sua obra *Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*, em que ele diz: “Com todos os olhos a Criatura vê o Aberto” (BARBARAS, 2011, p. 166). Em sua exposição do que seria o Aberto, Barbaras afirma que esse Aberto não é um recipiente, mas o modo de pertencimento daquele que existe e se põe numa atitude de relação seja percebedor ou o percebido. O Aberto não é tomada de consciência, mas pertence-se ao fluxo do movimento do Aberto. O Aberto é, pois, para Barbaras a unidade originária que compreende o viver; esse Aberto é o desejo que possui caráter ontológico.

O desejo é a única resposta possível. Com efeito, como caracterizar o viver de tal modo que ele se relaciona com algo que se dá como a sua própria falta, que se ausenta do mundo que o manifesta e só pode existir sob forma dessa ausência, senão como desejo. [...] O Aberto é o Desejado, isto é, aquilo de onde a vida já voltou desde sempre e que ela conserva como aquilo que seria a condição da sua própria realização [...] (BARBARAS, 2011, p. 174).

Diferentemente de Barbaras, Merleau-Ponty não considera o desejo como abertura ontológica, mas a carne é a abertura ontológica que entrelaça a vida em todas as suas relações. Como corpo vivo, habitamos no interior do sensível e, portanto, nos encontramos engajados

na própria relação dimensional com a carne do mundo e a nossa. Na ontologia da carne de Merleau-Ponty, as dimensionalidades do ser vivo não se tornam uma causação de gênese que explicam o ser vivo. O problema da gênese se coloca na compreensão daquilo que está na origem do ser vivo, não a partir das categorias constitutivas do organismo – como o desejo –, mas em direção a uma identidade carnal originária cujos horizontes conduz em sua abertura ao ser. Com efeito, a vida está impregnada pela carne.

[...] a vida possui fragilidade e obstinação ao mesmo tempo: ela será, se nada se lhe opuser. **Não núcleo duro do ser mas brandura da carne. Dissociar a nossa ideia do Ser daquela de coisa: a vida não é uma coisa separável**, mas investimento, ponto singular, vazio no Ser, relevo ontológico, invariante, transversal e não causalidade longitudinal encaixando-se na outra, aquilo que os microfenômenos balizam, não compõem, possibilidade de variação limitada em torno da qual eles estão agrupados, conjunto improvável e não simples caso particular do provável (de possíveis), nem de princípio positivo de uma outra realidade, mas estabelecimento de um nível em torno do qual se repartem os afastamentos, ser de cobertura, ser estatístico contra o aleatório, ultrapassagem por invasão, ambiguidade das partes e do todo, [...], **portanto, ser por ligamento** [...] (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 381 grifo nosso).

Desse modo, a vida toda é marcadamente carnal e essa certeza revela nosso entrelaçamento com o mundo e este conosco, pois a brandura da carne se espalha em todas as direções vitais. Como consequência desse encaminhamento, Merleau-Ponty se afasta das categorias ontológicas clássicas que separaram a *physis*, Natureza, *logos* e põe o emergir dessas categorias no corpo vivo. Como discutido no terceiro capítulo, essas categorias não estão fora do sensível, mas nascem dele. É na relação com o meio – não apenas passivo, mas também ativo – que ocorre uma reversibilidade da carne sobre a vida, pois todos interagem numa troca mútua. Nesse sentido, se compreende ainda falar do corpo como sensível exemplar, pois é nele e por ele que se compreende o entrelaçamento, o *quiasma*. Essa camada sensível une toda a vida na carne do mundo sendo uma espécie de hiperdialética que nos instala no ser percebido e no ser das coisas sem, no entanto, haver fusão já que a carne é relação, abertura.

A vida animal remete para a nossa vida sensível e para a nossa vida carnal. Isso não é a postura idealista, pois a nossa vida carnal, sensível, não é o nosso presente humano ou espírito intemporal. Na ordem do *Einfühlung*, do “vertical” em que nossa corporeidade nos é dada, há precisamente uma abertura para um visível cujo ser não se define pela participação num *Esse* ativo. Portanto, não se devem reduzir todas as coisas e a vida a um objeto (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 430).

Merleau-Ponty, ao tomar a “vida animal” como a que nos remete para nossa vida sensível e, conseqüentemente, para o originário, para a nossa vida carnal, quer nos fazer compreender que a forma como foi pensada a vida colocou uma distinção entre humano e animal e isso levou a uma distinção ontológica como se houvesse dois seres no ser humano e como se este não tivesse com os animais nada em comum. Essa fratura ontológica que dividiu o humano em consciência e mundo e reduziu o real em sujeito-objeto criou o que Merleau-Ponty denomina de “pensamento de sobrevoos”, pois procura controlar e dominar a si mesmo e a realidade exterior. Essa dicotomia inaugurada pela metafísica idealista de Descartes cria o espaço no qual é possível definir e determinar o ato de conhecimento e o conteúdo desse ato. Essa cisão leva ao abandono de compreensão da vida humana na “ordem do *Einfühlung*” para a noção de humanismo. Essa visão metafísica sobrevoa a vida humana e tudo que está em relação com ela passa a ser visto como objeto sendo reduzido a realidades cada vez menos reais, se tornado sombras da verdadeira realidade.

Merleau-Ponty se distancia da metafísica tradicional, pois, segundo ele, foi “reduzida pelo kantismo ao sistema de princípios empregados pela razão na constituição da ciência ou do universo moral” (MERLEAU-PONTY, 1989, p.127). Merleau-Ponty analisa que a ciência inventou os métodos de provas e de conhecimento e que, devido a essa invenção, criou-se a dificuldade de compreender o homem e o mundo, pois houve uma transformação da realidade do mundo e do homem em uma idealidade. Esse modelo de metafísica estruturado sobre o racionalismo dogmático e não humano, que crê poder engendrar e apreender o todo da realidade pelo jogo de uma necessidade rigorosa cujo escopo consiste em constituir um sistema de princípios pré-estabelecidos. Na raiz dos projetos metafísicos com tais matizes, encontra-se a dificuldade de lidar e suportar a instabilidade da existência fenomenal, a finitude, isto é, a vida em seu caráter temporal. Para Merleau-Ponty, a metafísica deve considerar o homem e sua vida não apenas como consciência, como fez a metafísica moderna, mas compreendendo a partir de si mesmo em um movimento reversível de sair de si e voltar para si, pois o problema do homem não se situa em sua consciência, mas em sua relação transcendente de abertura, de dirigir-se à.

Quando escreve: *Estudo-me mais do que os outros temas. É minha metafísica, é minha física*, é preciso tomar essas palavras ao pé da letra. As explicações do homem que nos podem ser dadas por uma metafísica ou uma física, ele as recusa de antemão, porque é ainda o homem que “prova” as filosofias e as ciências, e porque antes elas se explicam por ele do que ele por elas. Se, por exemplo, quiséssemos isolar o espírito e o corpo relacionando-os a princípios diferentes, faríamos desaparecer o que tem de ser compreendido: “o monstro”, o “milagre”, o homem. Em toda a

consciência, é impossível, pois, querer resolver o problema do homem; trata-se apenas de descrever o homem como problema (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 225).

A metafísica a que Merleau-Ponty se propõe é aquela que se instala na abertura inicial do mundo e não fica no discurso reflexionante que procura transformar o real em um correlativo de pensamento, sem admitir que antes da conversão reflexionante há a existência bruta e prévia de se estar no mundo. Nesse sentido, a carne, sendo relação, está intrínseca na vida, pois vai do imanente ao transcendente, sai de si e vai para o outro e vice versa, se põe em relação em um movimento hiperdialético que não pode ser sintetizado em uma substância.

Enquanto a metafísica tradicional considera que o mundo é o que penso dele e não o que vivo, Merleau-Ponty insiste numa reversibilidade, numa relação recíproca entre o nós e o mundo. O mundo, segundo Merleau-Ponty, não é um conceito metafísico, mas um mundo visível da experiência perceptiva, obscuro que se abre à visão tanto do homem natural quanto do filósofo desde o instante que abre os olhos e é logo remetido para uma camada silenciosa irrefletida. É nesse sentido que propõe como legítima a operação que tem no mundo vivido a pergunta pelo que *é*. Pois a relação entre mundo e ciência está no reconhecimento do princípio que os entrelaça. É preciso repensar a ciência objetivista: seja a física, a psicologia, a antropologia ou a linguística, que colocam o ser como ser-objeto dissimulando o mundo, visto como realidade de representação, ou o corpo, como objeto, ou como enunciados de uma ciência. Por isso, afirma Merleau-Ponty que a metafísica não cessa de levar uma vida clandestina na poesia, na literatura e, inclusive, nas ciências como a linguística, a sociologia e a historiografia.

Ela (metafísica) reaparece nas próprias ciências, não para limitar-lhes o campo ou opor-lhes barreiras, mas como inventário deliberado de tipo de ser ignorado pelo cientificismo e que as ciências pouco a pouco aprenderam a reconhecer. Nós nos propomos a circunscrever melhor essa **metafísica em ato** e, inicialmente, a fazê-la aparecer no horizonte das ciências do homem (MERLEAU-PONTY, 1989, p. 127, grifo nosso).

Por esta citação, retirada de *O metafísico no homem*, Merleau-Ponty aponta o seu projeto em demonstrar a metafísica que aparece nas ciências do homem como metafísica em ato. A metafísica em ato pressupõe um sujeito que se reconhece metafísico na medida em que nos faz redescobrir que todo conhecimento do homem não é contemplação pura sintetizados em signos que formam conceitos, mas é a atitude natural do homem em sua experiência perceptiva. A metafísica em ato pertence à própria natureza do ser humano à medida que

expressa o modo mais próprio e autêntico de ser é *ex-sistir*, isto é, a dimensão metafísica é um dado do seu ser e compõe sua natureza, visto que ele não está aí apenas enquanto pura *sistência*, mas pode sair e voltar a si enquanto *ex-sistência*. Enquanto ser no mundo, ele efetiva-se no tempo (finitude) e no espaço (corpo). Para Merleau-Ponty, antes de elaborações surgidas de um julgamento rigoroso com provas científicas, há a aderência de nossa condição existencial de estar situado no mundo e estar em relação com ele, pois aquele que pergunta é ele próprio posto em questão.

Afirma Merleau-Ponty:

É diante de nós, na coisa onde somos colocados por nossa percepção, no diálogo em que somos lançados por nós em sua totalidade, que se encontra o germe da universalidade ou a “luz natural”, sem as quais não haveria conhecimento. Há metafísica a partir do momento em que, cessando de viver na evidência do objeto – seja o sensorial ou o objeto da ciência – apercebemos indissolivelmente a subjetividade radical de toda nossa experiência e seu valor de verdade. Nossa experiência é nossa. Isto significa que ela não é medida de todo ser em si imaginável, mas que, entretanto, é coexistência a todo ser de que possamos ter noção (MERLEAU-PONTY, 1989, p. 135).

Para Merleau-Ponty, o perceber-se do traço antropológico-metafísico jamais levará ao esgotamento de todas as possibilidades de ser do ser. Contudo, se algo caracteriza o ser humano, é justamente a ânsia insaciável de querer compreender o real, de querer nomear aquilo que deseja, de pretender palavrear aquilo que procura, enfim, de explicitar o sentido – em todos os tempos e lugares – e que não pode ser circunscrito num sistema conceitual abstrato, absoluto e fechado. Assim, Merleau-Ponty aponta que o originário de onde emerge a reflexão dá-se no próprio movimento da reflexão. E, este elemento originário que faz chacoalhar a reflexão filosófica tem como nascedouro a experiência perceptiva que não tem tese ou qualquer enunciado.

Assim compreendida, a metafísica é o contrário do sistema. Se este for o arranjo de conceitos que torna todos os aspectos da experiência imediatamente compatíveis e co-possíveis, suprime a consciência metafísica e, além disso, a moralidade. Se por exemplo, quer-se fundar o fato da racionalidade ou da comunicação sobre um absoluto do valor ou do pensamento, de duas uma: ou esse absoluto não abole qualquer dificuldade e, no final das contas, a racionalidade e comunicação permanecem fundadas sobre si mesmas, ou, então, o absoluto desce nelas, por assim dizer, mas, neste caso, derruba todos os meios humanos de verificação e justificação (MERLEAU-PONTY, 1989, p. 137).

Desse modo, Merleau-Ponty enfatiza que a metafísica não é algo deslocado do mundo vivido daquele que percebe. A metafísica tradicional procura pela essência pura e esse tipo de metafísica é de uma saída radical do mundo, de um voo de águia que não olha por dentro do mundo sem se atolar nele, sem se envolver nele. Assim, buscar a essência pura das coisas é fazer um percurso de pensamento sem o apoio de nenhum solo. É próprio da filosofia buscar a essência das coisas, mas se buscar a essência das coisas desprovido de um solo ou apoio do mundo na condição de se estar no mundo pode-se acabar fazendo uma filosofia marcada por uma distância radical com o mundo que é berço natal de onde brotam as interrogações; o resultado desse tipo de filosofia é a separação radical do sujeito-objeto. Merleau-Ponty insiste na experiência perceptiva como experiência originária da presença e da latência do ser no mundo, que permite de forma originária interrogar sobre o Ser, o tempo, a vida, a ciência e a própria filosofia, pois tudo deriva dessa situação primeira de estar aderido ao mundo. A vida é, pois, essa abertura sem fim do imanente ao transcendente em uma reversibilidade carnal entre mim e o mundo.

Há um fenômeno de verdade, é preciso dar conta desse fenômeno [...]. A veracidade é coesão entre mim e o meu corpo, o mundo em que vivo, a experiência que não posso rejeitar para fora de mim. [...] Descartes pode então distinguir entre o possível e o atual, o mundo especulativo e o mundo existente. O mundo existente será o que sinto em coesão comigo, o meu corpo solidário a mim, que só posso compreender pelo uso da vida e não do entendimento (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 208).

A metafísica em ato propõe o regresso à experiência perceptiva, ao lugar onde começa a filosofia, pois é lá onde o obscuro provoca o filósofo a empreender o exercício de investigação em busca da verdade. Verdade que se revela na relação entre os movimentos de meu corpo e as coisas. É no entrosamento do meu corpo com o mundo visível, o campo onde se localizam os meus poderes perceptivos da metafísica em ato. Desse modo, o mundo bruto e selvagem, abandonado e discriminado pela metafísica tradicional, é o nascedouro da Filosofia, pois sendo o mundo não somente um conceito de pensamento ou um pensamento geral ou absoluto que finja explicar o que sou ou o que são os outros, pois “O ‘que eu sou’ é enunciado antes de ‘o que é que eu sou’” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 207).

A metafísica não é uma construção de conceitos por cujo intermédio tentaríamos tornar nossos paradoxos menos sensíveis – é a experiência que temos deles em todas as situações da história pessoal e coletiva, e das ações que ao assumi-los, os transformaram em razão. É uma interrogação que não comporta respostas que a anulem, mas somente ações resolutas que a

transladam para mais longe. Não é um conhecimento que viria a terminar o edifício dos conhecimentos: é o saber lucido daquilo que ameaça e a consciência aguda de seu preço. A contingência de tudo que existe e de tudo que vale não é uma pequena verdade que seria preciso alojar mais ou menos em alguma dobra do sistema – é a condição de uma visão metafísica do mundo (MERLEAU-PONTY, 1989, p. 138).

Merleau-Ponty, no início desta citação, afirma que “a metafísica não é uma construção de conceitos por cujo intermédio tentaríamos tornar nossos paradoxos menos sensíveis”. Ora, como compreender a metafísica sem a elaboração de sistemas conceituais? Trazemos para este debate uma citação de Gadamer: “Será que a linguagem e o pensamento da filosofia estão de tal modo constituídos que podem lançar mão e desfazer-se dos conceitos da filosofia, extraídos prontos de uma caixa de ferramentas e, assim, forjar o conhecimento e rejeitar aquilo que não serve aos seus objetivos?” (GADAMER, 2004, p. 97). Ora, foi nas reflexões sobre a linguagem que Merleau-Ponty encontrou e elaborou argumentos para sustentar o que ele chamou de metafísica em ato. Segundo Merleau-Ponty, a linguagem, não pode ser concebida nem construída segundo a lógica do procedimento científico-positivista, que propôs tratá-la como uma coisa e descobrir as leis cujo entrelaçamento pode explicar os fatos da língua. Nem que a língua seja uma abstração e os sujeitos falantes a única realidade. Para Merleau-Ponty, há uma opacidade da linguagem: ela não cessa em parte alguma para dar lugar ao sentido puro, nunca é limitada senão pela própria linguagem, e o sentido só aparece nela engastado nos signos. Afirma Merleau-Ponty:

Muito mais do que um meio, a linguagem é algo como um ser, e por isso que consegue tão bem tornar alguém presente para nós: a palavra de um amigo no telefone nos dá ele próprio, como se estivesse inteiro nessa maneira de interpelar e de despedir-se, de começar e terminar as frases, de caminhar pelas coisas não ditas. O sentido é o movimento total da palavra, e é por isso que nosso pensamento demora-se na linguagem. Por isso também a transpõe como o gesto ultrapassa os seus pontos de passagem. No próprio momento em que a linguagem enche nossa mente até as bordas, sem deixar o menor espaço para um pensamento que não esteja preso em sua vibração, e exatamente na medida em que nos abandonamos a ela, a linguagem vai além dos "signos" rumo ao sentido deles. E nada mais nos separa desse sentido: a linguagem não *pressupõe* a sua tabela de correspondência, ela mesma desvela seus segredos, ensina-os a toda criança que vem ao mundo, é inteiramente mostração (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 43).

Em *A Prosa do Mundo*, Merleau-Ponty procura mostrar como a linguagem jamais é simples vestimenta de um pensamento que se conhece a si mesmo com toda a clareza. Merleau-Ponty afirma que a linguagem encontra na expressão todas as nossas experiências

traduzidas em um sistema de correspondências que no signo ganham significação, porém, nenhum pensamento permanece nas palavras, nenhuma palavra no puro pensamento. Afirma Merleau-Ponty: “Expressar não é então nada mais do que substituir uma percepção ou uma ideia por um sinal convencional que a anuncia, evoca ou abrevia” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 29).

Merleau-Ponty aponta que o caminho tomado pelos comentadores da metafísica está na linguagem filosófica por eles assumida. Segundo Merleau-Ponty, a linguagem filosófica elaborada ao invés de partir do “ponto zero do Ser”, de onde emerge a verdadeira interrogação filosófica, se tornou um anteparo entre nós e as coisas e, desse modo, uma potência de erro porque nos desligou vitalmente da origem. Com isso, a linguagem filosófica se tornou uma metáfora em que conta não mais o sentido manifesto, mas seu parentesco que implica numa mudança e reviravolta no originário.

Que a linguagem tenha uma significação metafísica, isto é, que ateste outras relações e outras propriedades além das que pertencem, segundo opinião comum, à multiplicidade das coisas da natureza encadeadas por uma causalidade, é algo de que experiência da linguagem nos convence suficientemente, uma vez que ela caracteriza como sistema e ordem compreensível essa mesma fala que, vista de fora, é um concurso de acontecimentos fortuitos (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 79).

Em oposição a essa linguagem filosófica, que elaborou conceitos para tratar sobre o ser, Merleau-Ponty fala de uma espécie de linguagem filosófica operante, isto é, uma linguagem filosófica no estado nascente. Merleau-Ponty se propõe a pensar o sentido originário da linguagem enquanto ato de um corpo que fala, situado dinamicamente nas paisagens do mundo perceptivo. É nesse sentido que se sustenta sua metafísica em ato, pois é a efetivação do nosso modo metafísico de ser que implica a elaboração de uma linguagem metafísica que anseia pela explicitação mais apropriada (do sentido) do ser, pois como afirma Merleau-Ponty:

Parece-nos sempre que os processos de experiência codificados em nossa língua seguem as articulações mesmas do ser, porque é através dela que aprendemos a vê-lo, e assim, querendo pensar a linguagem, isto é, reduzi-la a condição de uma coisa diante do pensamento, corremos o risco de tomar por uma intuição do ser da linguagem os processos pelos quais nossa linguagem procura determinar o ser (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 61).

Nesse caso, nós não precisamos de um discurso que forneceria ao sujeito que percebe um quadro conceitual que lhe permitiria perceber precisamente algo, pois a linguagem nunca esgota o movimento daquilo que nós percebemos como coisas percebidas. Para Merleau-Ponty, a filosofia é

ela mesma linguagem, ela é perpetuamente renovada pela adesão silenciosa que temos com o mundo por meio daquilo que ele chama de fé perceptiva. A experiência perceptiva, que nos leva a uma crença não justificada, é uma verdade do mundo sensível em sua forma bruta ou selvagem. O erro das filosofias semânticas é o de engessar a linguagem como se ela só falasse de si: ao contrário, a linguagem vive do silêncio do mundo percebido que nunca se aparta de nós, como afirma Merleau-Ponty, em *Le visible et l'invisible*.

A linguagem é uma vida, a nossa e a delas. Não que a linguagem dela se apodere e a guarde como reserva: que teria ela a dizer se apenas houvesse coisas ditas? Erram as filosofias semânticas ao fecharem a linguagem como se ela não soubesse mais do que de si: ela vive apenas do silêncio; tudo que lançamos aos outros germinou neste grande país mudo que não nos abandona (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 165).

Desse modo, a metafísica em ato, proposta por Merleau-Ponty, encontra a verdade e o valor no contato com o mundo, diante dos outros e nas situações de conhecimento e ação dados sem encontrar aí uma evidência que se coloque na linguagem como absoluta. O conhecimento científico e o saber filosófico não são rivais, pois ambos se recolocam na dimensão do desvelamento do ser. Desse modo, surge o verdadeiro filósofo porque ele reconhece a fé perceptiva e sua adesão silenciosa ao mundo e a partir dessa adesão se pergunta pelo que *é*.

“Que sei eu?” não é apenas “O que é saber?”, nem apenas “quem sou?”, mas finalmente “O que há?” e ainda “O que é o há?” – e essas perguntas não pedem a exibição de alguma coisa dita que lhes poria fim, mas o desvendamento de um Ser que não é posto, porque não carece sê-lo, porque está silenciosamente atrás de todas as nossas afirmações, negações e até mesmo atrás de todas as questões formuladas, não que se trate de aprisioná-lo na nossa falação, mas porque a filosofia é a reconversão do silêncio e da palavra um no outro: “É a experiência [...] ainda muda que cabe trazer à expressão pura de seu próprio sentido” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 169).

A verdadeira filosofia nasce do descontentamento, do questionar, de colocar em suspenso as certezas já estabelecidas, porém para chegar a este estágio da interrogação de se perguntar pelo que *é*, é importante compreender que eu já estou situado nesse o que *é*, pois antes de se perguntar pelo ser eu já sou porque estou entranhado no ser. E, nisso consiste a metafísica em ato. Para Merleau-Ponty, a filosofia é responsável pela atividade de perguntar no sentido mais radical; isso não quer dizer que a ciência ou a metafísica tradicional não se pergunte, mas elas adotam uma série de pressupostos, de conceitos, de ideias que se tornam

razões aceitáveis sem assumir uma postura mais radical de se perguntar pelo que *é*. Merleau-Ponty propõe que antes de pensar as razões que se tornaram crenças aceitáveis é preciso pensar que *há* um mundo e que mantenho com ele uma relação carnal. Essa relação se dá pela experiência perceptiva, por ser a experiência originária de perceber o mundo a partir da nossa condição: de já estar situado no mundo como vivente antes de se fazer qualquer pergunta.

Assim, a vida é o lugar onde se deve perguntar pelo que *é*, pois ela não pode ser pensada sem uma carne, uma vez que ela se espraia por todas as dimensões do vivente. De modo que a percepção, o movimento, a linguagem, a ideia compreendida pela noção de essência em Merleau-Ponty como a pergunta pelo que *é* não pode ser deslocada da existência, da vida. Nesse sentido, a vida é revestida pela carne que estabelece conexões de abertura. Uma ontologia da vida, como propomos nesta tese, é colocada como fundamento para pensar ontologicamente nossas relações vitais, pois há uma lógica da carne na vida como se Merleau-Ponty dela se utilizasse para que fizéssemos o movimento de buscar na existência a essência, do imanente ao transcendente numa dialética sem síntese.

4. 2 Finitude para Merleau-Ponty

Ao tratar da vida, logo somos remetidos ao seu contrário que é a morte. Nesse tópico, procuraremos compreender a relação do corpo e sua finitude para o filosofar em Merleau-Ponty. Trata-se de refletir sobre a morte como uma dimensão da finitude constitutiva do corpo próprio da qual não se pode negar ou esquivar, mas como presente ao corpo em sua finitude. Desse modo, Merleau-Ponty não trata da morte em sua filosofia, mas da finitude. Há uma correlação entre a filosofia de Heidegger e de Merleau-Ponty na discussão sobre a finitude, o que não causa nenhum espanto, pois para os leitores destes filósofos é perceptível a influência do pensamento heideggeriano em algumas concepções da filosofia de Merleau-Ponty, seja como aproximação ou distanciamento.

Em Heidegger, a reflexão sobre a morte serve como fundamento para uma existência autêntica, pois, preocupado com a questão do sentido do ser, realiza uma análise existencial do homem, o único ente no qual o ser se desvela. É nesse sentido que ele se propõe pensar a problemática do humano e, conseqüentemente, suas relações com o mundo, com os outros e com a própria finitude. Nesse contexto, a questão da morte se torna um ponto central do pensamento de Heidegger, entretanto, ela ocupa um lugar extremamente importante em suas reflexões sobre o *Dasein*, visto que esse filósofo fundamenta a existência humana na própria finitude e temporalidade.

Segundo Heidegger, somente o homem tem consciência imediata e indubitável sobre si mesmo: “A existência somente se pode dizer da essência do homem, isto é, somente a partir do modo humano de ser; pois apenas o homem, ao menos tanto quanto sabemos nos limites da nossa experiência, está iniciado no destino da existência” (HEIDEGGER, 1985, p. 47). Desse modo, o homem é o ente que se propõe sobre a pergunta do sentido do ser, que nós mesmos já somos sempre e que tem a possibilidade de ser e de busca, ou como Heidegger chama de *Dasein*, devido ao fato de sempre estar-lançado a uma situação, a várias possibilidades de existência, revelando-se, também, como um “ser-no-mundo” e como “ser-com-os-outros”. Isso lhe coloca em íntima relação com as coisas e com as outras pessoas. Entretanto, dentre as várias possibilidades disponíveis para o *Dasein*, existe uma da qual ele não pode se esquivar: a realidade da morte.

Para Heidegger, reconhecer a própria finitude é o principal acesso para ter uma existência autêntica. Nesse contexto, a questão da morte não é o ponto central do pensamento de Heidegger, entretanto, ela ocupa um lugar extremamente importante em suas reflexões sobre o *Dasein*, visto que ele fundamenta a existência humana na própria finitude e temporalidade. O *Dasein*, em sua própria constituição ontológica, caracteriza-se como um “ser-no-mundo” e como “ser-com-os-outros”, visto que ele está em íntima relação com as coisas e com as outras pessoas e com a situação mais próxima de si que é a morte.

Assim como a morte, esse fenômeno da presença exige uma interpretação existencial genuína. Esta leva à compreensão de um poder-ser próprio da presença reside no querer-ter-consciência. Segundo seu sentido ontológico, porém, essa possibilidade existenciária tende para uma determinação existenciária no ser-para-a-morte (HEIDEGGER, 2005b, p. 13).

O querer-ter-consciência, que nos fala Heidegger, é o testemunho ou demonstração fenomenológica da existência na medida em que esta coloca a consciência na posição prévia de investigação da existência, isto é, o problema da finitude e o existencial “ser-para-a-morte” coloca o *Dasein* frente à sua situação limite. A finitude faz surgir dois comportamentos: a primeira é a inautenticidade que, influenciada pelo que Heidegger denomina de “impessoal”, faz com que o *Dasein* fuja constantemente da morte, encarando-a como um evento distante ou tendo medo da sua existência. O segundo comportamento é a postura do “ser-para-a-morte”, que, por meio da angústia, assume sua condição limite e caminha para a existência autêntica. Esse segundo comportamento permite reconhecer-se como um ser finito e projetar suas possibilidades de existência tendo em vista essa condição.

A voz da consciência é que chama o poder-ser-próprio: a existência. A voz da consciência pega o homem envolvido pelas ocupações ou agarrado aos entes imediatos e o repõe diante si mesmo, enviando-o à questão do que ele é no mais profundo do seu ser e que não pode ocultar. Pois o ser-aí é ser-no-mundo que está em relação com todos os entes subsistentes e estes podem ofuscar a consciência ou presença do *Dasein* se perde no impessoal, isto é, quando as ocupações, as preocupações e os entes subsistentes desviam o ser do encontro próprio consigo, isto é, devemos eliminar a preferência a qualquer ente, inclusive a referência ao próprio homem dentro da totalidade do ente não razão para privilegiar este ente, que se chama ser (HEIDEGGER, 1996, p. 41).

Sendo a consciência a voz que dá abertura a compreensão da existência, o que ela clama a si-mesmo para assumir o seu poder-ser total? Em primeiro lugar, o clamor da consciência não é um fenômeno de uma voz misteriosa, de uma comunicação indeterminada ou algo parecido. O clamor da consciência: “É uma aclamação do próprio-impessoal para o si-mesmo; tal aclamação é a conclamação do si-mesmo em seu poder-ser si-mesmo e, assim, uma proclamação da presença em suas possibilidades” (HEIDEGGER, 2005, p. 60), isto é, o ser voltado para si-mesmo de modo que a voz da consciência parte de mim e por sobre mim e me convoca a assumir a presença em suas possibilidades, dentre elas, a finitude.

A finitude não indica propriamente a experiência ou vivência da sua limitação e contingência, mas sim o lugar, o *topos*, no qual e através do qual se abre a possibilidade de recolocar a questão do sentido do ser. O assumir a responsabilidade da existência, seguindo a voz da consciência é o que angustia o homem. A angústia de assumir o *Dasein* no mundo é que leva o homem para o impessoal e logo a uma vivência inautêntica:

A estranheza desentranha-se propriamente na disposição fundamental da angústia e, enquanto abertura mais elementar da presença lançada, coloca o seu ser-no-mundo diante do nada do mundo com a qual ela se angustia na angústia por seu poder-ser mais próprio (HEIDEGGER, 2005b, p. 62).

A angústia heideggeriana não possui o mesmo sentido do senso comum vendo-a como algo negativo, depressivo que deve ser ocultado por todos os meios. Nesse sentido, para Heidegger, a vida autêntica nada tem a ver com a figura de um indivíduo autossuficiente e extremamente independente do mundo e dos outros. Pelo contrário, segundo ele, existir autenticamente é justamente reconhecer-se como um ser finito e projetar suas possibilidades de existência tendo em vista essa condição.

Para o filósofo, a angústia possibilita ao *Dasein* se projetar para o seu poder-ser próprio, como dito acima. A angústia é o clamor da consciência para que o homem assumase

em plenitude. O angustiar-se heideggeriano é o conclamar daquilo que pertence à condição existencial de possibilidade do poder-ser de fato e existenciário:

A consciência revela-se como clamor da cura: quem clama é a presença que, no estar-lançado, angustia-se com seu poder-ser [...]. O clamor da consciência, ou seja, dela mesma encontra sua possibilidade ontológica no fato de que no fundo se seu ser, a presença é cura (HEIDEGGER, 2005b, p. 64).

Outro ponto a se destacar na compreensão de Heidegger sobre a finitude é o tempo. Para Heidegger, a existência humana não se desenrolaria no tempo entendido como presente, passado e futuro ou pelos conceitos de um tempo subjetivo e objetivo. O tempo, à luz da analítica heideggeriana, é o próprio homem conduzido à plena elucidação de fora, impondo-nos uma lei para ser o homem mesmo como ser-no-mundo que tolhido na finitude é já possuído pela morte. No ser-para-a-morte, quer dizer, na possibilidade da morte, o *Dasein* existe autenticamente. A mortalidade não é consequência, mas origem da temporalidade porque esta abre aquela.

A temporalidade do ser-no-mundo que assim emerge demonstra-se também, fundamento da espacialidade específica da presença [...]. Deve-se interpretar todo comportamento da presença a partir de seu ser, isto é, a partir da temporalidade (HEIDEGGER, 2005b, p. 131; 214).

Destarte, a temporalidade assume um caráter essencial da constituição fundamental da presença, pois Heidegger interpreta o tempo como a maneira pela qual a existência impõe-se, transformando coisa (entes) em instrumentos. Deixando de lado o conceito do tempo absoluto surge o tempo como forma pela qual os entes se presentificam.

Enquanto ser-no-mundo, a presença existe de fato, com e junto a entes que vêm ao encontro dentro do mundo. É, pois, no horizonte do ser dos entes não dotados de caráter de presença, ou seja, do que meramente estar-aí, nem mesmo dado ou à mão, que ser da presença recebe sua presença ontológica abrangente (HEIDEGGER, 2005b, p. 28).

Em Heidegger, à luz da analítica existencial, o ser-no-mundo está submetido ao tempo, isto é, a questão fundamental do Ser é dada no tempo pelo simples fato que o homem está implicado nele, diferentemente da concepção clássica da física dos filósofos antigos que vê o tempo como um objeto independente do sujeito ou Aristóteles que dizia que “o tempo é o número ou a medida do movimento, segundo um antes ou um depois” e ainda diferente

também da definição kantiana que define o tempo como uma das formas pelas quais a razão conhece a “coisa em si”. Para Heidegger, a análise existencial e temporal da presença exige a discussão do conceito de ser.

Sendo a temporalidade o fundamento da sua existência que significa estar-no-mundo, logo é um ser-para-a-morte, já que a morte é o limite para a existência. Desse modo, só a partir da morte se pode compreender um “poder-ser-total” que, no entanto, nunca se realiza completamente porque não é um ser acabado e não se torna aquilo que poderia ser, pois o homem é fenômeno, ou seja, está sempre diante de uma série de possibilidades, sobre as quais ele se projeta.

No sentido mais amplo, a morte é um fenômeno da vida. Deve-se entender vida como um modo de ser do qual pertence um ser-no-mundo. Do ponto de vista ontológico, esse modo de ser pode-se fixar à presença apenas de forma privativa. A presença também pode ser considerada mera vida:

No âmbito da ontologia da presença que ordena previamente uma ontologia da vida, a análise existencial da morte se subordina a uma caracterização da constituição fundamental da presença. Morrer exprime o modo de ser é para sua morte. Assim a presença nunca finda. A presença só pode deixar de viver à medida que morre (HEIDEGGER, 2005b, p. 28).

Se o tempo é o horizonte de toda compreensão e interpretação de ser e se a presença é o ente que compreende e dá sentido ao ser e ao mundo, então a temporalidade é o regulador primordial da unidade possível de todas as estruturas essencialmente existenciais da presença. Isto significa que a temporalidade é a condição de possibilidade da existencialidade da presença, quer dizer, das aberturas que fundamentam a presença enquanto existência e ser-no-mundo, dentre elas, o projeto e a disposição. Dessa maneira, a temporalidade é a base de sustentação da cotidianidade e historicidade da presença assim como da história do ser e do mundo.

Enquanto o porvir é, ontologicamente, a *ekstase* privilegiada da temporalidade *ekstática*, ele fundamenta a existencialidade da presença como antecipação. Como a antecipação é a temporalidade própria A presença não existe como uma soma das realidades momentâneas de vivência que vêm e desaparece uma após outra [...]. Toda tentativa de se caracterizar ontologicamente o ser “ente” nascimento e morte, tomando como ponto de partida ontológico é implícito a determinação desse ente como algo simplesmente dado “no tempo” está fadada ao processo (HEIDEGGER, 2005b, p. 178).

Assim, as vivências de passado e futuro já não são ou ainda são “reais”, pelo contrário, a presença atravessa o espaço de tempo que é concedido entre limite de nascimento e morte de modo que cada agora é um salto da sequência de seu tempo; é por isso que a presença é temporal (HEIDEGGER, 2005b, p. 178).

Entendido dessa forma, vê-se que a presença não preenche um trajeto e um trecho da vida, ao contrário, ela abre no tempo uma compreensão ontológica da historicidade que não é simplesmente um ente. O nascimento não é passado distante; da mesma maneira, a morte não é algo que ainda simplesmente não se deu embora esteja pendente e em advento. A presença só existe nascendo e é nascendo que ela morre, no sentido de ser-para-a-morte. Pensar a presença “como dentro de uma temporalidade” que difere da intratemporalidade, isto é, do tempo do relógio, do calendário, da ciência historiográfica e similares não esgota ou define quem é o ser-no-mundo.

O conceito vulgar de tempo provém de um nivelamento do tempo originário. Na formação do conceito vulgar de tempo, mostra-se uma oscilação curiosa quanto a atribuir ao tempo um caráter subjetivo ou objetivo. Deve-se interpretar todo o comportamento da presença a partir de seu ser, isto é, a partir da temporalidade (HEIDEGGER, 2005b, p. 214).

Nesse sentido, o tempo não existe como uma realidade do mundo, externa ao sujeito. Heidegger, ao colocar a perguntar sobre o ser, vai buscar no tempo o horizonte do ser; ele o situa numa historicidade em que está entrelaçado com um antes e um depois agora presentificante. Assim, o tempo escapa do sentido ordinário de futuro, passado e presente. Desse modo, termos três dimensões temporais segundo a analítica existencial de Heidegger: 1) O por-vir: é uma antecipação, no presente, pela qual o *Dasein* se refere a sua possibilidade próxima ou remota. Diz Heidegger: “Se, antecipando a morte, a presença pode se tornar potente em si mesma, então, na liberdade para a morte, a presença se compreende na potência maior de sua liberdade infinita” (HEIDEGGER, 2005b, p. 74). 2) O ser-sido não é propriamente o passado, mas a maneira pela qual o *Dasein* se volta para ele. Diz Heidegger: “Manifestamente a presença nunca pode ser um passado. Não porque não passe, mas em sua essência, ela nunca pode ser algo simplesmente dado, pois sempre que ela é, existe” (HEIDEGGER, 2005b, p. 186). 3) O estar-em-situação: confunde-se com o agora, isto é, porque cada momento só tem sentido como presente independente, pois o *Dasein* captura, numa mesma visada, as nossas possibilidades (por-vir) e tudo que constitui nosso ser-sido.

O presente autêntico é o instante que não é constituído mediante uma concatenação de instantes. Ao contrario estes surgem da temporalidade já entendida da repetição, no porvir do vigor de ter-sido. Perdido na atualização do hoje, o impessoal compreende o passado a partir do presente na medida em que projeta no por-vir (HEIDEGGER, 2005b, p. 198).

Aplicando a analítica do *Dasein* em suas três dimensões temporais temos: o ser-para-a-morte antevê o próprio fim pelo “projeto” (futuro) que determina o modo pelo qual o *Dasein* se “compreende” (presente) e como “lançado” (passado) no mundo. Se ao ser da presença pertence o ser-para-a-morte, este só é possível como porvir. Como foi dito acima, quando a presença antecipa seu poder-ser mais próprio verá a morte não como morte, mas como possibilidade que agora se compreende como projeto ontológico, isto é, a partir da perspectiva do ser:

O fim da ser-no-mundo é a morte. Esse fim que pertence ao poder-ser, isto é à existência, limita e determina a totalidade cada vez possível da presença. Mas o estar-no-fim da presença na morte, só poderá ser introduzido fenomenalmente adequado na discussão da possibilidade de seu possível ser todo (HEIDEGGER, 2005b, p. 15).

O filósofo e senador romano Cícero, em sua obra *Saber Envelhecer*, reserva trechos sobre a morte. Para este filósofo da Antiguidade, a morte seria tão somente aquilo que sempre nos espreita e que o momento humano, usando categorias heideggerianas, é destemporalizado. Essa destemporalização torna a vida humana intensa, dure ela o quanto durar, diz Cícero: “Não se deve traduzir a morte como uma partida sofrida, triste, dolorosa, como de quem abandona a moradia, como de quem abandona um abrigo temporário” (CÍCERO, 2002, p. 34). Mas devemos estar preparados para ela a cada momento, pois para Cícero “cada um de nós deve morrer, com efeito, hoje, mesmo, talvez, ou seja, viver cada instante de nossa vida nossa própria morte” (CÍCERO, 2002, p. 34).

Nesse sentido, Heidegger se coaduna com o pensamento de Cícero: a morte é iminente e espreita a cada momento da nossa vida. Esta certeza de que um dia morreremos nos inquieta, pois todos os nossos projetos, sonhos, conquistas desaparecerão e o estar-aí-no-mundo findará. Assim, tanto a vida como a morte invadem a existência humana, como diz Heidegger: “No sentido mais amplo, a morte é fenômeno da vida como um modo ser do qual pertence o ser-no-mundo [...] a essência da morte se determina a partir da essência ontológica da vida” (HEIDEGGER, 2005b, p. 28).

Com a morte, a própria presença é independente em seu poder-ser mais próprio [...], essa possibilidade mais própria e irremissível, é ao mesmo tempo, extrema. Enquanto poder-ser, a presença não é capaz de superar a possibilidade absoluta mais própria, irremissível e insuperável (HEIDEGGER, 2005b, p. 45).

A existência pode tornar-se digna de questionamento. Para que este questionamento seja possível, é necessária uma abertura. A morte é esta possibilidade de compreensão existencial e temporal do ser-aí como ser para o cuidado.

O ser que se abriu é o ser de um ente em que está em jogo o seu ser. O sentido deste ser, isto é, é a cura, que lhe possibilita a constituição, constitui originalmente, o ser do poder-ser; e ainda: a interpretação analítico-existencial deve obedecer ao fio condutor fundamental da presença já conquistada, ou seja, ao fenômeno da cura (HEIDEGGER, 2005b, p. 27).

É na compreensão de ser-para-a-morte, enquanto possibilidade mais própria do poder-ser, que o homem não precisa criar subterfúgios para superar a “morte” caindo num impessoal que o impede viver autenticamente nossa existência. Procuramos encobri-la porque não sabemos lidar com ela. Nós avançamos e nos tornamos num certo sentido acentuadamente desenvolvidos em vários setores da vida, mas permanecemos atrasados em relação e esse tema tabu: a morte.

Portanto, Heidegger coloca a finitude da temporalidade do *Dasein* não como a ideia de qualquer fim de tempo, mas resulta do enraizamento da morte no tempo que presentificou o sujeito no mundo. Para Heidegger, a morte surge com um problema fundamental como base para todo pensamento da finitude. A análise da questão da morte em *Ser e Tempo* visa pensar a condição humana fora de sua imersão na mera cotidianidade, dito de outro modo, fora do impessoal para pensá-lo a partir da experiência da possibilidade, no assumir o seu ser mais próprio. Essa experiência do reconhecimento do assumir a morte como minha dá ao homem viver sua existência mais autenticamente. Heidegger mostra que a compreensão do senso comum que “morte é a única certeza que a gente tem” não esclarece o problema e nem ajuda-nos a construir o que queremos e podemos ser. Pelo contrário, ela visa apenas encobrir o fenômeno originário da morte, à medida que pretende aliviar e enfraquecer esta experiência. Esse ser impessoal (o que se encontra na mera cotidianidade) sabe que vai morrer um dia, mas pensa que “agora ainda não é minha hora”. Assim, ele pode se sentir mais tranquilo em relação à morte, se conformando com este acontecimento vindouro cuja finitude precisa ignorar.

Merleau-Ponty difere de Heidegger ao refletir sobre a morte como uma dimensão da finitude constitutiva do corpo próprio da qual não se pode negar ou esquivar mas como presente ao corpo em sua finitude. Merleau-Ponty não trata da morte em sua filosofia, mas da finitude. Em Heidegger, a reflexão sobre a morte serve como fundamento para uma existência autêntica, pois preocupado com a questão do sentido do ser, realiza uma análise existencial do homem, o único ente no qual o ser se desvela. Embora haja aproximações com Heidegger, há também distanciamentos quando se refere ao problema da finitude.

Para Merleau-Ponty, a finitude é tomada como experiência da finitude do corpo próprio e como abertura ao filosofar autêntico que se abre na percepção. Quando não se considera a finitude como uma presença do corpo, vive-se na periferia da existência encarnada, pois não consegue compreender nem o nascimento e nem a morte como um desenrolar de um mesmo acontecimento da vida. Essa compreensão passa pela experiência perceptiva da finitude de apreender que tanto o nascimento como a morte revelam como estamos mergulhados pelo corpo na sensibilidade. É a experiência do corpo que agora entra em cena pela experiência da finitude. Essa metamorfose ou paradoxo constitutivo deflagrado na experiência do corpo apenas atesta que a reflexão sobre a morte não se realiza num puro ato intelectual que procura pensar sobre essa dimensão que assim como o nascimento foge de nosso controle, mas é preciso compreender a finitude do corpo.

Para Merleau-Ponty, a finitude não pode ser tomada como uma significação positiva, mas como facticidade a que está exposto o corpo próprio. A facticidade é a certeza que estamos presentes no mundo e que o tempo não está fora de nós, mas acontece por meio de nós. Desse modo, ao tecer a trama da experiência perceptiva, ele – o tempo – se torna, em sentido próprio, aquilo que nos permite compreender exatamente a pertença do mundo ao sujeito e do sujeito a si mesmo como experiência da finitude. Por isso, Merleau-Ponty insiste que não pode a filosofia ignorar o problema da finitude porque seria negar a si mesma como presença que se interroga sobre a origem. Antes de se perguntar o que é a morte é preciso vivenciar a experiência da finitude que me torna presente o ato de interrogar filosófico.

Se para Heidegger a finitude se apresenta como um *topos*, como lugar que abre a questão do sentido do ser; para Merleau-Ponty esse *topos* da finitude é o corpo. O corpo é abertura a um sentido sensível do mundo. Pelo “corpo próprio”, há a experiência sensível do “ser-no-mundo”, na ordem do que é vivido e não do que é pensado, pois o sentir é pré-objetivo. E, sendo o corpo um sensível que nos põe em relação com o mundo e vice-versa é também por ele que experimentamos a finitude.

Portanto, é verdade que toda percepção de uma coisa, de uma forma ou de uma grandeza como reais, toda constância perceptiva reenvia posição de um mundo e de um sistema da experiência em que meu corpo e os fenômenos estejam rigorosamente ligados. Mas o sistema da experiência não está desdobrado diante de mim como se eu fosse Deus, ele é vivido por mim de um certo ponto de vista, não sou seu espectador, sou parte dele, e é minha inerência a um ponto de vista que torna possível ao mesmo tempo a finitude de minha percepção e sua abertura ao mundo total enquanto horizonte de toda percepção (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 357).

O sujeito é sujeito da percepção e deve se perceber no mundo em estado de começo. É daí que se revela o “ser-no-mundo”, aquele que garante a facticidade do próprio pensamento, no movimento em direção ao mundo primordial. Nesse sentido, a finitude que o corpo exprime se revela no ato de perceber. Trata-se de reencontrar no mundo da experiência a relação que constitui o meio de acesso à facticidade que se dá no corpo. Examinando o problema do corpo próprio e sua relação com o mundo, Isabel Matos Dias, em seu livro *Elogio do sensível: corpo e reflexão em Merleau-Ponty*, afirma:

Através do corpo, o interior e o exterior são inseparáveis, o mundo está em mim, no meu corpo, e o meu corpo está no mundo e entre ambos há uma relação de um saber implícito. Tal é o saber latente do corpo, “saber habitual do mundo”. Merleau-Ponty chega à noção de um corpo cognoscente, de um corpo sujeito, que afinal é encarnado da reflexão radical, visto agora pelo ângulo da corporeidade (DIAS, 1989, p. 94).

Assim, Merleau-Ponty apresenta um novo modo de compreensão para o corpo, como sendo aquele que experimenta sua própria existência e tem consciência de que está no mundo, consciência não como ideia, mas como vivência para o próprio sujeito. Na nova compreensão, o corpo é tomado em sua totalidade. Desse modo, nossa cabeça, nossas mãos, nossos pés, nossos órgãos, uma dor que se sente em um local pontual do corpo, todos se encontram no seio de uma totalidade corporal. Segundo Caminha, a noção do corpo em Merleau-Ponty “define o contorno único de nosso corpo como envolvimento de todas as partes que constituem uma só corporeidade” (CAMINHA, 2010, p. 286).

Para Merleau-Ponty, o corpo se insurge como uma nova forma de unidade, já que o homem não é apenas um animal racional ou um espírito puro, mas em sua revelação última, espírito encarnado, corpo finito. Por isso, antes de 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. “Só posso compreender a função do corpo vivo

realizando-a eu mesmo e na medida em que sou um corpo que se levanta em direção ao mundo” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 104).

Esse corpo vivo que se levanta em direção ao mundo e com ele interage o faz mergulhado na finitude. Para Merleau-Ponty, a finitude é tomada como experiência do corpo próprio e como abertura ao filosofar autêntico que se abre na percepção. Quando não se considera a finitude como uma presença do corpo, vive-se na periferia da existência encarnada, pois não consegue compreender nem o nascimento e nem a morte como um desenrolar de um mesmo acontecimento da vida. É dever que se impõe ao filósofo não ignorar a finitude porque seria ignorar a percepção em seu filosofar originário.

A finitude de uma percepção que me apresenta, como dizia Spinoza, "consequências sem premissas", a inerência da consciência a um ponto de vista, tudo se reconduz à minha ignorância de mim mesmo, ao meu poder inteiramente negativo de não refletir. Mas essa ignorância, por sua vez, como ela é possível? Responder que ela nunca *é* seria suprimir-me enquanto filósofo que investiga. **Nenhuma filosofia pode ignorar o problema da finitude, sob pena de ignorar-se a si mesma enquanto filosofia; nenhuma análise da percepção pode ignorar a percepção como fenômeno original,** sob pena de ignorar-se a si mesma enquanto análise, e o pensamento infinito que se descobriria imanente à percepção não seria o mais alto ponto de consciência, mas, ao contrário, uma forma de inconsciência (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 63 - grifo nosso).

Assim, se em Heidegger a morte era o acesso ao sentido do ser do *Dasein* para viver sua existência autêntica, em Merleau-Ponty, a finitude é o modo do filosofar originário, pois revela uma experiência privilegiada de nossa relação de princípio com o mundo que se confirma pela experiência de perceber no corpo em afetar e ser afetado. A percepção antecede qualquer pensamento reflexivo e suas premissas enunciativas, pois nasce da facticidade daquele que vive. Antes de se falar sobre a morte já a vive no corpo, perguntar-se sobre o que ela *é* é não procurar respostas elaboradas, mas ir ao originário do ato de se perceber finito.

Mas o sistema da experiência não está desdobrado diante de mim como se eu fosse Deus, ele é vivido por mim de um certo ponto de vista, não sou seu espectador, sou parte dele, e é minha inerência a um ponto de vista que torna possível ao mesmo tempo a finitude de minha percepção e sua abertura ao mundo total enquanto horizonte de toda percepção (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 357).

Merleau-Ponty dá primazia a percepção como fundamento para toda e qualquer experiência significativa que se faz no corpo. Nesse sentido, o tempo existe e se faz no corpo do sujeito finito. Sua compreensão se funde através do que quer que eu faça dele. O tempo

compõe com o corpo um só fenômeno, perfazem um mesmo sistema, pois o tempo está encarnado no corpo e não como ser eterno, psicológico ou constituinte. Por isso, Merleau-Ponty fala do tempo como espontaneidade.

A espontaneidade adquirida de uma vez por todas que se perpetua no ser em virtude do adquirido, eis exatamente o tempo e eis exatamente a subjetividade. [...] Nós não somos temporais *porque* somos espontâneos e porque, enquanto consciências, nos afastamos de nós mesmos, mas ao contrário o tempo é o fundamento e a medida de nossa espontaneidade, a potência de ir além e de "niilizar" que nos habita, que nós mesmos somos, ela mesma nos é dada com a temporalidade e com a vida. [...] Nós não somos, de uma maneira incompreensível, uma atividade junto a uma passividade, um automatismo dominado por uma vontade, [...] porque somos o surgimento do tempo (MERLEAU-PONTY, 2016, 490-491).

Merleau-Ponty, ao descrever o tempo como espontaneidade e ao afirmar que somos nós o surgimento do tempo, se distancia de Heidegger em sua compreensão do tempo como porvir, como citado acima, em que o vigor de ter sido movimentam-se, juntamente com o porvir, em uma circularidade *ekstática* ou em uma unidade *ekstática*, e se apresenta num caráter de antecipação. Para Merleau-Ponty, exatamente pelo fato do tempo ser *ek-stase* é que o tempo deve ser tomado apenas no presente. Aqui, estaria a finitude que o corpo e o tempo unidos revelam no presente de nossas ações: é no presente que tomamos ciência do ontem e projetamos o amanhã. Essa circularidade consiste, em Heidegger, na presença como temporalidade e, para Merleau-Ponty, a subjetividade é temporalidade.

Dizemos que o tempo *é* alguém, quer dizer, que as dimensões temporais, enquanto se recobrem perpetuamente, se confirmam umas às outras, nunca fazem senão explicitar aquilo que estava implicado em cada uma, exprimem todas uma só dissolução ou um só ímpeto que é a própria subjetividade. É preciso compreender o tempo como sujeito e o sujeito como tempo (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 484).

O tempo está encarnado no sujeito e a experiência da finitude se faz no sujeito corporal que vive o tempo. Falar da morte em Merleau-Ponty seria, pois, falar da finitude da vida que finda, embora a ciência nos habitue a falar do corpo que na morte se desagrega de suas partes e, no entanto, não há como tratar de corpo decomposto se não há mais vida porque não há mais subjetividade e nem tempo.

Quer se trate de meu corpo, do mundo natural, do passado, do nascimento ou da morte, a questão é sempre a de saber como posso ser aberto a fenômenos que me ultrapassam e que, todavia, só existem na medida em que os retomo

e os vivo, *como a presença a mim mesmo (Urpräsenz)*, que me define e condiciona toda presença alheia, é ao mesmo tempo uma des-presença (*Entgegenwärtigung*)' e me lança fora de mim ((MERLEAU-PONTY, 2016, p. 422).

Assim como Heidegger que fala da fuga da morte e se vive na impessoalidade da vida inautêntica quando não se considera como constituinte do *Dasein*, também Merleau-Ponty se refere à morte como finitude que o corpo experimenta em seu tempo presente pela sensibilidade e não há como se falar da morte em terceira pessoa, pois a experiência se vive no corpo que percebe sua finitude. Desse modo, se se quisesse falar da morte e a pudesse traduzir exatamente essa experiência perceptiva, deveria dizer que se percebe em mim e não o que eu percebo. A sensação começa e termina no sujeito que a experimenta pela experiência perceptiva.

Nem meu nascimento nem minha morte podem aparecer-me como experiências minhas, já que, se eu os pensasse assim, eu me suporia preexistente ou sobrevivente a mim mesmo para poder experimentá-los, e portanto não pensaria seriamente meu nascimento ou minha morte. Portanto, só posso apreender-me como "já nascido" e "ainda vivo", apreender meu nascimento e minha morte como horizontes pré-pessoais: sei que se nasce e que se morre, mas não posso conhecer meu nascimento e minha morte. Cada sensação, sendo rigorosamente a primeira, a última e a única de sua espécie, é um nascimento e uma morte (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 260).

Por isso que o problema da finitude é abertura para o filosofar, já que oferece a possibilidade do filosofar pelo originário que está anterior a qualquer reflexão que se faça em seus enunciados. A tentativa de se dizer *sobre* a morte ofusca o *viver* a morte na finitude do corpo, pois a percepção de sentir-se finito não é feita de percepções analíticas. O corpo habita o mundo e com ele tem uma relação de entrelaçamento natural “assim como a tela sob o quadro, e lhe dá um ar de fragilidade” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 346). É nessa fragilidade que o corpo vivo possui que se encontra a abertura para o filosofar que parte da experiência da finitude.

Desse modo, Merleau-Ponty reelabora os elementos filosofia e realidade; para ele, há uma realidade experimentada, vivenciada, originária, primeira, em relação ao ato filosófico. Em outras palavras, a realidade não é uma representação de uma elaboração linguística expressa em um enunciado, mas é onde emana a relação do percebedor e do percebido que faz surgir a reflexão ontológica, pois ambos emergem do mesmo solo originário. Ou, como afirma Merleau-Ponty, o nosso vínculo natal com o mundo onde podemos desfazer, refazer, constituir, fabricar a cada novo reenvio da reflexão à fé perceptiva (MERLEAU-PONTY,

2015, p. 52). Ao invés de colocar a filosofia ou a vida como elementos separáveis, Merleau-Ponty insiste na relação *entre deux* que leva em conta a pergunta pelo que *é*. Por isso que o movimento reflexionante não pode bastar-se a si mesmo.

Da mesma maneira ainda, meu nascimento e minha morte não podem ser para mim objetos de pensamento. Instalado na vida, apoiado em minha natureza pensante, fixado neste campo transcendental que se abriu desde a minha primeira percepção e no qual toda ausência é apenas o avesso de uma presença, todo silêncio é apenas uma modalidade do ser sonoro, tenho uma espécie de ubiquidade de eternidade de princípio, sinto-me dedicado a um fluxo de vida inesgotável do qual não posso pensar nem o começo nem o fim, já que sou ainda eu enquanto vivo quem os pensa, e já que assim minha vida sempre precede e sobre vive a si mesma (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 422).

Por essa citação, se compreende que Merleau-Ponty concebe uma relação muito mais íntima entre o tempo e a subjetividade, pois se vive no sujeito; como também o tempo e a subjetividade não podem ser apenas uma série de fatos psíquicos, nem pode ser eterno e nem objeto de pensamento. Mas, desde a primeira percepção, há ubiquidade de relação entre o percebedor e o percebido situados num fluxo de vida inesgotável que vive antes de pensar. Por isso, o nascimento e a morte não serem objetos de pensamento. Há, na *Phénoménologie de la perception*, uma descrição de uma metáfora do tempo que ajuda a compreender a relação da percepção com a experiência da finitude. Segundo Merleau-Ponty, o tempo que passa ou se escoia é semelhante a um rio que escoia do passado em direção ao presente e ao futuro, assim como a água, que primeiro foi gelo nas montanhas e, em seguida, derreteu e correu pelo rio até chegar ao mar.

Quando digo que anteontem a geleira produziu a água que passa presentemente, eu subentendo um testemunho sujeito a um certo lugar no mundo e comparo suas visões sucessivas: ele assistiu ali à fusão das neves e seguiu a água em sua queda, ou então, da margem do rio, ele vê passar, depois de dois dias de espera, os pedaços de madeira que havia jogado na nascente. Os “acontecimentos” são recortados, por um observador finito, na totalidade espaço-temporal do mundo objetivo. Mas, se considero este próprio mundo, só há um único ser indivisível e que não muda. A mudança supõe um certo posto onde eu me coloco e de onde vejo as coisas desfilar; não há acontecimento sem alguém a quem eles advenham, e do qual a perspectiva finita funda sua individualidade. O tempo supõe uma visão sobre o tempo. Portanto, ele não é como um riacho, ele não é uma substância fluente (MERLEAU-PONTY, 2016 p. 473).

Essa metáfora dá a impressão que a fusão das neves e aquilo que daí resulta são acontecimentos sucessivos, ou, antes, a própria noção de acontecimentos tem lugar no mundo

objetivo. Para Merleau-Ponty, nessa metáfora tomada da apropriação heraclitiana só é possível compreender o riacho que escoia porque há observador finito que em sua percepção originária pode no presente falar dos diversos “acontecimentos recortados” que ocorre no rio. Com esse exemplo, Merleau-Ponty mostra que o tempo não é tomado fora do sujeito que o vive em seu corpo finito, uma vez que basta considerarmos as próprias coisas, ou seja, as coisas objetivamente tomadas, para vermos que elas não têm a capacidade de trazer o tempo. Para Merleau-Ponty, uma vez que o tempo só nasce de minha relação com as coisas, é para mim que elas se sucedem (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 473).

Desse modo, no mundo objetivo separado das perspectivas finitas que dão acesso a ele, encontramos, em todas as suas partes, apenas *agoras*. Esses *agoras*, sem estar presentes a ninguém, não teriam caráter temporal, logo, não poderiam suceder-se. Assim, a noção do tempo implícita nas comparações do senso comum está errada em tratar o passado e o porvir como presentes, pois isso destrói a própria noção do *agora* e também a noção da sucessão (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 473). Também não ganharíamos nada ao transferir para a consciência esse erro de definir o tempo como uma sucessão de *agoras*, porém, mesmo assim, é justamente isso que os psicólogos fazem ao procurar “explicar” a consciência do passado pelas recordações e a consciência do porvir pela projeção de tais recordações diante de nós. Esse entendimento do tempo como sucessão de *agoras* retira o caráter da espontaneidade do corpo, como explicado em parágrafos anteriores.

A percepção é, portanto, a presença do sujeito ao mundo e é para um sujeito que percebe que um campo de presença se desenha. Assim, nós vivemos o tempo como campo de presença, sendo que a origem do tempo não está na consciência, mas na experiência de nosso corpo como sujeito de percepção e de finitude. Dessa maneira, só se pode pensar a temporalidade em Merleau-Ponty a partir de minha experiência do mundo, como sujeito perceptivo, sujeito de movimento, sujeito de finitude.

O sujeito de percepção é um sujeito para quem ser é ser no mundo por meio do perceber. Essa descrição do sujeito em seu ser primordial e em sua dimensão sensível é uma descrição que exige uma dupla recusa: a de um idealismo transcendental, e a de uma ontologia que despossui o sujeito de sua dimensão sensível é para Merleau-Ponty fundamental para compreender que o sentido do tempo está, em sua originaridade, no ser no mundo do sujeito, ou seja, na subjetividade encarnada: “A subjetividade não está no tempo porque ela assume ou vive o tempo e se confunde com a coesão de uma vida” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 485).

Portanto, para Merleau-Ponty, o problema da finitude não pode ser tomado como uma significação positiva, mas como facticidade a que está exposto o corpo próprio como vivente. A facticidade é de que somos presença no mundo e que o tempo não está fora de nós, mas acontece por meio de nós. Desse modo, ao tecer a trama da experiência perceptiva, ele – o tempo – se torna, em sentido próprio, aquilo que nos permite compreender exatamente a pertença do mundo ao sujeito e do sujeito a si mesmo como experiência da finitude. Por isso, Merleau-Ponty insiste que não pode a filosofia ignorar o problema da finitude porque seria negar a si mesma como presença do ser no mundo que se interroga sobre a origem. Antes de se perguntar o que é a morte, é preciso vivenciar a experiência da finitude que me torna presente o ato de interrogar filosófico.

CONCLUSÃO

Ao concluir esta pesquisa, sua reflexão não se exaure ou se esgota o que aqui fora exposto, pois, como Merleau-Ponty nos demonstrou, não há uma síntese que reúna um todo, mas uma hiperdialética que sempre põe em movimento a carne e a vida.

Fica claro que Merleau-Ponty quer fugir de uma filosofia da identidade em que não existe “o corpo”, mas carne, em que considera o contraditório, o diferente, porque o que está em jogo não é uma identidade de alguma coisa, é a relação dessa coisa com outras coisas. São esses vínculos que Merleau-Ponty se propõe a pensar, isto é, esse vincular-se e a vida é esse vincular-se, é esse pôr-se em relação. A vida não precisa de finalidades, mas exige vínculos, exige relações de pertencimentos porque nela há uma carnalidade, pois carne é relação. Quem dá finalidade a vida é o vivente.

Ao falar de Natureza, a entende como biologia, história ou outros sentidos que são assumidos; no entanto, Merleau-Ponty nos adverte que não há como a razão ensoberbar-se em fazer biologia, história ou outro sentido desvinculado da Natureza, da vida em sua relação dentro de um esquema carnal.

Vida e mundo estão entrelaçados um no outro pela carne. Desse modo, não há uma distância entre eles, como o pensamento de sobrevoos fez, há um vínculo de que ambos fazem parte: como ser sensível aprendo a ver os lados inconciliáveis e simultâneos do ser sensível, seja diante dos meus olhos, seja ao longe, como no caso de Schneider que, ao mostrar o nariz usando suas mãos, não tem a mesma dificuldade que teria usando uma régua, pois o tocar com as mãos faz parte do seu corpo próprio, estando dentro do seu esquema carnal.

Ao considerar a experiência perceptiva como o lugar da abertura, do aparecer de tudo aquilo que é tal como aparece, Merleau-Ponty nos lembra que o aparecimento não subsiste no estado puro do objeto ou como fusão com ele, mas como manifestação fenomenal gerada pelo horizonte das paisagens do mundo. Se há uma abertura das coisas que estão lá e sendo a percepção o que nos permite interrogar o que é que está lá, então existe um problema ontológico que é evocado pela certeza sensível que nos dá um acesso originário às coisas através da percepção. O problema ontológico é antecedido primeiramente com a fé perceptiva que é uma certa passividade diante das coisas e também de um sensível ingênuo, de uma não assombrar-se com o que temos relação. A partir do momento que se busca compreender o que são as coisas com as quais me relaciono, surge o problema do ser e nasce a interrogação ontológica.

A proposta da nova ontologia, desenvolvida por Merleau-Ponty, é compreender o que é a “relação” através da percepção, o que é existir “em relação”. A interrogação ontológica na procura pelo entender o que “é existir em relação” não quer uma ruptura, nem coincidência com o mundo, mas abertura. Essa abertura na relação é o movimento da reversibilidade. Essa reversibilidade, que tem nas mãos que se tocam reciprocamente o modelo de, ao mesmo tempo, tocarem tocando-se, aponta para um princípio em que a relação permite que percebedor-percebido tenham a mesma origem sensível.

Essa origem sensível Merleau-Ponty chamou de carne. É na reversibilidade da carne como expressão que está o movimento do Ser. A carne não é união ou composto de substâncias. É noção última, não encontrada em nenhuma filosofia, em que sentido-senciente se entrelaçam sem, no entanto, se fundirem, mas existem em relação. Desse modo, a vida nos abre ao ser em seu diverso aparecer e em seu estado nascente, primitivo. Exemplo disso é quando demonstramos que Merleau-Ponty quer recuperar o movimento primordial do ato expressivo, o que corresponderia à língua em estado nascente, no instante em que ela mesma se realiza enquanto expressão. Ele se reporta ao problema da linguagem enquanto língua falada ou vivida, tomando-a sob a perspectiva daqueles que a vivenciam, os sujeitos falantes. Assim, Merleau-Ponty está se referindo ao que é para ele uma das prioridades no estudo do problema linguístico – o ato da fala – o verdadeiro movimento de expressão.

Dessa forma, a vida apresenta uma via interpretativa que possibilita uma interpretação da vida em termos não redutivos. O sentido de ser originário da vida é caracterizado por uma retração na abertura de mundo do ser humano. Como no exemplo tomado por Merleau-Ponty ao falar da metáfora da ganga em que, embora retirando o mineral da rocha pode-se achar que já o desligou totalmente do ambiente que estava inserido, porém, há traços do estado bruto que apontam sua ligação de onde vem. Há traços de pertencimento do mineral mesmo que se retire. Do mesmo modo, a vida é como o mineral, que não há como ser isolada em suas partes, pois, como a pedra bruta, carrega consigo traços da rocha de onde foi retirada.

Há uma lógica da carne que inviabiliza considerar uma percepção pontual desprovida de entrelaçamentos com o mundo sensível; há o *logos* do mundo sensível, como discutido nesta tese. Esse *logos* se opõe a definição do *logos* como foi traduzido pelo termo latino *ratio*. Para Merleau-Ponty, *logos* está em ligação com o *nous*, isto é, com a percepção de algo enquanto algo. Essa lógica de relação, de conexão, que nos reenvia ao estado nascente onde a vida se situa.

Ontologia da vida pensada a partir da ontologia da carne de Merleau-Ponty é o que propomos com esta tese. A carne que entrelaça a vida numa rede de relação. Nesse sentido,

pensar a ontologia da vida a partir da ontologia da carne nos traz de forma muito intensa para o mundo que vivemos hoje; dentre as temáticas de pensar a vida, há a da sustentabilidade. E, para concluir minha tese não somente apresentando a ideia de pensar a vida a partir da ontologia da carne em Merleau-Ponty, mas também tomando-a do interior do seu pensamento aqui exposto para repensar a noção de sustentabilidade numa perspectiva carnal, essa perspectiva pode ser referência para se pensar o problema da sustentabilidade hoje. E, para mim, tomar essa pesquisa se torna importante não somente para fazer uma demonstração filosófica do pensamento de Merleau-Ponty, mas também abre horizontes para se fazer pesquisas, sobretudo, hoje quando me encontro como um professor, pesquisador, que trabalha na Universidade Federal do Amazonas e cuja temática é discutida em grupos de pesquisa que participo.

Muito tem-se falado da sustentabilidade como horizonte ético e político no sentido de reverter os processos de exteriorização e desvalorização da natureza que acabaram por convertê-la em mera matéria-prima ou fonte de energia que alimenta os processos produtivos. Esses discursos chamam para que ocorra uma modificação nos princípios produtivos e, se necessário, que se construam novos valores sociais, pois o objetivo pelo lucro, motor do modo de produção pelo qual temos optado tem objetificado o homem para reduzi-lo a pura força de trabalho e provocado no ambiente estragos para a geração presente e futura. Entendemos que esses discursos se colocam na esfera de uma racionalidade ambiental que vê a vida como separada do homem e do ambiente.

Nessa sustentabilidade de uma perspectiva da racionalidade ambiental caracterizada pela premissa de engajamento ético e político, visto que repensa a condição do homem e do mundo, procura discutir a necessidade de abertura ao diálogo, promover mudanças institucionais e jurídicas com vistas a atender a demandas sociais como distribuição das riquezas, diminuição das desigualdades sociais e da pobreza, elaborar categorias para pensar o real a partir do reconhecimento das diferenças e da alteridade, desconstruir a visão utilitarista da natureza partindo do pressuposto de responsabilidade compartilhada.

Fala-se que às próximas gerações, poderíamos deixar demasiadas ruínas, desertos e lixo. O ritmo de consumo, desperdício e alteração do meio ambiente superou de tal maneira as possibilidades do planeta que o estilo de vida atual – por ser insustentável – só pode desembocar em catástrofes, como, aliás, já está a acontecer periodicamente em várias regiões. Para enfrentar os problemas de fundo, que não se podem resolver com ações de países isolados, torna-se indispensável um consenso mundial que leve, por exemplo, a programar uma agricultura sustentável e diversificada, desenvolver formas de energia renováveis e

pouco poluidoras, fomentar uma maior eficiência energética, promover uma gestão mais adequada dos recursos florestais e marinhos e garantir a todos o acesso à água potável.

Além desses discursos, há aqueles que tratam do crescimento sustentável, porém tornam-se evasivos, demagógicos e um meio de justificação que absorve valores do discurso ecologista dentro da lógica da finança e da tecnocracia, e a responsabilidade social e ambiental das empresas reduz-se, na maior parte dos casos, a uma série de ações de publicidade e imagem.

Apropriando-se do modo de pensar de Merleau-Ponty, possamos pensar a carne da sustentabilidade. Essa carne da sustentabilidade como dimensão da vida ultrapassa a ideia de sustentabilidade discutida por uma racionalidade ambiental ou responsabilidade compartilhada, pois coloca na existência propriamente dita o estar relacionado, o coexistir ontologicamente com outro partilhando da mesma carne. A filosofia de Merleau-Ponty nos recoloca no mundo como existentes e não nos afasta do mundo para cairmos em uma essência, pois a essência está na existência. O problema da sustentabilidade é o problema de perguntar-se pelo que *é*; é a pergunta pelo ser. E, nesse sentido é possível vislumbrar na ontologia proposta por Merleau-Ponty uma reflexão ontológica cuja preocupação é mais centralizada na questão do espaço do que no tempo.

E o que é o espaço se não habitá-lo e estar em relação? O que é espaço se não habitá-lo sustentavelmente estando em relação antes que se faça qualquer racionalização sobre ele? O que é a vida sem um espaço que lhe dê sustentação? Portanto, cuidar da vida é cuidar desse lugar que habito, dessa casa-Terra. O nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta; o seu ar permite-nos respirar, e a sua água vivifica-nos e restaura-nos. Aqui se compreende a noção de finitude (tempo) em Merleau-Ponty em sua relação com a sustentabilidade (espaço), pois ao tecer a trama da experiência perceptiva, ele – o tempo – se torna, em sentido próprio, aquilo que nos permite compreender exatamente a pertença do mundo ao sujeito e do sujeito a si como reversíveis na sustentabilidade. Por isso, Merleau-Ponty insiste que não pode a filosofia ignorar o problema da finitude porque seria negar a si mesma como presença do ser no mundo que se interroga sobre a origem.

REFERÊNCIAS

Obras de Merleau-Ponty

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard. 2016.

_____ **A estrutura do comportamento**: precedido de uma filosofia da ambiguidade de Alphonse de Waelhens. Tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____ **A Natureza**: notas: cursos: cursos no Collège de France. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____ **A prosa do mundo**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____ **As aventuras da Dialética**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____ **Elogio da filosofia**. Trad. Antônio Braz Teixeira. Lisboa: Guimarães editores, 1953.

_____ **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard. 2015.

_____ **Merleau-Ponty na Sorbonne**: resumo de cursos: filosofia e linguagem. Tradução Constança Mendonça Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1990.

_____ **O Metafísico no homem**. Textos selecionados; tradução e notas Marilena Souza Chauí, Pedro de Souza Moraes. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os pensadores).

_____ **O olho e o espírito**. 7 ed. Tradução Luís Manoel Bernardo. Lisboa: Veja: Passagens, 2009.

_____ **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**. Tradução Silvio Rosa Filho e Thiago Martins. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2015.

_____ **Palestras**. Lisboa: Edições 70. 2002.

_____ **Psicologia e pedagogia das crianças**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____ **Sens et non-sens**. Paris: Gallimard, 1996.

_____ **Signos**. Tradução: Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. 1ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

Obras sobre Merleau-Ponty

Livros

BARBARAS, Renauld. *De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair*. In: **Le corps**. Paris, Vrin, 1992.

CAMINHA, Iraquitan de Oliveira. **O distante-próximo e o próximo-distante: Corpo e percepção na filosofia de Merleau-Ponty**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.

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

DASTUR, Françoise. **Chair e langage: essais sur Merleau-Ponty**. Paris: Les Belles Lettres, 2016.

DIAS, Isabel Matos. **Elogio do sensível: corpo e reflexão em Merleau-Ponty**. Litoral: Lisboa, 1989.

DILLON, M. C. **Merleau-Ponty's ontology**. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1998.

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

FERRAZ, Marcus Sacrini A. **Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. São Paulo: USP, 2008.

MATTHEWS, Eric. **Compreender Merleau-Ponty**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.

MERLEAU-PONTY. **Compêndio**. Org. Iraquitan de Oliveira Caminha, Terezinha Petrucia da Nóbrega. São Paulo: LiberArs, 2016.

MOURA, Alex de Campos. **Entre o Ser e o Nada: a dissolução ontológica na filosofia de Merleau-Ponty**. São Paulo: Humanitas: FAPESP, 2013.

MÜLLER, Marcos José. **Merleau-Ponty: acerca da expressão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. **Uma fenomenologia do corpo**. São Paulo: Livraria da física, 2010.

ORLANDI, Luís B. L. **A voz do intervalo: introdução ao estudo do problema da linguagem em Merleau-Ponty**. São Paulo: Ática, 1980.

RAMIREZ, Mario Teodoro. **La filosofía del quiasmo: Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty**. México: FCE, 2013.

SILVA, Adilson Xavier da. **Merleau-Ponty: da fé perceptiva à ontologia da carne**. 1 ed. Curitiba: Editora CRV, 2010.

_____. **A Verdade última: sobre a ontologia de Merleau-Ponty**. 1 ed. Curitiba: CRV, 2011.

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

_____. **A natureza primordial: Merleau-Ponty e o logos do mundo estético.** Cascavel: EDUNIOESTE, 2010.

Artigos, teses

ABATH, André J. CAMINHA, Iraquitan de Oliveira. **Merleau-Ponty e o fisicalismo.** Revista Filosofia, Aurora, Curitiba, v. 24, n. 35, p. 615-638, jul./dez. 2012.

ANDRADE, Eloísa Benvenutti. **Corpo e Consciência: Merleau-Ponty, crítico de Descartes.** Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências. Marília: Universidade Estadual Paulista, 2010.

GARCÍA, Esteban A. **O corpo vivido e o movimento da vida em M. Merleau-Ponty e R. Barbaras.** In: Cadernos Espinosanos/ Estudos sobre o sec. XVII. Tradução: de Silvana de Souza Ramos. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 1996-2012. Periodicidade semestral. ISSN: 1413-6651.

MOURA, Alex de Campos.. **A relação entre liberdade e situação em Merleau-Ponty:** sob uma perspectiva ontológica. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: USP, 2006.

MARTINS, Paula Mousinho. **Entre visível e invisível, para além do entendimento:** o tema da natureza no último Merleau-Ponty. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 22, n. 31, p. 469-482, jul./dez. 2010.

NITÃ, Adrian. **La chair du monde chez Merleau-Ponty.** Disponível em: <<http://sammel punkt.philo.at:8080/2191/1/nita.pdf>> Acesso em 18 de setembro de 2018 às 22h35min.

NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. **Corpo, percepção e conhecimento em Merleau-Ponty.** Estudos de Psicologia 2008, 13(2), 141-148. Acervo disponível em: <www.scielo.br/epsic> Acesso em 23 de novembro de 2017 às 23h16min.

_____. **Merleau-Ponty: o corpo como obra de arte e a inexatidão da verdade.** Cronos, Natal-RN, v. 9, n. 2, p. 393-403, jul./dez. 2008.

_____. **Corpo e natureza em Merleau-Ponty.** Porto Alegre, v. 20, n. 3, p. 1175-1196, jul./set. de 2014.

SAINT AUBERT, Emmanuel de. **Carne e espelho em Merleau-Ponty.** Traduzido por Alex de Campos Moura. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 1, p.11-33, abr. 2012

Obras diversas

Livros

ARISTÓTELES. **Sobre a alma.** Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

BARBARAS, Renaud. **Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida**. Curitiba, PR: UFPR, 2011.

BERGSON, Henri. A intuição filosófica. In: **Cartas, conferências e outros escritos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979c. (Coleção Os Pensadores). p. 55-68.

BOFF, L. **Saber Cuidar: ética do humano – compaixão pela Terra**. 19. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

CARDIM, Leandro Neves. **Corpo**. São Paulo: Globo, 2009. (Col. Filosofia Frente & Verso).

DESCARTES, René. **Discurso do Método, Objeções e respostas, As paixões da alma, Meditações, Objeções e respostas**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica *Laudato si***. São Paulo: Paulinas, 2015.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II** (partes). Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2004, 2ª ed., pp. 63-71.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. 4. ed. Trad. P. Meneses. Petrópolis (RJ): Vozes, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Metafísica**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1966. (Coleção Tempo Universitário).

_____. **Ensaaios e Conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. (Coleção Pensamento Humano).

_____. **Ontologia** (Hermenêutica da facticidade). Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Ser e Tempo**. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. Vol. 1.

_____. **Sobre o problema do ser: o caminho do campo**. Trad. E. Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

HERÁCLITO. **Fragmentos**. Tradução de José Cavalcante de Souza. 2 a.ed. São Paulo: Abril Cultural, 2000 (Col. Os Pensadores).

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Rio de Janeiro: Edições 70, 2000.

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma fenomenologia filosófica**. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

LEFF, E. **Epistemologia Ambiental**. São Paulo: Cortez Editora, 2006a.

MASCARENHAS, Suely Aparecida do Nascimento. **Em busca de justiça social, cidadania, democracia, sustentabilidade e qualidade de vida em contextos amazônicos**. São Paulo: Loyola, 2015.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Apresentação. In: LEFF, E. **Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

Artigos

DESCARTES, Rene. **Cartas a Elizabeth**. Disponível em: <http://www.laifi.com/laifi.php?id_laifi=501&idC=71728#> Acesso em 19 de setembro de 2014 às 10h10min.

HUME, David. **Ensaio Sobre o Entendimento Humano**. Disponível em: <<http://br.egroups.com/group/acropolis/>> Acesso em 03 de maio de 2016 às 16h36min.

STEIL, C. A.; CARVALHO, I. C. de M. **Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito**. Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132014000100006>>. Acesso em: 20 de maio de 2019.