



UNIVERSIDADE

FEDERAL DA BAHIA

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ISADORA TOCHETTO BOVE

CORPO E MEMÓRIA EM MERLEAU-PONTY

Tessituras do tempo e da história na comunidade originária do sensível

SALVADOR

2024



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CORPO E MEMÓRIA EM MERLEAU-PONTY

Tessituras do tempo e da história na comunidade originária do sensível

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestra em Filosofia.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Sílvia Faustino de Assis Saes

SALVADOR

2024

BOVE, I. T. **Corpo e memória em Merleau-Ponty**: tessituras do tempo e da história na comunidade originária do sensível. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia para obtenção do grau de Mestra em Filosofia.

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo elucidar as relações entre corpo e memória na filosofia do último Merleau-Ponty, cujo pensamento em geral aborda a sensibilidade e a experiência perceptiva. Nossos esforços se centram em *O Visível e o Invisível*, seu último e inacabado livro, na medida em que nele encontramos considerações sobre a “ontologia indireta”, marca da última fase do pensamento merleau-pontiano. Pensando a “carne”, conceito fundamental para reunir corpos e mundo numa comunidade ontológica, a filosofia do autor intenciona ir ao originário da experiência sensível, buscando, na via de um “método indireto”, o “Ser bruto” ou “selvagem” que motiva e excede a percepção. Nesse contexto há um *descentramento* do sujeito, o que dota a temporalidade de certa autonomia e independência, revelando uma “história ontológica” pertencente ao próprio mundo e uma Natureza entendida como matriz autoprodutiva dos sentidos da experiência. Assim, vemos a construção de uma teoria da expressão que revela a história humana como fragmento da história da Terra, e que revela o mundo cultural não como ruptura, mas como continuidade do “ser natural”, na medida em que o *Logos* cultural se apoia no *Logos* do mundo estético. Nessa direção, toda memória é “Memória do Mundo”, compreensível pela retomada de um passado sedimentado que se atualiza constantemente nas experiências vividas, e que institui os sentidos de ser corpo na abertura de um sensível profundo e comum.

Palavras-chave: corpo; sensibilidade; memória; experiência; expressão.

ABSTRACT

This dissertation's objective is to elucidate the relations between body and memory in the philosophy of the last Merleau-Ponty, whose thought in general approaches sensibility and perceptual experience. Our efforts are centered in *The Visible and the Invisible*, his last and unfinished book, as in it we found considerations concerning an "indirect ontology", sign of the last phase of Merleau-Ponty's thought. Thinking the "flesh", fundamental concept in order to reunite bodies and world in a ontological community, the author's philosophy intends to go to the originary of the sensible experience, searching, in the way of an "indirect method", the "savage" or "brute Being" that motivates and exceeds perception. In this context there is a *discentering* of the subject, what provides certain autonomy and independence to temporality, revealing a "ontological history" that belongs to the world and a Nature understood as selfproductive matrix of the senses of experience. Thus, we see the construction of a theory of expression that reveals human history as a fragment of the Earth's history, and that reveals the cultural world not as rupture, but as continuity of the "natural being", as the cultural *Logos* is supported by the *Logos* of the aesthetical world. In this direction, every memory is "Memory of the World", comprehensible by the resumption of a sedimented past that constantly updates itself in the lived experiences, and that institutes the sense of being a body in opening of a profound and common sensible.

Key-words: body; sensibility; memory; experience; expression.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a meu pai e minha mãe pelo apoio incansável em todas as etapas de minha existência, por me ensinarem a caminhar com coragem, humildade e sensibilidade. Às minhas mais velhas e mais velhos, por toda a herança de conhecimento e amor, pela ancestralidade. Às amigas com as quais tenho a felicidade de trocar e aprender sobre tantas coisas, e que são grandes inspirações e fontes de luz em minha vida. À minha orientadora, por toda ajuda nesse percurso, mas, principalmente, por muitas vezes ver em mim mais do que eu mesma via. Aos professores Matheus Hidalgo e Flávio Curvello, pelo diálogo e pelas críticas valiosas. Ao querido Fábio Sales, secretário do Departamento de Pós-Graduação em Filosofia da UFBA, pela leveza do socorro nas horas precisas. À CAPES, pela concessão da bolsa que proporcionou um pouco de paz em momentos intranquilos. Aos estimados colegas e professores de meus anos na Universidade Federal da Bahia, sem os quais eu não teria sido iniciada na filosofia, ou pelo menos não da mesma forma. Às minhas famílias estendidas entre visível e invisível, nos caminhos da floresta e do terreiro, que me ensinam com tanta generosidade sobre a Natureza, a graça da busca, sobre tradição e viver em comunidade. Sozinha, eu não chegaria onde cheguei.

Para Rogério Ferrari

In memoriam

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

(Merleau-Ponty, *Signos*)

*Esta linguagem não canta e não voa,
não voa,
o brilho baixo;
filha deste chão, vento que dele se ergue
em suas asas de terra.
Aqui, a pouca luz,
ganha a um sol fechado, soluça.*

*Sopra no coração o sol das folhas, Vina,
é verão nas minhas palavras.*

*Maduras, movem-se
as águas, fervilhando de rostos.
E me iluminam um lado no silêncio
para onde as cousas estão extremamente voltadas.*

(Ferreira Gullar, *A Luta Corporal – A Fala*)

Índice

Introdução.....	4
Capítulo 1 – Uma filosofia do corpo e da experiência.....	15
1.1 – A fenomenologia entre consciência e Natureza.....	18
1.2 – Tempo e subjetividade.....	36
1.3 – Prenúncios de uma ontologia indireta.....	46
Capítulo 2 – O espaço sensível de uma história aberta.....	67
2.1 – A profundidade da visão e a historicidade da carne.....	78
Capítulo 3 – História e memória: a instituição dos sentidos na palavra.....	102
3.1 – A vida invisível da carne.....	104
3.2 – Memória e cultura: a linguagem criadora e a expressão do espírito selvagem.....	121
Considerações finais.....	140
Bibliografia.....	144

Introdução

O objetivo desta dissertação é investigar a relação entre corpo e memória no interior do pensamento maduro de Maurice Merleau-Ponty, buscando em suas reflexões estéticas e ontológicas uma via para pensar a questão do sentido de ser do corpo e sua fundamentação numa dimensão histórica e cultural. Segundo o pensamento do autor, é dentro dos horizontes da vida, do mundo e da linguagem que os infinitos caminhos de realização e de compreensão da existência se perfazem, num entrelaçamento de nossas próprias forças com as forças que animam o mundo. A experiência se mostra aqui como ponto de partida e temática fundamental de nosso problema, definindo-se pelo imbricamento de diversos níveis de ser e pela simultânea abertura e enraizamento do corpo vivente no mundo sensível.

O pensamento de Merleau-Ponty se desenvolve sobretudo no âmbito do real vivido, visando estabelecer a percepção como um paradigma digno do exercício filosófico. Assim, o corpo assume uma posição de destaque em sua obra, não apenas enquanto objeto de seu discurso mas sobretudo enquanto uma de suas matrizes de elaboração e sentido, configurando um lugar desde o qual se constroem suas interrogações. Sob a égide da corporeidade torna-se possível aliar os saberes da interioridade e aqueles da exterioridade, pois o que se revela nela é um modo de existência que turva as fronteiras entre as ordens do subjetivo e do objetivo. É partindo dessa base que se delineia o aspecto *situado* das considerações merleau-pontianas, dado que o caráter sensível do corpo implica numa irrenunciável pertença do sujeito ao mundo e numa consequente “reforma do entendimento” em face à reabilitação ontológica da sensibilidade pretendida pelo autor.

Em *O Visível e o Invisível* – seu último escrito publicado, póstumo e incompleto, e referência principal desta pesquisa – encontramos o anúncio de uma chamada “ontologia indireta”, na qual se procura tratar do “Ser bruto” ou “Ser selvagem” das experiências indivisas, aquelas que não distinguem ainda entre sujeito e objeto, sentido e existência, essência e fato, por exemplo. Esse projeto marca um certo distanciamento da doutrina fenomenológica abraçada por Merleau-Ponty no início de sua carreira, como em *Fenomenologia da Percepção*. Aqui, vemos apresentado um quadro teórico ampliado pelo emprego de um “método indireto”¹, que investiga o “há” primordial fundante da “fé perceptiva” no mundo. E é indireto pois

¹ Elaborado sobretudo nos livros e cursos escritos pelo autor na década de 50 – como *Signos*, *O Olho e o Espírito* e os cursos ministrados no Collège de France –, em seu esforço de corrigir certos aspectos intelectualistas apontados na *Fenomenologia da Percepção*.

investiga o acesso ao Ser não apenas por uma análise das aparências fenomênicas, mas também através das expressões das artes, das ciências, da história e da linguagem. Indica, deste modo, a tese de um excesso de ser em relação à percepção, descentrando esta última do polo subjetivo individual e sugerindo a existência de um sentido inerente ao sensível na ordenação da experiência vivida.

Pois haveria então um certo descentramento da gênese de sentido da experiência em relação ao corpo perceptivo, conduzindo o pensamento do autor ao “*problema do mundo*”² e, além disso, implicando numa reavaliação da clivagem entre essas duas contrapartes da experiência perceptiva trabalhada. Para Merleau-Ponty, corpo e mundo participariam de uma comunidade ontológica expressa na concepção de *carne*, que os atravessa e indica entre ambos um *quiasma*, uma relação de reversibilidade, de avesso e direito um do outro. Isso implica na definição da própria subjetividade como um “campo de experiências”³, uma noção que se define pela presença do corpo na profundidade aberta dos horizontes da atualidade, nem absolutamente apartada do mundo e nem em contato absolutamente imediato com ele, mas num entrelaço que reúne facticidade e essencialidade em seu sentido de ser. Nessa perspectiva, a organização da visibilidade dar-se-ia também através de uma dimensão invisível, pois que a fé perceptiva não apenas mostra o mundo, mas também oculta-o. Seguindo-se disso que a “experiência bruta”⁴, indistinta entre corpo e mundo, tece seu sentido entre uma presença e uma ausência originárias, reportando-se a um Ser dimensional, que excede o manifesto das aparências.

Existiria uma dimensão negativa do Ser bruto decorrente daquele encobrimento da fé perceptiva, uma latência estrutural do sensível que compõe a gênese de sentido da experiência, um invisível que se relaciona de modo íntimo com a positividade do visível. É desse ponto que o presente trabalho visa levantar o problema da memória, um conceito que, apesar de não figurar centralmente no pensamento de Merleau-Ponty, parece ser capaz de tecer articulações significativas no espaço de sua filosofia, recolocando questões centrais a respeito da relação entre o corpo com o mundo e com outros corpos.

O esforço de reconstrução da noção de memória nos coloca o desafio de compreender as mudanças do pensamento do autor no que diz respeito à temporalidade, essa que em seus anos finais de produção integrará a elaboração de uma renovada teoria da expressão,

² MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Tradução: José Arthur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2014., p. 20.

³ *Ibid.*, p. 112.

⁴ *Ibid.*, p. 157.

entrelaçando os problemas da história e da verdade. Para Merleau-Ponty, existimos no interior do Ser, e nossa visibilidade e tangibilidade, ou seja, o fato de que somos seres sensíveis, é o que permite uma construção autêntica de conhecimento do real. Daí que a tomada do corpo no “presente profundo”⁵ da percepção haverá de fornecer o caminho para a compreensão da temporalidade bruta e pregnante do Ser no escopo da ontologia indireta. É que a interpretação do tempo e da produtividade de sentidos da experiência no modelo da “instituição”, que repensa o nexo entre atividade e passividade na experiência, e mais ainda, procura pensar uma “passividade da atividade”, desemboquem em uma renovada compreensão da relação entre Natureza e cultura.

Para compreender o desenvolvimento de nossa pesquisa, é importante frisar que, no contexto de *O Visível e o Invisível*, as discussões acerca do vínculo entre corporeidade e mundanidade já não são trabalhadas na perspectiva da relação entre consciência e objetos, mas da relação entre vidente e visível, ou então tangente e tangível – em suma, no diapasão da relação entre sciência e sensibilidade. Essa nova rede conceitual procura se tecer com o tecido da própria carne, expressando uma preocupação do autor em construir suas considerações desde o interior da experiência vivida, como a visão se faz de dentro do mundo. Daí que a interioridade do sujeito, ligada ao seu poder vidente, esteja implicada na própria visibilidade do corpo e do mundo, e que dependa de uma aderência ao sensível para existir, que ela seja um modo de relação do sensível consigo mesmo.

A experiência da visão em que se baseia a memória dá-se, pois, mediante um certo retorno do visível sobre si mesmo, uma torção da experiência que põe em foco a abertura ao real pela carne. No entanto, posto que a fé perceptiva implica entre corpo e o mundo uma proximidade e uma distância simultâneas, dado seu duplo aspecto, haveria sempre um sentido latente escapando à coincidência da visada atual do corpo sobre si mesmo, uma diferença como a que há entre o ver e o haver do mundo. Assim, a compreensão de sua situação na existência sempre dar-se-ia com apelo a uma espécie de transcendência dimensional, não negando a experiência vivida mas aprofundando-a, assinalando, entre presença e ausência, uma totalidade. No fundo, o problema da memória é esse: o de situar o corpo no espaço de uma história ontológica, de atinar como sua interioridade mesma constitui um laço com o mundo sensível e

⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Husserl at the Limits of Phenomenology*. LAWLOR, Leonard; BERGO, Bettina (Ed.). 1ª ed. Evanston: Northwestern University Press, 2001, p. 15.

compartilhado, colocando-nos a tarefa de compreender o vínculo umbilical que liga o corpo ao mundo e aos outros corpos na experiência bruta.

Para tratar adequadamente desse objeto de pesquisa, é necessário um trabalho que articule duas vias de considerações: uma a respeito da visibilidade, da carne enquanto expressão, da relação do corpo com o mundo sensível intercorporal; a outra, do invisível, do excesso de ser em relação à percepção, do lugar da história, da cultura e da linguagem na instituição dos sentidos da experiência. Nossa intenção é compreender, daí, aspectos da relação desse Ser sensível que excede a percepção com a ordem do pensamento e os sentidos da experiência, considerando que a indivisão característica da experiência bruta tem implicações epistêmicas e ontológicas para a configuração da visão, realizada sempre em meio ao mundo e a outrem. A proposta é a de investigar como o projeto de uma ontologia indireta levaria a uma compreensão dos sentidos da experiência dada através de um inter-relacionamento entre história e atualidade, posto que a dimensão do Ser bruto revela entre a presença sutil do passado e a carne maciça do presente um vínculo originário.

O que sustenta essa hipótese de pesquisa? São dois eixos também fundamentais da experiência, que desafiam os fantasmas solipsistas da vivência particular subjetiva, a saber: o mundo e a alteridade. O sentido da existência do corpo parece estar ancorado no sensível, sugerindo que sua identidade, sua forma de ver e estar no mundo, é conformada de acordo com experiências estruturadas não só pela perspectiva individual, mas também por uma vida coletiva organizada pela linguagem e por um passado que é uma verdade do próprio mundo. O empenho aqui é o de enquadrar a memória não só como arquivo pessoal, mas como produção cultural coletiva que situa o sujeito corporal em sua própria história e geografia, recolocando pela fala a sua história na abertura do presente, junto a outros corpos que, em sua diferença, se abrem ao mesmo mundo.

Afinal, enquanto articulação de experiências e visões, a rememoração também é atividade linguageira, que determina seus sentidos entre uma expressão criadora e os sedimentos de um sistema de linguagem e de percepção diacrítico⁶, quer dizer, um sistema que significa de acordo com as relações de diferença que compõem o contexto de cada palavra ou experiência particular. Convém colocar que, para Merleau-Ponty, tanto visão como pensamento se articulam como linguagem, e que o ser da linguagem é sutil – quer dizer, ainda é carne, mas

⁶ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. Tradução: Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 39-47.

é diáfana –, e por isso instaura, através das palavras mais vivas e mais carregadas de silêncio, uma reversibilidade entre visível e invisível. Destarte, assinalando camadas do Ser que não são acessíveis senão de maneira indireta, a memória integraria esse horizonte invisível da atualidade perceptiva, a ausência originária que aprofunda a presença dos corpos videntes e visíveis. A indagação a respeito do sentido da experiência voltar-se-ia, então, para o ser sensível que excede e motiva a própria percepção, ponto em que urge o problema da gênese da senciência, da relação entre o “ser natural” e as matrizes simbólicas que organizam a percepção, entre a sedimentação e a reativação dos sentidos nos horizontes da experiência.

Nessa perspectiva, o princípio da reversibilidade permanece algo problemático, pois o enigma dessa carne desperta – que vê e sente o mundo, os outros e a si mesma – mantém-se cifrado no pensamento final de Merleau-Ponty, para quem “ver é, por princípio, ver mais do que se vê, é ter acesso a um ser de latência”⁷. Seria possível perguntar: esse excesso não colocaria o sujeito de volta para o centro da compreensão do mundo, na toada imperialista do *a priori* constituinte da razão monológica da tradição moderna? Aqui, a respeito da transcendência dimensional e de certa idealidade da carne, estariam em jogo os esforços de compreender esse Ser bruto que fala por si mesmo através da expressividade dos corpos, o *Logos* do sensível expresso no silêncio das visadas e palavras que é, para o autor, o objeto da filosofia. É justamente com relação a esses pontos que o interesse em trazer à tona o problema da memória parece se justificar, ao endereçar-se às raízes da vida subjetiva.

Mas, no tocante a tais problemas, é preciso considerar que, em parte, a fatídica incompletude de *O Visível e o Invisível* – um livro composto por quatro capítulos e numerosas notas de trabalho, cuja leitura pede que nosso olhar seja como o de quem busca constelações entre as estrelas – é que nos encerra numa abertura, com salutar ironia. De todo modo, a tarefa que nos colocamos aqui não é a de acabar a filosofia que o próprio filósofo deixou inacabada, mas a de pensar um pouco seu “impensado”⁸, sensíveis às paisagens invisíveis que suas palavras nos abrem. Como trabalhadas por Merleau-Ponty, as latências do corpo e sua irmandade com o mundo revelam uma “interioridade” e uma vida subjetiva fundamentalmente pertencentes à Terra, a qual ele considera como *solo originário* da experiência. Tal leitura assinala uma “identidade do entrar em si e do sair de si”⁹, e nos põe, cremos, uma questão a respeito do

⁷ *Signos*, p. 21.

⁸ *Ibid.*, p. 176.

⁹ *O Visível e o Invisível*, p. 124.

enquadramento cultural e histórico da visão, da instituição histórica da memória e do sujeito individual.

Porque a carne do corpo é a mesma do mundo e dos outros, quando a visão retorna a si, para se situar no real, é ainda a presença deles que encontra. Na sua condição de ser sensível, a vida do corpo tem base num mundo plural e comum. Nele, o passado existe como dimensão ontológica de cada corpo que habita a abertura do presente, conjugando sua existência singular à do mundo e de outrem, entre visível e invisível. Se, por um lado, a herança presente do passado, revelando corpo e mundo como um só território, tem poder determinante sobre o sentido das experiências individuais e coletivas da atualidade, por outro, ela nos adverte da mutabilidade das coisas e de nós mesmos. O problema da memória está, pois, em sermos capazes de situar a história de nossos corpos na história do mundo, sem deixar de reconhecer na abertura da atualidade um lugar de expressividade que possibilita criarmos sentidos sobre nossa própria diferença. Pois, para Merleau-Ponty, assim como a visão e a palavra interrogam o mundo, ensinando ao corpo uma linguagem da Terra, que “é a própria voz das coisas, ondas e florestas”¹⁰, a própria existência corporal é também uma interrogação aberta.

Assim, esta dissertação se estrutura em três linhas de força, decerto interconectadas. No primeiro capítulo, introduzimos a ontologia indireta característica do período final de produção do autor, fazendo paralelos necessários entre *O Visível e o Invisível* e *Fenomenologia da Percepção* a fim de mostrar as novidades conceituais presentes nas últimas obras do autor. Nesse contexto, a caracterização da percepção e sua relação com o corpo sofrerá alterações significativas, as quais buscamos elucidar através do diálogo merleau-pontiano com a fase genética da filosofia de Edmund Husserl no ensaio *O Filósofo e sua sombra*. No segundo, adentramos mais especificamente a temática da “carne”, conceito crucial na construção do panorama da ontologia merleau-pontiana, buscando conceber melhor a temporalidade instituinte do Ser bruto. Nesse ensejo poderemos compreender a profundidade e a historicidade que caracterizam a experiência tomada na via da fé perceptiva, constatando também a importância da “expressão” na formulação do pensamento maduro de Merleau-Ponty. E no terceiro e último capítulo, também como exigência de nossa investigação sobre a relação *corpo-memória*, investigamos o domínio da negatividade da experiência, ou do invisível do visível, buscando atinar o lugar da linguagem e da fala na estruturação da experiência perceptiva. Esse estudo culminará em considerações decisivas para a caracterização da memória no pensamento

¹⁰ *O Visível e o Invisível*, p. 152.

merleau-pontiano, evidenciando aspectos de seu pensamento que sugerem uma compreensão do corpo como parte de uma Natureza expressiva, inserindo a memória do corpo na dimensão de uma “Memória do mundo”.

1. Uma filosofia do corpo e da experiência

Nada é mais difícil do que saber ao certo o que nós vemos.

(Merleau-Ponty)

O lugar da sensibilidade e da experiência na compreensão da realidade ocupa uma posição central ao longo de toda a obra de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), um pensador para quem sentido, existência e verdade vinculam-se numa dimensão primordial do Ser. O trabalho com sua filosofia implica adotar como solo de considerações nossas vivências mais elementares e cotidianas, nossa pertença ao mundo e nosso contato com os outros que também o habitam. Isso porque, em seu ponto de vista, a experiência perceptiva desempenha um papel fundamental no âmbito dos saberes e fazeres da filosofia, instalando o pensamento num campo onde o movimento da própria vida põe os problemas que deverão ser enfrentados por ele.

O autor encontra na presença do corpo e nas relações determinadas a partir dele um eixo de organização da dimensão do pensamento, sendo que a primariedade da corporeidade estabelece não apenas vínculos lógicos entre elementos de nossas experiências, mas, sobretudo, vínculos existenciais. A encarnação [*incarnation*¹¹] é entendida no fundamento da capacidade humana de apreender e criar sentidos para a existência, acarretando consequências importantes para noções e discussões que englobam a interioridade do indivíduo e suas relações com a experiência e a significação. Situado dentro da tradição fenomenológica husserliana, Merleau-Ponty é crítico dos postulados compartilhados pelas vertentes intelectualistas e empiristas no ambiente da filosofia moderna ocidental, que, em sua visão, revelam a presença de uma atitude dogmática “esconde os fenômenos em lugar de levar a compreendê-los”¹². O filósofo francês concebe que é a partir da experiência sensível em sentido amplo, característica da existência encarnada, que se deve erigir um estudo da ontologia, uma compreensão do Ser, tematizando, como bem ensina Husserl, o problema da constituição dos objetos pela experiência perceptiva.

¹¹ *Le Visible et L'invisible*, p. 98.

¹² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 46.

Segundo ele, já não é mais com apelo a um *em si* inacessível às nossas explorações e nossa vida perceptiva, nem também pela busca por uma adequação interna do pensamento com seus objetos que se deve caracterizar a significação do real, mas através da *mistura* e da *experiência*. Sendo grande tributário de Husserl e trazendo para seu próprio pensamento muitos temas presentes nas obras do fenomenólogo alemão, pode-se dizer que parcela considerável de seus esforços se dirigem a uma elucidação da experiência, na via de uma investigação que pretende colocar em questão a própria clivagem dos caracteres que costumam dar forma e sentido às nossas vivências sensíveis e elaborações intelectuais. A tarefa da filosofia seria a de se debruçar sobre a dimensão originária do *Ser bruto* ou *Ser selvagem*, aquele que diz respeito às “experiências que não foram ainda ‘trabalhadas’”¹³.

Esse caráter “bruto” da ontologia merleau-pontiana é o que aponta para a novidade de seu pensamento maduro: a abordagem de um Ser complexo e dimensional, cuja unidade de sentido se apreende através do enraizamento do corpo nos horizontes abertos da própria experiência sensível. A compreensão de uma dimensionalidade característica da realidade sensível permite ao autor um endereçamento a problemáticas fundamentais colocadas nas relações entre epistemologia e ontologia. Sua análise das vivências sensíveis anuncia um pensamento que propõe uma nova base conceitual para pensar questões caras à fenomenologia, como as relações entre intuição e significação, percepção e sentido, essências e fatos, bem como o problema do mundo, da intersubjetividade e da história. Essa elaboração traz para seu centro aquilo que Merleau-Ponty julga ter encontrado nos limites da fenomenologia, não num ponto em que ela deixa de fazer sentido, mas no lugar de abertura e desenvolvimento daquilo que ela mesma deixou como possibilidade de pensamento.

Como mencionado em nossa introdução, esse é o último escrito de Merleau-Ponty, publicado em 1964, três anos após sua morte repentina e prematura, aos cinquenta e três anos. Os manuscritos sem muita revisão e as notas de trabalho que serviram de base à edição do livro, encabeçada por Claude Lefort¹⁴ (1924-2010), indicam que o projeto em jogo na escrita de *O Visível e o Invisível* (que também se pensou chamar *A Origem da Verdade, Ser e Sentido* e

¹³ *O Visível e o Invisível*, p. 129.

¹⁴ Claude Lefort foi aluno e amigo pessoal de Merleau-Ponty, e chegou a contribuir para a revista *Les Temps Modernes*, organizada por Sartre e Merleau-Ponty, como também foi responsável pela publicação de outra obra póstuma de seu professor, *A Prosa do Mundo*. Suas obras, que giram em torno do universo da política, tematizam a democracia, o poder, a história, e as experiências políticas na modernidade. Para uma compreensão mais aprofundada da relação entre esses dois autores, cf. RAMOS, S. S.. Claude Lefort e a herança merleau-pontiana. In *Discurso*, v. 51, p. 71-82, 2021.

Genealogia do Verdadeiro) era o de uma investigação ontológica acerca do sensível que buscava lançar novas bases para o pensamento filosófico do autor.

É controverso entre os comentadores o sentido da trajetória de pensamento de Merleau-Ponty, sendo que seu desenvolvimento torna delicadas quaisquer decisões a respeito da continuidade ou da ruptura com as teses filosóficas presentes em suas obras iniciais. Vê-se mudança em seus caminhos argumentativos, métodos, expressões; no entanto, é inegável que certos temas permanecem do início ao fim integrando suas meditações, como é o caso das discussões sobre o corpo, a percepção e o sentido, por exemplo.

O desafio, então, é o de saber se Merleau-Ponty permaneceu ou não signatário daquela esfera de pensamento fenomenológico que lhe rendeu críticas inclusive acolhidas por ele próprio de certo modo, mas que não alteraram a presença de alguns índices que permanecem em seus trabalhos do início ao fim de sua vida filosófica, e que apontavam um certo idealismo e psicologismo em sua *Fenomenologia da Percepção*, datada de 1945¹⁵. Isto é, o desafio de estabelecer se o percurso desde os anos 1940, nos quais sua verve fenomenológica existencial era pungente, até os anos 1960, período marcado por reflexões sobre estética, linguagem e história, marca deslocamentos substanciais de concepções filosóficas suas¹⁶, ou se apenas atualiza a expressão de um sentido presente em seu pensamento desde o início¹⁷, como acreditamos ser o caso.

É necessário frisar que esta pesquisa não tem como objetivo principal uma leitura comparativa dessas duas grandes obras, *Fenomenologia da Percepção* e *O Visível e o Invisível* – esse seria um outro trabalho, não menos relevante. Mas as considerações a esse respeito são pertinentes na medida em que a leitura de uma obra individual sempre se inscreve numa história mais ampla de pensamento, de modo que cada ponto permanece relevante e capaz de produzir sentidos na relação que estabelece com aquilo que a segue ou a precede. E é em parte esse espírito historiográfico que a leitura de *O Visível e o Invisível* parece nos pedir, posto que muitas considerações importantes contidas ali permanecem quiçá como sugestões, cuja compleição foi

¹⁵ Essas críticas foram endereçadas ao autor por Ferdinand Alquié e Jean Desanti, quanto ao intelectualismo, e por Émile Bréhier e Jean Hyppolite, quanto ao psicologismo, e mais tarde endereçadas pelo autor em textos e cursos subsequentes, e mesmo em notas de *O Visível e o Invisível*. cf. SACRINI, Marcus, *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*.

¹⁶ Como parecem pensar Renaud Barbaras, Étienne Bimbenet, Emmanuel de Saint Aubert e Marcus Sacrini A. Ferraz.

¹⁷ É o caso de autores como M. C. Dillon e Luiz Damon S. Moutinho.

plasmada apenas no horizonte de silêncio que forma a atmosfera mais ampla, mas ainda expressiva, de suas palavras.

Por isso, apesar de privilegiarmos uma leitura centralizada dessa sua última obra, buscando apontar problemas e soluções dentro daquilo que ela por si só é capaz de oferecer, seu caráter lacunar pede de nós um duplo esforço: por um lado, o exercício desse olhar historiador, que retorna a obras passadas do autor a fim de endossar certas interpretações referentes a *O Visível e o Invisível*; e, por outro, o exercício de uma certa capacidade imaginativa, comprometida com uma escuta articuladora dentro de seu universo de coisas ditas, mas tão somente para encontrar ali o seu silêncio. Pois, como o próprio Merleau-Ponty nos ensina, “a filosofia também é questão levantada àquilo que não fala”¹⁸, e ainda que ela se erija através da linguagem, procura através de sua expressão sempre o mundo vivo e mudo que acessamos através de nossa vida encarnada.

Daí que, de certa perspectiva, a incompletude de seu texto seja apenas um detalhe; se o sentido está sempre mais aquém ou além do que está dito, então o que nos toca é adentrar uma dimensão da obra que sempre teria escapado ao autor, não importa sua ourivesaria. Afinal, segundo sua própria letra, “pensar não é possuir objetos de pensamento, é circunscrever através deles um domínio por pensar, que portanto ainda não pensamos”¹⁹. E é na linha desse *impensado*, que Merleau-Ponty concebia a respeito de sua relação com a fenomenologia de Husserl, que deveremos conduzir nossa pesquisa. O próprio conceito de memória encontra poucas, mas significativas ocorrências ao longo das obras de Merleau-Ponty, não chega a representar exatamente um eixo central no universo de sua filosofia, como acontece com o corpo, a sensibilidade e a percepção, por exemplo. Todavia, a exigência da investigação dessa noção reúne peças fundamentais de seu pensamento, iluminando de modo premente as implicações da revisão da temporalidade operada em seus textos tardios, baseada no conceito de “instituição” e caracterizada através de um “método indireto”, na compreensão da corporeidade e da experiência.

1.1 – A fenomenologia entre consciência e Natureza

Lendo o Merleau-Ponty de qualquer época, uma coisa fica evidente: a presença do corpo e o vínculo que este estabelece com o mundo a partir da percepção são centrais em sua concepção

¹⁸ *O Visível e o Invisível*, p. 104.

¹⁹ *Signos*, p. 176.

de filosofia. A lida é aqui com um pensamento situado, quer dizer, um pensamento que se desenvolve sobre a base da experiência vivida, que parte da presença de um sujeito encarnado no mundo e quer tirar daí os problemas que o exercício filosófico deve conjugar. Tomar as vivências dos seres humanos enquanto corpos no mundo como eixo de condução para pensar a respeito de questões não só estéticas em sentido amplo, mas também ontológicas e epistemológicas, como faz o autor, põe em evidência o caráter sensível fundante do sentido das experiências vividas.

Assim, aquelas cisões de base do modelo epistemológico hegemônico da modernidade – tomadas especialmente de uma leitura merleau-pontiana sobre o dualismo cartesiano, mas espraiando-se para os postulados assumidos pelos empiristas e pela ideia de sujeito como trabalhada pelo criticismo kantiano²⁰ –, entre subjetividade e objetividade, por exemplo, são colocadas em questão diante de uma dimensão originária que não se deixa captar por essas distinções, mas as torna possíveis. Essa dimensão, em *O Visível e o Invisível*, é a do Ser bruto ou selvagem, como já mencionado brevemente. Ela está ligada com uma ampliação conceitual

²⁰ É necessária uma elucidação da posição e da visão de Merleau-Ponty sobre a filosofia moderna, a fim de deixar em evidência as discussões e os autores com os quais ele dialoga. Como é comum a seu estilo filosófico, as menções ao cenário de pensamento moderno e também contemporâneo são, por vezes, implícitas, inseridas na trajetória de seus textos através da abordagem de problemas ou conceitos específicos. Certamente, Descartes é que aparecerá de maneira mais evidente do início ao fim de sua obra, não apenas enquanto pensador mas, como bem nota Silvana Ramos, como uma “instituição” que Merleau-Ponty, seguindo em parte Husserl nas aspirações que se refletem nas *Meditações Cartesianas*, retoma a fim de ultrapassar a seu próprio modo. Não à toa, muitos de seus textos trazem questões originalmente colocadas por Descartes, a exemplo da relação entre corpo e alma e as questões levantadas pela noção de um *ego cogito*, e as retomam com o compromisso de pensar até as últimas consequências a problemática fundamental que se deixa entrever por elas: a da *encarnação*. Merleau-Ponty combate a reflexão cartesiana na medida em que a mediação pelo infinito – isto é, Deus – nas relações entre significação e existência convertem o mundo sensível num signo apartado de sua própria significação, que seria dada pelo entendimento, e retiram à percepção sua autonomia ao considerá-la apenas como função sensorial. Seu projeto, que passa pelo reconhecimento de uma “ontologia do objeto” e de uma “ontologia do existente (ou do acontecimento)” na metafísica cartesiana, pretende reintegrar significação e existência na própria experiência, e para isso ele se valerá de aspectos da crítica da razão figurada na fenomenologia de Husserl e também numa reabilitação fenomenológica da noção de “forma” e “estrutura” como essas eram compreendidas na psicologia da *Gestalt*, especialmente na Escola de Berlim, e que o faz compreender a significação tecida pela intencionalidade como imanente aos dados sensíveis, uma “organização intrínseca” ao campo perceptivo. Já com relação ao criticismo, Merleau-Ponty retoma e opõe o Kant da primeira e da terceira críticas (recusando certos aspectos da primeira e elogiando as inovações da última), mas é necessário notar que suas represálias se endereçam, em grande parte, ao neo-kantismo de Léon Brunschvicg (1869-1944). De todo modo, como aponta Moutinho, as divergências de Merleau-Ponty com Kant miram o caráter ideal e unitário de uma subjetividade transcendental que se afirmaria como “meio universal” e fonte da significação, como *a priori* de uma faculdade subjetiva considerada enquanto correlato naturante de uma natureza que em si mesma não é posta em questão, de uma reflexão que se faz *post festum* para alcançar suas condições de possibilidade, mas sem para isso colocar em questão a validade das ciências. Coloca-se, em ambos os casos, o problema da racionalidade e da reflexão, e, inspirado pela filosofia de Husserl (da qual terá discordâncias mas sempre, também, uma anuência profunda), Merleau-Ponty desenvolve sua “filosofia da existência” cuja intenção é trazer para o mundo percebido o acordo entre significação e existência. Cf. MOUTINHO, L. D. S. O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 45, n. 110, p. 264-293, 2004.

do sensível empreendida por Merleau-Ponty na construção de seu pensamento final, que alcança formulação mais profunda neste derradeiro livro, mas está presente já em obras como *Signos*, que reúne ensaios escritos no período dos anos 1950, e *O Olho e o Espírito*, sua última publicação em vida, datada de 1960.

A interrogação acerca do Ser bruto dirige-se, sobretudo, à existência, mas não uma existência objetiva, definida por relações exteriores entre uma diversidade de coisas encerradas em si mesmas, e sim uma que comporta uma diversidade de níveis de ser organizados de maneira complexa, formando sentidos e aparências entre proximidades e distâncias, luzes e sombras, presenças e ausências. Fala-se aqui, ao mesmo tempo, do solo e dos horizontes da experiência, quer dizer, de uma juntura sensível e enigmática que perfaz a totalidade aberta e profunda do campo perceptivo. Essa dimensão fundamental da realidade, acessada através das vivências sensíveis, interconecta a vida individual de um corpo com a vida de outrem e a do mundo, denotando também um plano de coexistência primordial. Pois ela não diz respeito apenas ao ser do mundo nem ao ser dos corpos. Na verdade, trata-se de exprimir uma dimensão ontológica anterior às clivagens que nos oferecem uma experiência já organizada, esta última capaz de diferenciar elementos articulados entre si naquele solo de sentido bruto.

É a um Ser indiviso que se refere então, que não pressupõe nenhuma das categorias tradicionais de pensamento, mas que é pressuposto por elas, segundo Merleau-Ponty. Pois, como ele próprio indica, há “um horizonte de ser bruto e de espírito bruto de que os objetos construídos e as significações emergem e que não explicam”²¹. Esse é por excelência o âmbito de sua ontologia final, que busca na explicitação da “unidade maciça do Ser”²² uma oportunidade para repensar o instrumental teórico no que concerne ao saber relacionado com a essência e a existência da realidade vivida. O vislumbre desse Ser selvagem não se dá pela perscruta de um plano de significações puras imanentes à consciência, mas na abertura perceptiva aos horizontes visíveis e invisíveis do mundo, caracterizando o vínculo existencial do corpo com um sensível que o detém e o qual ele apreende *à distância*, numa transcendência traduzida como negatividade do próprio real vivido.

Merleau-Ponty interroga esse mundo em que vivemos, ele se interessa pelo estatuto ontológico da experiência, investigando-a desde seu próprio interior, isto é, visando compreendê-la em seus próprios termos, como mostra o embasamento de suas argumentações

²¹ *O Visível e o Invisível*, p. 100-101.

²² *Ibid.*, p. 193.

em noções com as de *visibilidade* e *tangibilidade*. É a paisagem de nossa própria vivência encarnada que dá ao autor o ensejo de penetrar na realidade profunda das aparências, encarada conjuntamente ao empenho de não apelar, nesta tarefa, a artifícios teóricos alheios à realidade vivida.

Todos os elementos presentes na vida natural e cotidiana, mas também na vida reflexiva e de conhecimento, têm um grau de significação que a filosofia deve apurar em sua relação com o Ser bruto da experiência sensível, essa dimensão de um “há” primordial que se reafirma a cada instante pela presença do corpo no mundo. Esse haver primordial do Ser selvagem, desvelado pela experiência da interrogação filosófica, o autor associa ao trabalho de “[...] reencontrar o ser antes da clivagem reflexiva [...], não fora de nós e não em nós, mas onde os dois movimentos [de sair e entrar em si] se cruzam, onde ‘há’ alguma coisa”²³. O que está em questão, portanto, é dimensão irrefletida do Ser bruto, acessada através da “carne” presente do mundo e do corpo, mas cujo sentido fundamental, no entanto, estabelece-se numa via indireta.

Merleau-Ponty procura o Ser nos entes, e sua filosofia última busca desenvolver temas bem trabalhados por Husserl – como a corporeidade, a intersubjetividade e o mundo-da-vida – de uma maneira própria, numa descrição da experiência da fé perceptiva no sensível, vedando o uso dos instrumentais teóricos da reflexão, seja ela psicológica ou transcendental²⁴. Nesse sentido, a percepção é assinalada como “arquétipo do encontro originário”²⁵ que guiará seus passos na realização de “uma fenomenologia do imaginário e do ‘oculto’”²⁶, numa interrogação aberta que se servirá de conceitos novos cuja função é dar a compreender a interpenetração do que é dado imediatamente e do que é dado apenas por mediação na experiência vivida.

De modo que o originário da experiência deve ser apontado, então, em sua relação com a realidade vivida na perspectiva da “atitude natural”, o nosso modo de relação com uma realidade já organizada significativamente através de nossa vida habitual e dos instrumentos culturalmente compartilhados, pois é com relação à própria vida sensível que se colocam os problemas ontológicos abordados em *O Visível e o Invisível*. Assim, é o mundo presente que se erige enquanto uma das principais problemáticas merleau-pontianas nesse livro, na medida em que sua elaboração permitirá ao autor endereçar-se a novos e antigos problemas de sua filosofia

²³ *Ibid.*, p. 98.

²⁴ *Ibid.*, p. 157.

²⁵ *Id.*

²⁶ *Ibid.*, p. 213.

desde uma base de compreensão renovada, que reflete sua busca antiga de uma reabilitação ontológica do sensível.

Decerto, não há experiência de mundo sem experiência do corpo, mas talvez isso não diga tanto do mundo nem do corpo quanto diga da própria experiência, que é aqui o plano fundamental onde nos movimentamos para compreender o Ser sensível. De forma talvez mais radical do que em obras como *Fenomenologia da Percepção*, obra na qual a presença de um *cogito* ainda remetia a certas figuras da consciência e colocava uma ênfase significativa na experiência subjetiva – mesmo que esse *cogito* fosse tácito e definido pela sua relação com a corporeidade –, em *O Visível e o Invisível* as fronteiras entre corpo e mundo são turvadas, infiltrando-se decididamente uma na outra. A noção de *carne* presente nessa obra póstuma tenta justamente oferecer uma justificativa conceitual para essa relação entre corpo e mundo, que não se traduz na relação tradicional entre consciência e objeto, mas que designa entre aqueles dois elementos fundamentais da experiência, o corpo e o mundo, uma comunidade ontológica, um parentesco de ser estruturado numa relação de *reversibilidade* entre ambos.

O Ser bruto é apontado como o próprio fundamento da experiência carnal, indistinto entre corpo e mundo, mas ainda associado a toda complexidade que a organização da vivência encarnada comporta, posto que é esse Ser bruto que a motiva. De modo que para compreendê-lo temos de nos voltar a uma das temáticas mais caras a Merleau-Ponty: a da percepção. Na verdade, em *O Visível e o Invisível*, há uma mudança vocabular inspirada por algumas reflexões teóricas sobre este termo. Ao invés da noção de “percepção” vemos utilizada a de *fé perceptiva*, inclusive intitulado várias das seções do livro. Como Marcus Sacrini A. Ferraz nota a respeito da última filosofia do autor:

Merleau-Ponty chega mesmo a abandonar o termo “percepção” em favor da expressão “fé perceptiva”. Segundo o filósofo, o termo “percepção” parece pressupor certas decisões teóricas que não devem ser aceitas como óbvias, mas problematizadas filosoficamente, tais como, por exemplo, a referência exclusiva a coisas materiais e a exclusão de um domínio invisível daquilo que se doa aos sujeitos.²⁷

²⁷ SACRINI, Marcus. Sujeito Perceptivo e Mundo em Merleau-Ponty. In *Revista doisPontos*, p. 202.

Se bem que haja algumas ocorrências do termo “fé perceptiva”²⁸, “fé primordial”²⁹ e “fé originária”³⁰ em *Fenomenologia da Percepção*, e que em *O Visível e o Invisível* também não seja nem um pouco estranho falar de “percepção”, é importante atentar que é a extensão do uso desses termos que oferece a eles um realce de sentido, de acordo com o panorama argumentativo e conceitual de cada obra. Por essas razões, algumas considerações a respeito da trajetória de pensamento de Merleau-Ponty podem assinalar nas relações internas entre suas obras certas marcas que distinguirão sua posição no contexto da tradição fenomenológica da qual é oriunda.

Tais ponderações, que, como mencionamos, fazem parte de uma relativa exigência de leitura de *O Visível e o Invisível*, ajudarão nossa compreensão do sentido de sua filosofia última. Como também darão subsídios para a apreciação da novidade que constituem as discussões em jogo aqui, a respeito do Ser bruto, sua relação com a carne e a experiência vivida considerada na via da fé perceptiva, que integram o projeto de uma ontologia indireta.

Que diferenças podemos apontar entre a produção merleau-pontiana dos anos 1940³¹ para os anos 1960³²? Numa nota de trabalho de *O Visível e o Invisível*, datada de Julho de 1959, o autor escreve que “os problemas colocados na *Ph.P* [*Fenomenologia da Percepção*] são insolúveis porque eu parto aí da distinção ‘consciência’ – ‘objeto’”³³. Nesse período, no final da década dos anos 1950, temos tanto o início da escrita de *O Visível e o Invisível*, como o investimento do autor em cursos que tratavam de compreender os limites da análise fenomenológica frente aos problemas colocados na intersecção entre Natureza e cultura, ou entre percepção e expressão.

Em *Fenomenologia da Percepção*, referência principal do pensamento primeiro de Merleau-Ponty, a percepção é definida como nosso meio primordial de acesso à realidade, um fenômeno que nos coloca na fronteira entre a objetividade e a pré-objetividade, quer dizer, entre

²⁸ *Fenomenologia da Percepção*, p. 353.

²⁹ *Ibid.*, p. 548.

³⁰ *Ibid.*, p. 85, 324, 431, 459.

³¹ Período marcado pela publicação das duas primeiras teses doutorais do filósofo, *A Estrutura do Comportamento* (1943) e *Fenomenologia da Percepção* (1945). Mas também período de publicação da conferência *O Primado da Percepção e Suas Consequências Filosóficas* (1947) e do livro de ensaios *Sens et Non Sens* (1948). Marcado pelas reflexões apoiadas predominantemente na psicologia da *Gestalt* e na fenomenologia transcendental husserliana.

³² Época em que vemos lançados livros como *As Aventuras da Dialética* (1955), *Signos* (1960 – que reúne diversos ensaios escritos ao longo da década anterior), *O Olho e o Espírito* (1960) e *O Visível e o Invisível* (1964). Marcada por certa diversificação da abordagem filosófica do autor, abrangendo temas como a arte e a criação artística, a literatura e a linguagem, a história e as ciências de modo amplo.

³³ *O Visível e o Invisível*, p. 191.

o mundo como tomado na atitude natural, em identidade consigo mesmo e definido “pela exterioridade absoluta das partes”³⁴, e a experiência originária do “corpo fenomenal”³⁵ que habita o “mundo fenomenológico”³⁶, conhecendo-o através de suas vivências. Ela está na base de um projeto que visa, como diz o autor, “retornar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo”³⁷, problematizando as relações entre consciência e Natureza.

Neste livro que o consagrou na história da filosofia, Merleau-Ponty nos fornece uma leitura própria da fenomenologia, pautada na existência e na consideração do corpo como sujeito de percepção, sendo ele o liame entre o “campo transcendental” e o “campo fenomenal”³⁸. A análise do fenômeno perceptivo é o que vai possibilitar uma nova abordagem das relações entre interioridade e exterioridade, entre corpo e alma, calcando numa crítica da objetividade os esteios do que ele diz serem “uma nova teoria da reflexão e um novo *cogito*”³⁹. Através de um trabalho sobre as estruturas da experiência desvela-se uma dimensão irrefletida anterior às fixações feitas pelo “pensamento objetivo” e pela “análise reflexiva”⁴⁰ – para o autor, dois lados da mesma moeda, que encerram o sujeito no que ele chama de uma “rede do determinismo”⁴¹ –, um “campo fenomenal” que fundamenta os sentidos da realidade vivida. O sujeito corporal vive num engajamento perpétuo com o mundo sensível, explorando, pela sua ambiguidade constitutiva, as paisagens fenomênicas e a si mesmo num mesmo movimento de existência.

A percepção assume um posto de fenômeno original e originário com relação ao sentido da experiência, quer dizer, é percebendo que o corpo se abre à realidade, em relações vivas que se estabelecem através de sua condição ontológica: a de “ser no mundo”⁴². Essa constatação ocupa um papel fundamental na definição das concepções merleau-pontianas de razão e conhecimento, pois que a tomada da corporeidade como horizonte de trabalho do pensamento e da interioridade humana acarreta um vínculo existencial do sujeito com as situações vividas. Merleau-Ponty busca, em sua leitura da análise intencional e da “redução fenomenológica”⁴³, instalar a atitude natural do sujeito e a consciência tética – que tematiza objetos e relações – na

³⁴ *Fenomenologia da Percepção*, p. 69.

³⁵ *Ibid.*, p. 578.

³⁶ *Ibid.*, p. 9.

³⁷ *Ibid.*, p. 89.

³⁸ *Ibid.*, p. 99.

³⁹ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 593.

⁴¹ *Id.*

⁴² *Ibid.*, p. 9.

⁴³ *Ibid.*, p. 11.

dimensão irrefletida que considera como nosso habitat ontológico fundamental. Desde suas obras iniciais, o recurso à redução aparece como a “fórmula de uma filosofia existencial”⁴⁴ cujo desenrolar seria capaz de reunir a reflexão e a facticidade irrefletida do mundo.

O entendimento de Merleau-Ponty com respeito à natureza da fenomenologia é expresso de maneira exemplar no prefácio à *Fenomenologia da Percepção*. Sua verve fenomenológica existencial, compartilhada em geral com o ambiente da intelectualidade francesa no período após a Segunda Guerra Mundial, faz com que alguns problemas clássicos provenientes do pensamento de Husserl sejam avaliados de acordo com uma base de compreensão renovada, conferindo sentido de ser às manifestações fenomênicas na medida em que essas se relacionam com a existência de uma subjetividade encarnada no mundo. Quando analisadas sob o paradigma da corporeidade, questões tais como a descrição da consciência nos termos de uma “intencionalidade”, ou o abandono e o regresso ao mundo de nossas vivências sensíveis através da “redução transcendental” ou “redução fenomenológica”, quer dizer, através de uma tomada de atitude que tematiza aspectos estruturantes da experiência e de sua significação, vêm reafirmar o nexos perceptivo entre o campo transcendental e o campo fenomenal.

O tema da redução é presente ao longo de toda obra merleau-pontiana, e é posto, então, na interrogação da relação entre o pensamento e a realidade sensível, entre a reflexão e o irrefletido ou pré-reflexivo da experiência. O próprio processo da redução transcendental, na via da descrição do mundo perceptivo e da percepção, já é a prática do método fenomenológico. A aplicação desse método, para Merleau-Ponty, consiste na suspensão das certezas ligadas à frequência habitual da realidade fenomênica com a finalidade de deixar à mostra os “fios intencionais”⁴⁵ que ligam o corpo ao mundo. Seguindo o método indicado por Husserl e, especialmente as ênfases presentes na última fase do pensamento do fenomenólogo alemão, Merleau-Ponty crê que é colocando em parênteses a atitude natural e as aquisições da cultura e da história que se poderia retornar à dimensão pré-reflexiva de um “contato ingênuo”⁴⁶ com as coisas, conduzindo seu pensamento à dimensão de um campo de presença primordial que alicerça a inteligibilidade do sujeito corporal à existência do próprio mundo.

O transcendental para Merleau-Ponty configura-se, desse modo, como a dimensão originária acessada pelo corpo percipiente ao voltar a percepção para suas bases de sentido. O

⁴⁴ *Id.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 110.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 1.

campo transcendental seria, então, a própria esfera pré-reflexiva da experiência⁴⁷, esfera daquilo que jaz originariamente no solo da experiência, e que o pensamento encontra ao instaurar uma “reflexão de segundo grau”⁴⁸ na tarefa de investigar a origem de seu sentido, ao pensar sobre si mesmo. A caracterização do campo transcendental nos diz, ademais, que ele está *aquém* do campo fenomenal, implicando uma relação fundamental do sujeito da experiência, esse que é focalizado pela atitude transcendental, com o mundo percebido. Há, portanto, um vínculo umbilical entre a atitude natural e a atitude transcendental. Através desse liame estético, epistemológico e existencial, desenha-se a compreensão de que a análise do fenômeno perceptivo assenta a gênese de sentidos da experiência na abertura perceptiva, que situa o corpo vivo nos horizontes indeterminados da experiência.

É por isso que a filosofia se define, para o autor, por ser uma “reflexão radical”⁴⁹ que visa a experiência do ser encarnado, ligados indissociavelmente ao mundo sensível e aos acontecimentos de nossas vidas. Na linha da “meditação infinita”⁵⁰ do método fenomenológico, cujo imperativo epistêmico é o de uma reflexão que se reconhece sempre assentada sobre a dimensão irrefletida do sensível, o trabalho sobre a densidade ontológica dos fenômenos assume a percepção como pedra de toque da análise fenomenológica e, por isso mesmo, o contato do corpo com o mundo sensível, sua situação irremediável, torna-se um problema fundamental. É partindo de uma análise da sensação que *Fenomenologia da Percepção* vai construir seu itinerário até o desenho completo de uma filosofia que une a imanência dos próprios objetos e cenários existenciais e a intencionalidade da consciência perceptiva, o *em-si* e o *para-si*⁵¹. Como escreve o autor, “a reflexão estará segura de ter encontrado o centro do

⁴⁷ MOUTINHO, Luiz Damon Santos. Tempo e sujeito – o transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty. In *Revista dois pontos*, 2005, p. 17.

⁴⁸ *Fenomenologia da Percepção*, p. 99.

⁴⁹ *Fenomenologia da Percepção.*, p. 295.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 20.

⁵¹ No contexto da *Fenomenologia da Percepção*, o uso da terminologia “em si” e “para si” aparece ligado ao foco de apreciação do fenômeno perceptivo. De maneira geral, o “em si” representa uma ordem existencial ligada ao pensamento objetivo e ao ser das coisas, enquanto o “para si” ou “para nós” remete a uma ordem de sentido, bem como ao ato de transcendência pelo qual o sujeito perceptivo abre-se a um mundo que independe de suas percepções. O mundo e as coisas do mundo, tomados objetivamente, são da dimensão do “em si”; a percepção do mundo, o pensamento, a linguagem, que articulam sentidos por sobre a fisionomia dos fenômenos, são da dimensão do “para si” ou “para nós”. Esses serão conceitos inclusive retomados em *O Visível e Invisível* num debate com Sartre a respeito da negatividade da experiência e da caracterização do acesso à realidade. Tanto lá como cá, na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty já alocará essas discussões em seu percurso de pensamento no sentido de explicitar uma dimensão paradoxal da experiência que é “em-si-para-nós”, introduzindo, desse modo, discussões que não passarão despercebidas em sua passagem pela fenomenologia husserliana, como aquelas a respeito de uma “intersubjetividade transcendental” na constituição da experiência do mundo.

fenômeno se ela for igualmente capaz de esclarecer sua inerência vital e sua intenção racional.”⁵²

O caminho argumentativo do texto se estrutura em três partes principais: uma análise do corpo enquanto sujeito de percepção, uma análise do mundo percebido na medida em que este forma um sistema com o corpo e com outrem, culminando ambas em uma análise das relações entre o *ser-para-si* e o *ser-no-mundo*. Mas a passagem da realidade objetiva ao *Lebenswelt*, o “mundo-da-vida”, não é fortuita, nem perde força na ocasião em que o campo fenomenal se converte em campo transcendental; pelo contrário, as descrições da experiência do corpo e do mundo fornecidas por Merleau-Ponty como que estabelecerão os limites de toda redução possível. No fundo, Merleau-Ponty ambiciona também uma “fenomenologia da fenomenologia”⁵³, que se alça das descrições do mundo fenomênico até considerações a respeito de um *Logos* intrínseco ao sensível.

Podemos compreender melhor esse ponto se nos voltamos para sua abordagem a respeito da intencionalidade. Como discípulo de Husserl⁵⁴, Merleau-Ponty concebe a análise da intencionalidade como um eixo central de suas considerações filosóficas, pelo menos no contexto da *Fenomenologia da Percepção*. Mas, se em Husserl esse conceito vem atrelado a uma investigação sobre a razão e a uma discussão gnoseológica sobre o sujeito, em Merleau-Ponty não o compreendemos sem o apelo à existência⁵⁵. Simpático ao enfoque genético⁵⁶ das

⁵² *Fenomenologia da Percepção.*, p. 85.

⁵³ *Ibid.*, p. 489.

⁵⁴ Apesar de Husserl ser a principal referência dos trabalhos de Merleau-Ponty, é um fato notório entre comentaristas a influência de outros fenomenólogos na construção de seu trabalho, especialmente Martin Heidegger (1889-1976), Eugen Fink (1905-1975), mas também Max Scheler (1874-1928) e Hedwig Conrad-Martius (1888-1966). Cf. SACRINI, Marcus. *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*, p. 179. BRUZINA, Ronald. Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty: The Philosophical Lineage in Phenomenology. In TOADVINE, Ted; EMBREE, Lester (Ed.). *Merleau-Ponty's reading of Husserl*, 2002.

⁵⁵ MOURA, C. A. R. Husserl e Merleau-Ponty. In *Merleau-Ponty em Salvador*, 2008.

⁵⁶ A doutrina fenomenológica husserliana, fortemente inspirada na “psicologia descritiva” proposta por Franz Brentano (1838-1917), inicialmente se distancia de qualquer discussão de cunho genético, na medida em que esta se associava a uma psicologia empírica, que buscava *explicar* causalmente e não *descrever* os fenômenos psíquicos como eles se apresentam à consciência. Ao ampliar e aprofundar certas ideias de seu antigo professor, Husserl paulatinamente desenvolve seus grandes temas (a intencionalidade, a redução eidética e transcendental, a constituição, as sínteses da consciência, a tese do mundo, a intersubjetividade etc.) na construção de uma fenomenologia transcendental, que buscava fornecer uma fundamentação rigorosa, universal e racional – num sentido, digamos, “reformado” – para a filosofia e a ciência, como aponta Herbert Spiegelberg. Talvez por isso (e também, seria de se pensar, por sua formação como matemático), Husserl passe a questões lógicas ao criticar decididamente o “psicologismo” de sua época, pois sua preocupação era a de investigar uma dimensão nova que se deixava entrever através da “intencionalidade” dos atos de consciência, quer dizer, de uma subjetividade que já não era compreensível pela via empírica, mas apenas por uma via transcendental. Husserl quer falar, então, da idealidade ou essência das significações que pertencem ao nível fenomenológico da experiência, elucidando a relação da consciência com os objetos por ela visados, estes que preenchem as intenções de significação na intuição (não tomada apenas sensivelmente, mas como intuição de

Ideen II e outras obras do último Husserl, com as quais travou contato desde que visitara os Arquivos Husserl em Leuven, em 1939, o filósofo francês compreende o conceito de intencionalidade não concentrado na relação de uma consciência transcendental unitária com os objetos de conhecimento, mas enquanto englobante da própria relação do corpo vivo com o espaço e com as coisas no espaço, e faz desse seu ponto de partida.

Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty faz uso da distinção husserliana entre uma “intencionalidade de ato” e uma “intencionalidade operante”⁵⁷. A articulação de ambas essas noções concorre para a circunscrição do problema da *significação* dos fenômenos na relação com um *sentido* determinado menos pela unidade transcendental de uma consciência pura do que pela *Gestalt*⁵⁸ da consciência perceptiva irremediavelmente imersa no mundo sensível. Elas fazem referência à relação do corpo com o mundo dada entre uma consciência tética e uma consciência não-tética, quer dizer, no âmbito de uma consciência que julga e discrimina objetos e de uma consciência que se liga ao horizonte indeterminado da experiência. A intencionalidade operante funda a intencionalidade de ato, pois essa primeira é considerada

essências e intuição categorial). Desse modo, o que se desvela é uma correlação *a priori* entre consciência e objetos intencionais, e uma conseqüente mudança com relação às teorias tradicionais do conhecimento, que recusa o idealismo tanto quanto o realismo. A prática da redução fenomenológica em Husserl, que trata de neutralizar todo pressuposto da ciência e da atitude natural na caracterização do ser dos fenômenos que se apresentam à consciência intencional, leva o filósofo a considerações sobre uma “fenomenologia constitutiva” que postula uma espécie de primado da experiência em frente a um mundo natural tomado em si mesmo e combate a pecha de um idealismo transcendental estático que uma leitura menos aprofundada de sua obra poderia sugerir. Nesse caminho, e se dirigindo sempre mais profundamente para as bases que permitem à filosofia a compleição de seu caráter radical (e também confrontado com questões sociais e políticas postas no ambiente dos conflitos mundiais que marcaram a história pública do ocidente do século XX, mas que também marcaram sua história pessoal – ele, um alemão de origem judia, que perdera um filho na Grande Guerra –, mesmo que isso não tenha entrado de maneira tão direta em seu pensamento), Husserl se põe à prova e se distancia do modelo da subjetividade transcendental kantiana, por exemplo, ao se endereçar à problemática da “transgressão intencional” na experiência do outro e ao descrever a autoconstituição do eu por uma temporalidade imanente ligada ao fluxo das vivências intencionais. É nesse momento que, por uma “redução da redução”, a consciência se revela corpo (*Leib*) – não apenas como “eu penso” mas como “eu posso” concreto, presente num mundo comum, desembocando também numa interpretação própria da historicidade do sujeito e numa ênfase de sua ligação com o *Lebenswelt*, o mundo-da-vida. Esse movimento amplo de um pensamento que inaugura um método e um movimento de grande influência na história da filosofia, cuja caracterização em nota é certamente uma figura pálida, parece ter, em seu final, aproximado o “pai” da fenomenologia de considerações genéticas – interpretadas num nível evidentemente diferente do da “gênese empírica” – que, de início, ele recusara, mas às quais retorna de maneira muito própria, respondendo a exigências de seu próprio projeto filosófico. Cf. KELKEL, Arion L.; SCHÉRER, René. *Husserl*. 1ª ed. Lisboa: Edições 70, 1982. SPIEGELBERG, Herbert. *The Phenomenological Movement: a historical introduction*, vol. 1. 2ª ed. Haia: Martinus Nijhoff, 1965.

⁵⁷ *Fenomenologia da Percepção*, p. 16.

⁵⁸ A presença da *Gestalt* no pensamento de Merleau-Ponty é explicada pela influência de pensadores como Aron Gurwitsch (1901-1973) e Kurt Goldstein (1878-1965). Gurwitsch foi um fenomenólogo de origem lituana cujos cursos são frequentados na França por Merleau-Ponty, cultivando seu interesse pela fenomenologia. Goldstein foi um neurologista e psiquiatra polonês, que elaborou uma abordagem holística à questão do organismo com base na *Gestalt*. Cf. PEÑARANDA, Maria Luz Pintos. Gurwitsch, Goldstein y Merleau-Ponty: Análisis de una estrecha relación. In *Contrastes*, Revista Internacional de Filosofía, vol. 12, 2007.

por Merleau-Ponty na base de nossa relação antepredicativa com o mundo, ou seja, como suporte de uma vida irrefletida cuja tematização, na via da intencionalidade de ato, constitui um dos principais problemas filosóficos de seu texto de 1945.

Tal discussão é interessante pois através dela podemos compreender melhor a singularidade da abordagem fenomenológica existencial merleau-pontiana. A definição da posição filosófica de Merleau-Ponty, concernente às relações entre consciência e Natureza, erige-se com base no esforço de caracterizar o elo que reúne sujeito e mundo na realidade vivida. É esmiuçando melhor a vida da consciência, ou, como escreve o autor, arrastando os “fios intencionais”⁵⁹ que nos ligam ao mundo que poderemos chegar ao centro da questão da percepção, e a partir daí avançar para as redefinições de noções caras ao cânone filosófico ocidental, como ocorre de maneira forte no livro com as noções de racionalidade, subjetividade e sentido.

Esse é o movimento de uma “reforma do entendimento”⁶⁰ pretendido por Merleau-Ponty, que articula discussões de cunho epistemológico ao domínio da estética e da ontologia. Sua abordagem à fenomenologia tematiza a relação entre corpo e espírito no compasso de uma crítica a categorias consagradas do pensamento filosófico da modernidade, como as de extensão e pensamento, signo e significação, causa e razão⁶¹. Na visão do autor, essas são alternativas conceituais que se excluem mutuamente, pois aceitam como ponto de partida o universo do ser objetivado, organizado em torno de uma ideia de realidade e de evidência que é construída por um “pensamento operacional”⁶². Esse tipo de pensamento, ligado às ciências e às filosofias da consciência, tem sua significação atribuída pela relação interna entre os caracteres já objetivados da experiência. Podemos notar que essas oposições estruturam um sistema de compreensão do mundo que se pode associar tanto à tradição intelectualista como à tradição empirista na história da filosofia, e mesmo ao criticismo kantiano.

A explicação concernente a cada uma dessas contraposições merece, no mínimo, algumas páginas. Mas, de maneira geral, a oposição ao intelectualismo se dá no sentido de que ele substitui o mundo pela significação do mundo, ou seja, torna o mundo um correlativo de uma subjetividade que se afirma num nível diferente daquele do corpo e da existência, deformando nossa relação vivida com as coisas, o mundo e outrem. Já a crítica ao empirismo

⁵⁹ *Ibid.*, p. 110.

⁶⁰ *O Visível e o Invisível*, p. 16.

⁶¹ *Fenomenologia da Percepção*, p. 80.

⁶² *O Olho e o Espírito*, p. 290.

se deve a uma perda da complexidade e profundidade da própria percepção. Pois a noção de dado sensível e o apelo à mecânica fisiológica do corpo comumente associados à vertente filosófica empirista falham em explicar a existência de uma subjetividade capaz de associar a diversidade de experiências sensíveis que formam seu paradigma de construção de conhecimento. E, por fim, quanto ao criticismo, deixamos Merleau-Ponty falar:

Uma filosofia como o criticismo não concede, em última análise, nenhuma importância a essa resistência da passividade, como se não fosse necessário tornar-se o sujeito transcendental para ter o direito de afirmá-lo. Ela subentende portanto que o pensamento do filósofo não está submetido a nenhuma situação.⁶³

Destarte, no panorama da investigação da *Fenomenologia da Percepção*, essas vertentes de pensamento aparentemente tão díspares fundam-se num preconceito comum, ligado a uma desconsideração do lugar da percepção no tocante ao conhecimento da realidade, um lugar que Merleau-Ponty justamente tenta resgatar. Para ele, essas empreitadas filosóficas incorrem num mesmo erro, que é a assunção tácita do fenômeno perceptivo e a ausência de sua tematização para pensar as relações do sujeito com o mundo. Segundo sua crítica, o mundo objetivo, a atitude natural e um sujeito já estruturado são tomados como parâmetro para essas investigações filosóficas, mas as bases que sustentam a ideia desse mundo que é tomado como em si e já acabado não são colocadas na mira do olhar filosófico.

Que bases seriam essas? Estão ligadas à presença do corpo no mundo, à relação entre campo fenomenal e campo transcendental e à consideração do problema da percepção como o de um “conhecimento originário”⁶⁴. Trata-se aqui de colocar em xeque as relações possíveis entre a manifestação fenomênica do Ser e a realidade, a experiência imediata e sua significação, seus planos de opacidade e transparência, presença e ausência, visibilidade e invisibilidade.

O que está em jogo é uma reelaboração do nexos conceitual entre o transcendental e o empírico, apoiada na análise da percepção. A radicalidade defendida por Merleau-Ponty no tocante à reflexão filosófica visa explicitar a fundação – a *Fundierung* – da relação mútua entre o irrefletido e o refletido, bem como entre a razão e o fato, o pensamento e a linguagem, o pensamento e a percepção⁶⁵. Nessa linha, a discussão a respeito da relação entre o empírico e o

⁶³ *Fenomenologia da Percepção*, p. 96.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 74.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 527.

transcendental é um dos motivos centrais da *Fenomenologia da Percepção*, de modo que o caminho e o desfecho do texto nitidamente refletem questões centrais postas em tal relação. A ideia de *cogito*, a temporalidade e a liberdade são trazidas à tona na terceira e última parte do livro, de forte inspiração heideggeriana, intitulada *O ser-para-si e o ser-no-mundo*⁶⁶, com a preparação de todo o percurso de investigação do mundo da vida, o *Lebenswelt*, e do trabalho de alicerçar a consciência e a subjetividade na presença do corpo vivo.

O corpo é o lugar privilegiado desde onde se pode conceber a articulação do campo transcendental e do campo fenomenal, pois a ambiguidade de sua condição ancora sua existência simultaneamente enquanto agente intencional e enquanto coisa sensível. É a atenção sobre o corpo que permite uma descrição acurada da estrutura do fenômeno originário da percepção, constituindo a base de um estudo sobre a gênese dos sentidos da experiência. O

⁶⁶ Martin Heidegger (1889-1976) foi um discípulo “tardio” de Husserl e expoente da fenomenologia alemã, tendo conhecido o precursor do método fenomenológico em seus anos na Universidade de Freiburg, onde havia sido admitido em 1915. Os dois tornaram-se próximos, e Husserl inclusive o indica para sucedê-lo em sua cadeira na instituição. Heidegger representa o que se costuma chamar a “virada hermenêutica” na fenomenologia, e segue por caminhos que, ao final da vida, o velho mestre reprovava. Já desde sua obra *Ser e Tempo* (1927), ápice do seu período fenomenológico e dedicada a Husserl, vemos seu pensamento delineado como uma “filosofia da existência” e ligada a temas como a facticidade, o *Dasein* (traduzido como “presença”, “ser-aí”, “estar-aí”, sem amplo consenso), a temporalidade, entre outras questões que apontam para uma pesquisa fundamental sobre o sentido do “ser”. É no mínimo curioso que haja um conhecimento evidente de Heidegger por Merleau-Ponty e vice-versa, e que, todavia, ele não se traduza em diálogo intertextual explícito. Na última parte da *Fenomenologia da Percepção*, o capítulo sobre a temporalidade, considerado por comentadores como o mais importante do livro, conta com uma epígrafe e um bom número de referências a *Ser e Tempo*. A definição da condição existencial do corpo como “ser-no-mundo” e as considerações sobre o *ekstase* da subjetividade e da temporalidade com a qual ela se identifica, em Merleau-Ponty, revela evidentes aproximações entre o pensamento dos autores, apesar de não haver muitas considerações na obra heideggeriana a respeito do conceito de “corpo”. Através de sua “analítica existencial” (inclusive empregada por Merleau-Ponty na *Fenomenologia*), Heidegger estuda as estruturas ontológicas do *Dasein*, grosso modo ligado à consciência intencional, e compreende que ele é constituído nos existenciais da mundanidade do mundo, do compreender e da temporalidade, de modo que apreende o ser dos entes em sua experiência como *sentido*. Ainda, em *Ser e Tempo*, o tempo é o “horizonte de toda compreensão e interpretação de ser”, estando a ele ligada a unidade existencial do *Dasein*, cujo ser é “possibilidade de ser”. O movimento de temporalização do tempo é *ekstático*, caracterizado por um movimento de circularidade. Como é notável, Merleau-Ponty tratará desses temas, e inclusive o itinerário filosófico dos autores não deixará de ter aproximações possíveis, como revela a crescente preocupação de ambos em produzir um pensamento capaz de superar a ideia de subjetividade e o paradigma cartesiano presente em grande parte do pensamento ocidental, inclusive em Husserl. Na *Fenomenologia da Percepção*, no entanto, a leitura merleau-pontiana de Heidegger não parece diferir muito daquela dedicada a Husserl, sua referência principal no que diz respeito à fenomenologia. Como escreve Taylor Carman: “O que Merleau-Ponty herdou de Heidegger, e o que ele plausivelmente poderia dizer preservar através de uma elaboração própria e ulterior, é uma ideia que é um anátema para Husserl, de que nossa imersão em nosso ambiente, nosso ser no mundo, torna impossível qualquer referência à consciência ou subjetividade como uma esfera ou região de ser isolada ou autossuficiente. A intencionalidade, para Heidegger, longe de ser separada da realidade por um ‘abismo’, é totalmente mundana [...]. Similarmente, para Merleau-Ponty, a percepção não é um fenômeno interno subjetivo, mas um modo de existência, uma manifestação de nosso ser no mundo. Merleau-Ponty abraçou esse tema heideggeriano de todo coração, mas então o projetou retrospectivamente sobre a fenomenologia de Husserl.” (tradução nossa). In CARMAN, Taylor. *Merleau-Ponty*, 2008, p. 42.

sujeito merleau-pontiano é um sujeito perceptivo, sendo que a tomada da corporeidade como referência para tratar os problemas da relação entre consciência e Natureza implica uma reforma profunda da noção de subjetividade. Já não é possível haver independência total entre o âmbito interno e o externo da experiência existencial do ser no mundo, nem bem separar o que é fundante do que é fundado, o que é constituinte do que é constituído.

É por isso que, para Merleau-Ponty, a tarefa da redução transcendental é sempre incompleta. Mesmo no tangente a uma pesquisa sobre a subjetividade e a consciência, os problemas do mundo e dos outros precisam ser colocados. A experiência de si do corpo não é apenas reflexiva, mas relacional; ela se dá no contato com o mundo, numa esfera de encontros e mistérios que não se reduz a nenhum produto da razão ou do pensamento. A necessidade de colocar em suspenso a atitude natural, que dota o ser humano das certezas mais patentes com relação à existência do mundo tomado no âmbito de sua percepção organizada, e o pensamento objetivo, que sistematiza a experiência viva do mundo em conceitos, medidas e direções, visa deixar à mostra o liame entre o fenômeno perceptivo e a constituição do real. Mas, na medida em que o próprio autor define a condição existencial do corpo como a de “ser no mundo”⁶⁷, torna-se impossível ou quiçá sem sentido a busca por uma contemplação de um espírito puro, como se a visão do mundo e das coisas pudesse se dar do recuo absoluto de uma consciência transcendental.

Daí que a investigação sobre a percepção acarrete numa nova concepção de racionalidade, intrinsecamente ligada à vivência sensível do corpo e do mundo. A tematização do fenômeno perceptivo leva o filósofo a “reconhecer a própria consciência como projeto do mundo”⁶⁸, de modo que o que doravante se entende como racionalidade não se põe como o uso de uma faculdade à parte da sensibilidade e do vivido, senão como uma capacidade operativa atestada no movimento de articulação de experiências. É a própria historicidade da percepção, de sua duração e seu movimento, que haverá de fundar a razão e de fornecer parâmetros para validar as categorizações do pensamento. Na visão de Merleau-Ponty, o pensamento, o sentido e todos os elementos que integram o universo da objetividade e da atitude natural estão alicerçados na dimensão pré-reflexiva ligada à existência do mundo sensível.

O dever e a radicalidade da tarefa filosófica prestam-se justamente à consecução da máxima husserliana a respeito do método fenomenológico: voltar às coisas mesmas, *Zu den*

⁶⁷ *Fenomenologia da Percepção*, p. 9, p. 484.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 15.

*Sachen selbst*⁶⁹. Isso quer dizer que a dimensão irrefletida da experiência perceptiva está no cerne da atividade do pensamento e dos problemas relacionados à verdade e ao conhecimento da realidade. Indispensável à percepção, o “corpo próprio”⁷⁰ se estabelece como elemento central para compreender nosso relacionamento com o mundo, com os outros e com o conhecimento da realidade vivida. Essa assunção de que a abertura perceptiva está radicada no corpo é o que sustenta a caracterização da subjetividade em Merleau-Ponty, pois que o sujeito é sempre um sujeito encarnado, e que a consciência é sempre consciência perceptiva, ao menos no âmbito de apreciação da *Fenomenologia da Percepção*.

Dizer que a subjetividade e a consciência têm raízes na sensibilidade sugere uma renovação do valor ontológico e epistemológico de nossa presença no interior do mundo fenomenal. O vínculo entre o “eu empírico”⁷¹ das experiências e o “Eu transcendental”⁷² das reflexões é trabalhado aqui sobre a base das relações entre intencionalidade operante e intencionalidade de ato. Essa relação é a chave para compreender a ideia de um “*cogito* tácito”⁷³, que deflagra o sujeito pensante como existente no interior do mundo da vida.

A ponderação a respeito de uma dimensão irrefletida da própria subjetividade denota uma espécie de trabalho arqueológico subjacente a uma investigação de cunho antropológico. Quer dizer, tomar o ser humano, sua vida sensível e sua consciência perceptiva como problemas filosóficos, da maneira como o faz Merleau-Ponty, leva a constatações que dizem respeito à própria estrutura do fenômeno perceptivo e aos processos de constituição da realidade, do sujeito e do mundo. Na *Fenomenologia da Percepção*, essa noção de “estrutura” é responsável por caracterizar a relação entre forma e conteúdo trabalhada no estudo da percepção.

⁶⁹ A interpretação do lema husserliano teve, decerto, interpretações diversas nos desdobramentos verificáveis da vertente fenomenológica. Numa leitura original, o *zu den Sachen Selbst* se direciona aos problemas fundamentais da filosofia inaugurada por Husserl e a uma crítica a toda “filosofia do ponto de vista” (*Standpunktsphilosophie*), ligado portanto a um retorno às estruturas essenciais da consciência no campo dos dados intuitivos que preenchem as significações visadas intencionalmente. Como nota Carlos Alberto Ribeiro de Moura, nessa perspectiva, o mote husserliano tem muito mais o sentido de *zu der Erkenntnis selbst*, o de um “retorno aos atos através dos quais se tem um conhecimento dos objetos”. Diferentemente interpretaram os fenomenólogos que o sucederam, como os da escola de Göttingen-München, por exemplo, os quais Husserl em certo ponto considerou como apenas “¼ fenomenólogos”, que recusavam a virada idealista do mestre e acabaram por fazer um uso da expressão que remetia a um retorno aos dados mais decisivos da experiência. Pelo contexto da filosofia de Merleau-Ponty, com suas ênfases na existência e na relação entre corpo e mundo através da percepção, situamo-lo mais próximo dessa segunda leitura. Cf. MOURA, C. A. R. *Crítica da Razão na Fenomenologia*, 1ª ed. São Paulo: Nova Stella: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

⁷⁰ *Fenomenologia da Percepção*, p. 178.

⁷¹ *Ibid.*, p. 280.

⁷² *Ibid.*, p. 281.

⁷³ *Ibid.*, p. 541.

É no compasso dessa relação que o pensamento do autor se conecta com a *Gestalttheorie*, estabelecendo-a como uma das bases de seu projeto filosófico à época dos anos 1940, pois que, em tese, essa articulação entre forma e conteúdo é o que permitiria tanto uma ruptura com o idealismo das filosofias transcendentais, mesmo a husserliana, como com o psicologismo que vigorava nas descrições fisicalistas da consciência por parte das ciências dos séculos XIX e XX. É que então a experiência perceptiva se realiza num *campo* de presença cuja organização remete a um “pacto natural”⁷⁴ entre corpo e mundo. A atividade do corpo vivo e expressivo, que modela intencionalmente o mundo, e a passividade do corpo sensível, assediado pela eterna novidade do presente, são ambas aliadas. A descrição do mundo fenomenal e a própria redução transcendental, que escancara o corpo vivo como sujeito da percepção, não fazem mais que situar o ser encarnado no interior de paisagens profundas, nos horizontes de distâncias que transcendem a presença, ainda que dela derivem.

Esse fundo indeterminado da paisagem, sobre o qual objetos, situações e dramas humanos inteiros se desenham como a marca das ondas sobre as areias da praia, marca a própria presença do “mundo vivido”⁷⁵ na experiência como sustentáculo do “mundo objetivo”⁷⁶, dimensão aquela tomada por Merleau-Ponty como pré-objetiva ou pré-reflexiva, portanto. É esse o nível ao qual se procura aceder nas descrições levadas a cabo em sua versão da redução fenomenológica, revelando um campo transcendental *aquém* das vivências individuais, cuja unidade é fundada no “sistema eu-outro-mundo”⁷⁷ que estrutura a percepção.

A tarefa da filosofia seria a da busca de um “*Logos* do mundo estético”⁷⁸ que se exprime nas próprias nervuras do campo perceptivo, este cuja configuração primordial é dada na “estrutura figura e fundo” ou “estrutura ponto-horizonte”⁷⁹, numa espécie de *Gestalt* originária do campo perceptivo⁸⁰. O sentido da percepção então é global, aderente às fisionomias dos

⁷⁴ *O Olho e o Espírito*, p. 289.

⁷⁵ *Fenomenologia da Percepção*, p. 89.

⁷⁶ *Id.*

⁷⁷ *Ibid.*, 94.

⁷⁸ HUSSERL apud MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 575.

⁷⁹ *Fenomenologia da Percepção*, p. 147.

⁸⁰ A teoria psicológica da *Gestalt* se estabeleceu no início do século XX pelos trabalhos da Escola de Graz, com influência de Brentano, e da Escola de Berlim, cujos expoentes foram Wolfgang Köhler (1887-1967), Max Wertheimer (1880-1943) e Kurt Koffka (1886-1941), sendo os autores do grupo berlinense bem conhecidos por Merleau-Ponty, sobretudo devido a influência de Gurwitsch, que, diga-se de passagem, também fora próximo de Husserl. É interessante ainda comentar que Köhler havia sido orientado por Carl Stumpf (1848-1936), o mesmo que inicia Husserl na vida universitária, não sendo fortuitas, portanto, as aproximações realizadas por Merleau-Ponty entre a fenomenologia e a psicologia da *Gestalt*, notadamente presentes em *A Estrutura do Comportamento e Fenomenologia da Percepção*. No contexto da psicologia, a relação “figura-fundo” integra a recusa do atomismo das psicologias genéticas, apontando no “campo” ou “estrutura” da

objetos que destacam no horizonte aberto das paisagens, reunindo sentido e facticidade no interior da experiência vivida. Isso quer dizer que a constituição ativa de objetos e as condições de possibilidade de conhecimento do real estão assentadas na experiência perceptiva, quer dizer, na experiência existencial de um corpo que é no mundo.

Segundo a letra do autor, “esta passagem do indeterminado ao determinado, essa retomada, a cada instante, de sua própria história na unidade de um novo sentido, é o próprio pensamento.”⁸¹ A objetividade que mensura, fixa e categoriza os aspectos e propriedades costumeiramente ligados à frequência da realidade na via da atitude natural, na verdade corresponde à predicação de um ser antepredicativo. A indeterminação aqui referida é positiva, e constitui o próprio plano de aparição da realidade fenomenal. O que está em questão é o elo entre a dimensão de sentidos imanentes, referente ao mundo em sua totalidade, e o movimento de transcendência do sujeito perceptivo que o habita, e que em meio a uma miríade de cores e texturas reconhece formas que dizem algo do próprio real.

Quer dizer, a gênese de sentidos da experiência não está só ligada à atividade reflexiva do sujeito e nem só ligada aos mecanismos psicofisiológicos que causam afetação no organismo sensível. Como interpreta Sacrini,

[...] ao tomar os eventos do universo como *Gestalten*, Merleau-Ponty os considera como eventos *para* uma consciência que, por meio de suas estruturas, delimita as possibilidades de manifestação desses eventos. A consciência é assim reconhecida como meio universal, responsável pelo sentido dos eventos, um movimento argumentativo pelo qual Merleau-Ponty assumiu a atitude transcendental. Entretanto, essa atitude não é adotada em referência a um poder cognitivo *a priori*, mas sim em relação à consciência perceptiva, que está em

experiência psicofisiológica uma alternativa para compreender os processos psicológicos. Na *Fenomenologia da Percepção*, o emprego da concepção de “figura e fundo” na descrição do fenômeno perceptivo decerto amplia e retifica seu uso por parte da Escola de Berlim (que Merleau-Ponty, em seu texto *O Metafísico no Homem*, repreende por ter mantido suas descobertas no universo da física), mas segue uma mesma linha fundamental: a percepção se realiza sempre num campo perceptivo, e nossa experiência portanto sempre se organiza de acordo com a estrutura figura-fundo, de acordo com a qual cada objeto apreendido na experiência perceptiva é destacado de um fundo que também constitui o sentido de sua percepção, um horizonte do qual emerge e é visado significativamente. Desse modo, o que se afirma é a influência de um todo (*holos*) que é mais do que a mera soma das partes na constituição da experiência (como uma melodia cuja tonalidade é transposta ainda pode ser reconhecida, mesmo que todas as suas notas tenham sido mudadas), revelando “qualidades estruturais” ainda pertencentes ao sensível, como diriam os gestaltistas, ou um campo transcendental cuja unidade estrutural remete à vida perceptiva do corpo que é no mundo, no aprofundamento merleau-pontiano.

⁸¹ *Ibid.*, p. 59.

contato direto com os arranjos materiais do mundo. Aqui ocorre uma transformação notável da filosofia transcendental.⁸²

A gênese de sentidos da experiência, na intersecção do entendimento com a sensibilidade, sela seu mistério na mudez do mundo vivido, que, no entanto, murmura ao corpo sensível e receptivo saberes de seu berço ancestral. E resta que para pensar radicalmente a relação epistêmica e ontológica do sujeito com o mundo, como propõe Merleau-Ponty, há que se compreender o mistério fundamental da visão, do tato e da sensibilidade de maneira geral. Assim, é justamente o estudo do corpo que se estabelecerá como alicerce de compreensão de um sentido intrínseco ao mundo sensível, redefinindo as bases semânticas concernentes ao discurso sobre o pensamento e seu nexos com a realidade vivida.

Não cabe aqui uma busca por um puro pensamento ou uma pura sensação, numa separação como que feita em laboratório para discriminar o que, na experiência, é mistura e envolvimento. Essa questão é matricial na filosofia merleau-pontiana. E, no âmbito do pensamento inicial do autor, será que se consegue resolvê-la? Nosso caminho até agora visava justamente oferecer elementos básicos para compreender a colocação de tal indagação na esfera de relações entre consciência e Natureza, como proposto por Merleau-Ponty pelo menos desde *A Estrutura do Comportamento*, publicada em 1943, e novamente em 1945, com a *Fenomenologia da Percepção*. Ao que parece, por mais rica que possa ter sido a proposta do autor em suas obras iniciais, ali mantiveram-se intactos certos pressupostos teóricos e conceituais que atavam suas considerações aos limites de uma metafísica clássica, que poderemos vislumbrar através de uma análise da relação entre tempo e subjetividade em sua obra de 1945. São esses problemas que se convertem em grandes temas de suas obras vindouras.

1.2 – Tempo e subjetividade

Veremos agora com um pouco mais de detalhes a formulação das críticas que põem em xeque o projeto da *Fenomenologia da Percepção*. Assim, na via desse esforço historiográfico, haveremos de compreender algo do sentido fundamental da ontologia que figura em suas últimas obras e, em particular, em *O Visível e o Invisível*. Vale apontar que construção do

⁸² SACRINI, Marcus. A reelaboração do transcendental em Merleau-Ponty. In *revista dois pontos*, , 2012, p. 280.

pensamento maduro de Merleau-Ponty traz consigo uma revisão dos métodos empregados para investigar o Ser acessado através da percepção, que não se reduz, todavia, ao percebido, mas comporta também uma *ausência originária* de um Ser dimensional. O reconhecimento de uma latência ou um invisível do próprio visível é precisamente o que configura a novidade dessa chamada *ontologia indireta*, diferenciando sua produção por volta dos anos 1960 daquela da década de 1940.

Como o próprio autor coloca numa nota de trabalho de *O Visível e o Invisível*, datada de fevereiro de 1959: “não se pode fazer uma ontologia direta. Meu método ‘indireto’ (o ser nos entes) é o único conforme ao ser - ‘φ negativa’”⁸³. É com relação à negatividade do sensível, à latência de sentido do visível, que questões relativas à linguagem, à história e à expressão artística ganham força no cenário do pensamento merleau-pontiano, fornecendo ao autor maneiras de compreender o *excesso de Ser* em relação à percepção. Considerando a “fé perceptiva” – que engloba tanto o positivo como o negativo do sentido originário da experiência – como modo primário de adesão à realidade, Merleau-Ponty esquematiza a compreensão da abertura ao real na perspectiva de um “quiasma”, de uma “imbricação” e de uma “lateralidade” – essa última muito inspirada em reflexões sobre a linguística de Ferdinand Saussure (1857-1913) –, tratadas com mais detalhes no segundo e terceiro capítulos.

No entanto, cabe comentar que essas noções presentes em sua ontologia do Ser bruto trazem consigo uma redefinição das bases conceituais utilizadas para caracterizar a estrutura de significação da experiência sensível, na medida em que a dimensionalidade do Ser organiza a realidade de maneira *diacrítica*, e portanto indireta, assumindo a *diferença* como eixo fundamental de caracterização da estrutura da percepção. Reunindo referências teóricas do campo da linguística, da história e das artes, Merleau-Ponty encontra um novo suporte para a busca do “*Logos* do mundo estético”⁸⁴. Ele tece, assim, considerações que apontam para uma produtividade de sentidos inerente ao mundo e à Natureza, numa inspiração de feições algo românticas⁸⁵.

Essa mudança se apoia justamente na expansão da noção de sensibilidade através da investigação acerca da fé perceptiva, que relaciona o manifesto da percepção com dimensões de sentido ocultas na própria experiência. Esse invisível do visível, no entanto, não é constituído

⁸³ *O Visível e o Invisível*, p. 176.

⁸⁴ *Signos*, p. 191.

⁸⁵ Cf. GOMES, Rodrigo Benevides Barbosa. Merleau-Ponty leitor de Schelling. In *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, vol. 25, nº 4, 2020.

pelo pensamento ou por uma consciência transcendental, mas faz parte do próprio sensível. E como consequência, temos que a tematização da corporeidade e da percepção por intermédio do conceito de “carne”, próprio do contexto de seu pensamento maduro, representa um descentramento da subjetividade no interior da última filosofia do autor, representando uma certa ultrapassagem da ontologia fenomenológica presente em suas obras iniciais.

Mesmo assim, é notável que já desde a *Fenomenologia da Percepção* a investigação a respeito do corpo próprio – ou, se se preferir, do corpo fenomenal – traz consigo uma crítica aos pressupostos da modernidade a respeito da relação entre a sensibilidade e o entendimento, sugerindo a adoção de uma nova perspectiva para se tratar da relação entre o empírico e o transcendental, no pêndulo entre irrefletido e reflexão que a ambiguidade da percepção prescreve. A tematização da corporeidade e a consideração de nossa condição existencial como a de “ser no mundo” apontam para os limites do projeto fenomenológico em curso, pois impelem a uma revisão das relações entre a imanência e a transcendência.

Seria o *cogito* tácito, na via da intencionalidade operante, aquele que se relaciona com esse plano primordial, um *cogito* que, como ensina o último Husserl, não se define por um “eu penso” mas sim por um “eu posso”⁸⁶, pois que ele não se encontra num recuo transcendental de uma consciência intemporal, mas justamente se situa espaciotemporalmente no interior do próprio mundo. Ainda conforme o autor, nossas capacidades perceptivas sugerem uma “adesão pré-pessoal à forma geral do mundo”⁸⁷, o que significa que a estrutura geral que promove tanto a experiência de mundo como a experiência de si é um arranjo, ou *Gestalt*, ligado à nossa condição de seres sensíveis. Como ele mesmo indica, a percepção nos fornece uma espécie de texto primeiro com relação ao qual “nossos conhecimentos procuram ser uma tradução em linguagem exata”⁸⁸.

Situar a experiência do corpo no interior do mundo vivido com apelo a referenciais da ordem do espaço e do tempo objetivos – poder distinguir entre ontem, hoje e amanhã, entre aqui e ali, e assim por diante – passa por um trabalho sobre um espaço e um tempo que Merleau-Ponty chama de *constituintes*, e que conferem unidade à multiplicidade de nossas vivências sensíveis. Isso se pode compreender a partir da análise da própria estrutura da percepção, que encontra na temporalidade e na espacialidade duas *dimensões existenciais* sem as quais a significação da experiência perceptiva não seria possível. A base de tal argumento remonta à

⁸⁶ *Fenomenologia da Percepção*, p. 192.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 125.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 16.

síntese do corpo próprio⁸⁹, a qual Merleau-Ponty introduz a respeito da relação entre o irrefletido e o refletido no âmbito de apreciação da realidade fenomenal.

Como é característico na fenomenologia, a descrição da consciência se dá pela via da intencionalidade, quer dizer, pela relação que o corpo fenomenal estabelece com os seres, as coisas e as paisagens nas quais está imerso do início ao fim da duração de sua presença na Terra. A situação do corpo, que é tomada a nível pré-reflexivo na sua integração com o campo existencial da percepção, se converte em posição⁹⁰ com auxílio de uma intencionalidade de ato, que converte o espaço existencial envolvido por nosso corpo próprio em um espaço objetivo com relação ao qual se conforma um “esquema corporal”⁹¹. O sentido do corpo próprio, que é sempre atual, está, pois, sempre ligado à presença do mundo, de modo que o autor escreve:

[...] a experiência do corpo próprio nos ensina a enraizar o espaço na existência [...]. A experiência revela sob o espaço objetivo, no qual finalmente o corpo toma lugar, uma espacialidade primordial da qual a primeira é apenas o invólucro e que se confunde com o próprio ser do corpo. Ser corpo, nós o vimos, é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: ele é no espaço.⁹²

⁸⁹ É no coração da primeira parte da *Fenomenologia da Percepção*, intitulada “O Corpo”, que vemos um capítulo inteiro dedicado à síntese do corpo próprio. Essa síntese, no contexto da obra, nos remete mais uma vez à singularidade da interpretação merleau-pontiana do pensamento de Husserl, que traz para o domínio da *existência* (na relação do corpo com o mundo, portanto, e não da consciência com objetos intencionais) o lugar de fundamento que permite compreender a tessitura de sentidos da experiência. Ela tem relação com a intencionalidade operante e a espacialidade constituinte do corpo fenomenal, e diz respeito a uma “estrutura de implicação” própria da constituição do sujeito perceptivo. A discussão sobre essa questão aparece a fim de elucidar o “modo de unidade” do corpo próprio, baseada na compreensão da espacialidade do corpo como dimensão própria do fenômeno perceptivo, e que postula o corpo como o invariante da percepção em meio aos horizontes sensíveis do mundo. Seria o reconhecimento de que a estruturação do sentido da experiência repousa nas sínteses gerais do corpo próprio que justificaria, então, a validação epistêmica e ontológica da percepção. Mais ainda: a unidade perceptiva do corpo revela-o como núcleo das significações que ele experimenta, pois é pela sua natureza espacial que ele conhece a realidade fenomênica, e é pelos hábitos que constitui enquanto uma subjetividade forjada no “eu posso” que adquire uma vida, uma história e um mundo.

⁹⁰ *Fenomenologia da Percepção*, p. 146.

⁹¹ Oriunda da psicologia e referenciada por Merleau-Ponty com relação aos estudos de Henry Head (1861-1940) e Gordon Holmes (1876-1965), a noção de “esquema corporal” é empregada para explicar a percepção que cada indivíduo tem de sua corporalidade, sua capacidade de se situar no espaço e de situar estímulos sensíveis em seu próprio corpo. Merleau-Ponty critica seu uso na literatura médica e psicológica, e sugere uma leitura voltada a uma pesquisa sobre a intencionalidade corporal, pois que o esquema corporal, para ele, “é uma tomada de consciência global de minha postura no mundo intersensorial” e “[...] é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo”. *Ibid.*, p. 145-47.

⁹² *Ibid.*, p. 205.

Assim, de acordo com o pensamento do filósofo, habitar o mundo é uma premissa para conhecê-lo verdadeiramente, pois é nesse espaço primordial de *coexistência*, onde o corpo compactua com sua morada mundana, que se inscreve a possibilidade de um saber genuíno a respeito do real. O sentido da encarnação, então, está intimamente ligado com a presença do corpo no mundo, no interior das paisagens fenomênicas às quais doravante também atribuir-se-á um valor ontológico. A consciência deixou de remontar a um recuo transcendental de uma subjetividade cujo conhecimento se dá de maneira privilegiada pela reflexão, de modo que é no fluxo de uma vida ampla e corrente, no emaranhado do sensível, que existência e significação se relacionam. O fato de Merleau-Ponty trabalhar com uma consciência que é perceptiva transporta suas considerações acerca da gênese de sentidos da experiência de uma relação ideal do sujeito consigo mesmo para a relação do corpo com o mundo.

No entanto, não chegamos a compreender a profundidade dessa dimensão existencial estabelecida na espacialidade do corpo próprio sem apelo à estrutura temporal da própria experiência. Sim, o corpo “é no espaço”, ele tem partes que se intercomunicam – sem medir nem olhar, eu sei que cá está minha cabeça, ali estão meus pés e minhas mãos que me ajudam a me conduzir pelas descobertas que faço do mundo – e ele se situa nesse espaço de modo que um saber originário ou antepredicativo vem lhe amparar em seus movimentos – como eu estendo minha mão em direção a um copo d’água sem que para isso precise realizar algum tipo de cálculo. Mas o assujeitamento do corpo, sua interioridade, a profundidade de seus horizontes íntimos, fundamentam-se também no tempo. E o tempo é o conceito chave que, na *Fenomenologia da Percepção*, há de nos permitir a compreensão da relação entre o empírico e o transcendental no âmbito da experiência vivida.

Essa própria espacialidade de que falávamos ganha sua significação pela duração da presença de nosso corpo no mundo. Quer dizer, é o tempo, não enquanto medida objetiva, mas enquanto fluxo fenomênico, que permite a articulação da multiplicidade de experiências vividas de um corpo singular em conhecimentos e relações traduzidas como objetivas e significativas. Merleau-Ponty encara aqui o desafio de explicar a conversão do campo fenomenal em campo transcendental sem, para isso, postular a existência de uma consciência transcendental apartada do ser no mundo. A relação de si consigo não deveria então se basear numa correlação entre uma consciência e um objeto que transforma o mundo, a Natureza e outrem em um *cogitatum* para um *cogito* puramente racional, mas sim deveria se fundamentar numa compreensão de que

a própria reflexão operada pelo sujeito perceptivo se dá sempre com referência a um irrefletido. De modo que o autor afirma:

Assim [...], o centro da filosofia não é mais uma subjetividade transcendental autônoma, situada em todas as partes e em parte alguma, ele se encontra no começo perpétuo da reflexão, neste ponto em que uma vida individual se põe a refletir em si mesma. A reflexão só é verdadeiramente reflexão se não se arrebatava para fora de si mesma, se se conhece como reflexão-sobre-um-irrefletido e, por conseguinte, como uma mudança na estrutura da nossa existência.⁹³

Há uma implicação recíproca entre a esfera do campo fenomenal e a do pensamento objetivo, uma relação entre vida e pensamento que deve ser aclarada para a consecução do projeto fenomenológico merleau-pontiano. Vemos posta aqui uma crítica ligada à noção de *constituição*, esta que em Husserl está intimamente ligada com o aprofundamento singular oferecido por ele a seu “idealismo transcendental”. Para Merleau-Ponty, o tema da constituição tem uma vinculação de base com o tipo de reflexão oriundo das filosofias de cunho intelectualista, e é por esse motivo que ele é levado a interdita-lo no contexto da *Fenomenologia da Percepção*. Como aponta Luiz Damon Santos Moutinho:

A constituição é, na versão definitiva de Merleau-Ponty, a tese idealista da relação entre sujeito e mundo, e essa tese implica para ele uma dupla transposição: a transposição do sujeito encarnado em sujeito transcendental e da realidade do mundo em idealidade.⁹⁴

Torna-se necessário, então, buscar na própria experiência perceptiva um modelo explicativo capaz de dar conta do problema da racionalidade. É no próprio movimento de existência que se encontram as coordenadas de um “sistema eu-outro-mundo”⁹⁵, e inclusive a “motricidade”⁹⁶ ou iniciação cinética do corpo fenomenal é inclusa no rol de caracterizações da intencionalidade operante, na medida em que o movimento, para Merleau-Ponty, é também uma forma original de visar e referenciar coisas no mundo. Não há percepção sem movimento, e não

⁹³ *Fenomenologia da Percepção*, p. 97.

⁹⁴ MOUTINHO, Luiz Damon S. O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade. In *Revista Kriterion*, 2004, p. 266.

⁹⁵ *Fenomenologia da Percepção*, p. 94.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 283.

há movimento sem percepção; eles se influenciam mutuamente, como tempo e espaço se entrelaçam para fazer a vida. De modo que a relação de si a si do sujeito corporal da percepção, bem como a “reflexão de segundo grau”⁹⁷ – que está na base da possibilidade de realização da teoria da reflexão central para a “fenomenologia da fenomenologia”⁹⁸ intencionada pelo autor –, aponte para a existência de um *cogito* tácito, pré-reflexivo.

Não há nada *fora* da experiência, mas apenas níveis de determinação e indeterminação que remetem ambos ao horizonte da existência e da realidade vivida. O sujeito só se sabe e sabe as coisas no interior do mundo, só se conhece enquanto ele mesmo no limite de um anonimato orgânico e através do parentesco que compartilha com todas as coisas vivas através de seu corpo próprio. A relação entre o campo fenomenal e o campo transcendental organiza a experiência de acordo com uma estrutura baseada no movimento do próprio tempo, em seu “duplo horizonte de retenção e protensão”⁹⁹. É o fluxo do tempo que revela o testemunho do sujeito com relação a si mesmo e com relação a existência do mundo como sendo um e o mesmo, posto que a estrutura da percepção define o corpo próprio como simultaneamente ser para si e ser no mundo. De modo que a significação da presença, a familiaridade com as irradiações de sentido de cada objeto e cada paisagem, só pode vir a ser dentro dos horizontes temporais de uma história vivida.

Não haveria então um recuo transcendental que permitiria ao sujeito ver-se a si mesmo de fora, como se pudesse prescindir do sentido de sua própria encarnação para referir-se a si mesmo. O sujeito, ou melhor, a interioridade¹⁰⁰ merleau-pontiana é tecida por um “tempo constituinte”¹⁰¹, que enraíza o corpo no espaço, situando-o entre as partes e o todo, ou entre as figuras e os horizontes do campo perceptivo. De modo que a relação dialética entre a esfera

⁹⁷ *Ibid.*, p. 99.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 489.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 106.

¹⁰⁰ É importante ressaltar que a noção de interioridade, aqui, não está em oposição simples à exterioridade, mas denota algo do âmbito de apreciação do fenômeno perceptivo que diz respeito à consciência perceptiva e ao poder humano de articular experiências e conceitos em diferentes graus de generalização ou despersonalização. No contexto da *Fenomenologia da Percepção*, a noção de uma interioridade pura ou exterioridade pura acarretariam numa associação do pensamento do autor com as premissas do intelectualismo e do empirismo, respectivamente. É fundamental lembrar que o projeto filosófico merleau-pontiano dos anos 1940 ainda é, de muitas maneiras, um projeto de conciliação de certas antinomias nascidas do modelo epistemológico do pensamento moderno ocidental. Interioridade e exterioridade são duas noções herdadas desse cânone com o qual Merleau-Ponty dialoga. No entanto, mesmo utilizando tais conceitos em suas obras, é notável que, juntamente com a redefinição do escopo transcendental de sua fenomenologia, a dimensão subjetiva ou a interioridade do sujeito corporal passa a ter o seu sentido ligado à experiência e à existência dentro do fluxo fenomênico que toma lugar no *Lebenswelt*, o mundo da vida.

¹⁰¹ *Fenomenologia da Percepção*, p. 323.

predicativa e a esfera antepredicativa da percepção fecunda os sentidos das experiências vividas no pêndulo de sua ambiguidade fundamental. Em outras palavras, é a reunião de uma temporalidade e uma espacialidade constituinte – conhecidas apenas pelo corpo próprio e na via de uma redução transcendental que encontra aí mesmo seus limites – com uma temporalidade e uma espacialidade objetivas que dá ao corpo a capacidade de apreender os sentidos do real através de suas experiências.

Com base nisso, poderíamos dizer que é o corpo próprio com suas memórias que revela o sujeito como aquilo, ou melhor, *quem* ele é. Pois o tempo faz o sujeito, mas impõe-lhe a estranha condição de só poder conhecer a si mesmo *à distância*, num afastamento que, no entanto, apenas ganha seu sentido levando em consideração a situação do corpo num “aqui e agora” que enraíza sua presença e sua existência no mistério de horizontes pré-reflexivos, na abertura perpétua da percepção. Assim que a relação entre passado e presente é recíproca: só podemos nos voltar para o antes desde o agora, mas é graças ao passado sedimentado que o sistema da percepção realiza o nexos entre a significação e a existência da realidade fenomenal. A ideia de “distância” se mostra fundamental para pensar a temporalidade e a percepção, quer dizer, para pensar o sentido da experiência encarnada, reunindo o aqui e o ali, o antes e o agora, constituindo como que uma percepção espacial do tempo e uma percepção temporal do espaço através dos movimentos do corpo próprio.

Podemos compreendê-la melhor se atentarmos para a ambiguidade existente entre um “corpo atual” e um “corpo habitual”¹⁰², que se desenha no próprio movimento de existência, no deslindar da situação do corpo no mundo, no seio de suas relações com as coisas e os outros. Convém apontar que “corpo atual” se relaciona diretamente com a presença do corpo fenomenal, esse que se encontra irreduzível na experiência e ligado à dimensão antepredicativa do real vivido, enquanto que o “corpo habitual” representa a integração do sujeito aos sistemas simbólicos, históricos e culturais e às técnicas corporais através das quais sua vida ganha um significado relativo ao mundo objetivo. A reflexão que se compreende “reflexão-sobre-um-irrefletido”¹⁰³, como põe o autor, é precisamente aquela capaz de explicitar a existência dessas duas camadas do corpo, bem como a *distância* que, mais do que separa, aproxima uma da outra.

Diretamente influenciado por Husserl nesse ponto, Merleau-Ponty considera que a unidade de sentido que ata a transitoriedade, as sucessões e permanências da vida do corpo

¹⁰² “[...] a ambiguidade do saber se reduz ao fato de que nosso corpo comporta como que duas camadas distintas, a do corpo habitual e a do corpo atual.” *Ibid.*, p. 122.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 97.

advém de uma “*síntese passiva*”¹⁰⁴ e “de transição”¹⁰⁵ efetuada pela temporalidade constituinte, deflagrando então uma “unidade natural e antepredicativa”¹⁰⁶ nas nervuras dos campos da experiência. Essa unidade é que garante o vislumbre de uma totalidade capaz de situar globalmente a situação mundana singular, envolvendo os horizontes de passado e futuro da percepção atual, revelando o *cogito* merleau-pontiano na encruzilhada entre um espaço-tempo constituinte e um espaço-tempo objetivo.

É por isso que a relação entre Ser e consciência pode ser estabelecida, pois o transcendental nos envia à própria dimensão irrefletida da vida, unindo o interior e o exterior da experiência da realidade fenomênica no compasso de uma ambiguidade que doravante não é obstáculo, mas condição para compreender a gênese de sentidos da experiência, a estrutura da percepção e a ipseidade do sujeito. Isso fica evidente quando Merleau-Ponty afirma:

[...] Se o sujeito é temporalidade, então a autopoisição deixa de ser uma contradição, porque ela exprime exatamente a essência do tempo vivo. O tempo é “afecção de si por si” [...], porque o ímpeto do tempo é apenas a transição de um presente a um presente. Esse *ek-stase*, esta projeção de uma potência indivisa em um termo que lhe está presente, é a subjetividade. O fluxo originário, diz Husserl, não apenas é: necessariamente ele deve dar-se uma “manifestação de si mesmo” (*Selbsterscheinung*), sem que precisemos colocar, atrás desse fluxo, um outro fluxo para tomar consciência do primeiro. Ele se “constitui como fenômeno em si mesmo”, é essencial ao tempo não ser apenas tempo efetivo ou que se escoia, mas ainda tempo que se sabe, pois a explosão ou a deiscência do presente em direção a um porvir é o arquétipo da *relação de si a si* e desenha uma interioridade ou uma ipseidade. Aqui brota uma luz, aqui não tratamos mais com um ser que repousa em si, mas com um ser do qual toda a essência, assim como a da luz, é *fazer ver*. É pela temporalidade que, sem contradição, pode haver ipseidade, sentido e razão.¹⁰⁷

A percepção da atualidade se faz, pois, numa atmosfera temporal, conquanto o escoamento e a duração do tempo inscrevem no presente o ausente de suas outras facetas, os fatos, perspectivas e experiências vividas que conferem, por conseguinte, uma espessura

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 572 (grifo nosso).

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 567.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 16.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 571.

histórica à percepção. É no plano dessa historicidade que conseguimos articular experiências diversas na unidade de um mundo compartilhado, que a percepção se afirma como meio de acesso legítimo à realidade, e que a subjetividade pode também se alçar ao plano de uma intersubjetividade. Existe uma ligação íntima, portanto, entre racionalidade e história, na medida em que mesmo as nossas faculdades mentais e nossa potência de simbolização passam a se definir pela relação entre uma história e uma “pré-história”¹⁰⁸ da percepção, ambas ligadas à ambiguidade do ser no mundo, do corpo e da temporalidade.

Como a testemunha da história, seja do mundo ou de si, é sempre um corpo situado no mundo, ele não tem como adquirir conhecimento senão com auxílio da sedimentação do tempo – diremos: da memória –, pois é na duração de seu contato com o mundo que se unem as dimensões ontológicas, estéticas e epistemológicas dos sentidos da experiência vivida. O pensamento objetivo, a atitude natural e a noção de sujeito e subjetividade em questão aqui são possíveis graças ao irrefletido, ao tempo e à percepção sensível. Mas, se não estamos mais falando de uma autoconstituição do tempo na consciência intencional aos modos de Husserl¹⁰⁹, então para entender o sujeito merleau-pontiano seria preciso abdicar de uma essência ou fundamento transcendental último para defini-lo – sendo essa consideração da imanência do tempo no fluxo absoluto da consciência o ponto maior de divergência de Merleau-Ponty com a teoria husserliana do tempo, ele que não abdica de integrar em seu pensamento a opacidade do mundo e do sujeito. O fato de ele ser constituído por uma temporalidade que é arquétipo da relação de si a si implica que a unidade da experiência, entre significação e existência, e a identidade do sujeito, entre a interioridade e a exterioridade do corpo cognoscente, estão fundadas no paradigma do ser encarnado.

Daí que a filosofia, enquanto reflexão radical, investigação epistêmica e ontológica a respeito da experiência sensível, traga em si a necessidade de uma fenomenologia da percepção, ao menos na perspectiva de Merleau-Ponty. Esse trabalho sobre a experiência vivida do corpo no mundo revela a dimensão do sensível e da sensibilidade como base de organização da

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 322.

¹⁰⁹ A tentativa de explicar aqui com profundidade o pensamento de Husserl seria talvez desmedida, dado o enquadramento deste trabalho privilegiar as relações internas entre as obras de Merleau-Ponty, antes que sua relação com a obra dos autores de sua tradição filosófica. A respeito da relação entre constituição, subjetividade e temporalidade, à qual Merleau-Ponty deve muito no contexto da *Fenomenologia da Percepção*, indicamos as seguintes obras: HUSSERL, Edmund. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*; WARREN, Nicolas de. *Husserl and the promise of time: subjectivity in transcendental phenomenology*, 2002; KORTOOMS, Toine. *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, 1999.

estrutura da percepção. Daí haver possibilidade de conhecimento do real através das próprias experiências, e não apesar delas: pois a fundação das métricas, discursos e práticas do mundo objetivo na percepção sensível coloca esta última como pedra de toque da validação do conhecimento, da continuidade ou ruptura das formas de organização e fixação da realidade. É a percepção enquanto meio de acesso a existências que nos põe em contato com o “*Logos* do mundo estético”¹¹⁰, e a filosofia é aquela disciplina que deve se colocar a tarefa de escutá-lo.

No entanto, será que esse projeto fenomenológico existencial consegue ultrapassar os problemas que se propõe? O uso do instrumental teórico da fenomenologia transcendental de Husserl e da psicologia da *Gestalt* terá sido suficiente para a reconfiguração das relações entre corpo e espírito, ou se esbarra em limitações vocabulares que perpetuam o modelo de uma metafísica clássica, aquela da qual justamente se tentava afastar? Uma identificação de temporalidade e subjetividade como a proposta na *Fenomenologia da Percepção* não acarretaria numa relação absoluta de si consigo, inscrevendo novamente a noção de consciência perceptiva no plano das cisões entre sujeito e objeto que se tentavam solucionar? A nota de trabalho com a qual começamos, escrita em Julho de 1959, aponta para isso, quando Merleau-Ponty afirma que “os problemas colocados na *Ph.P* [*Fenomenologia da Percepção*] são insolúveis porque eu parto aí da distinção ‘consciência’ – ‘objeto’”¹¹¹.

1.3 – Prenúncios de uma ontologia indireta

Para entender melhor a importante virada no interior de seu pensamento, que representou uma certa ultrapassagem dos referenciais teóricos presentes na *Fenomenologia da Percepção*, cabe trazer à tona o ensaio *O filósofo e sua sombra*, presente em *Signos*, além, evidentemente, de *O Visível e o Invisível*. Nesse ensaio escrito em 1959 e publicado em 1960 na coletânea de ensaios intitulada *Signos*, Merleau-Ponty examina a herança de Husserl presente em seu pensamento e tematiza alguns dos pontos que marcarão, se não um distanciamento da fenomenologia husserliana, ao menos um alargamento das discussões filosóficas presentes na trajetória do pensamento merleau-pontiano. Vejamos isso com mais detalhes.

¹¹⁰ *Fenomenologia da Percepção*, p. 575.

¹¹¹ *O Visível e o Invisível*, p. 191.

Em *O filósofo e sua sombra*, sua abordagem filosófica tematiza os limites da fenomenologia e sua relação com a “não-fenomenologia”¹¹², quer dizer, com a atitude natural e a tese irrefletida do mundo, a *Weltthesis*. O universo de pensamento fenomenológico é colocado em contraposição ao universo do conhecimento objetivado que, segundo o autor, tem por base a ontologia de cunho cartesiano, identificada nesse texto como o pensamento das “*bloß Sachen*”, ou “meras coisas”¹¹³.

Na perspectiva merleau-pontiana, as objetivações do conhecimento especialmente desde a modernidade apoiam-se numa leitura da atitude natural que se fixa num “naturalismo”¹¹⁴ fundado na ideia de um Eu puro – a exemplo do *cogito* cartesiano – e na ideia de uma realidade fechada em si mesma, ou de uma objetividade pura. Segundo o autor, o problemático nisso é que o modelo epistemológico que corresponde a essa relação entre o sujeito puro e as coisas em si mesmas “absolutiza uma atitude de pura teoria (ou de idealização)”¹¹⁵. O pensamento das *bloß Sachen* não traria para o ambiente das considerações filosóficas a experiência humana e vida perceptiva do sujeito corporal, falhando então em explicar como o sujeito e o objeto podem estar em relação no mundo sensível.

Desse modo, a transformação de uma “atitude natural” num “naturalismo” e a consideração de uma subjetividade intocada pela vida sensível esboçam já uma tomada de posição com relação a problemáticas próprias da metafísica moderna, exemplarmente a relação entre sujeito e objeto. A produção epistêmica em jogo na ontologia de cunho cartesiano, aos olhos de Merleau-Ponty, adota como base irreduzível de seu modelo cognitivo noções que são partes integrantes da realidade objetivada, e que portanto não explicam como elas próprias puderam vir a ser.

Daí a razão de o problema da redução fenomenológica ser considerado por Merleau-Ponty como primário e fundamental, buscando justamente compreender o nexos entre a reflexão e o irrefletido. Destarte, o ponto central desse ensaio é trazer ao leitor a ideia de que há uma dimensão *aquém* da subjetividade e da objetividade, um “mundo selvagem” e um

¹¹² *Signos*, p. 197.

¹¹³ Tanto na transposição para o português como no texto original em francês a expressão referida aparece como “*blosze Sachen*” e é traduzida como “coisas simplesmente coisas”. Utilizaremos a expressão fiel ao idioma alemão bem como sua tradução literal, prezando pela precisão idiomática e sem incorrer em distanciamentos da obra merleau-pontiana, na medida em que o sentido proposto pela expressão permanece, a nosso ver, inalterado. Cf. *Signos*, p. 179.

¹¹⁴ *Id.*

¹¹⁵ *Id.*

“espírito selvagem”¹¹⁶ com relação aos quais toda determinação de sentido advinda da objetividade lógica típica do pensamento ocidental se orienta. Essa dimensão selvagem é a própria dimensão do Ser bruto, e é com relação a ela que Merleau-Ponty renova seus esforços de uma reabilitação ontológica do sensível.¹¹⁷

O filósofo sugere que “Husserl redescobre o sensível como forma universal do ser bruto”, mas, com relação a isso, ainda adiciona que “o sensível não é somente as coisas, é também tudo quanto nele se desenha, mesmo em baixo-relevo, mesmo a título de desvio e como uma certa ausência”¹¹⁸. Atentar para essa redefinição conceitual do sensível e da sensibilidade é de suma importância, pois essa noção de um sensível ampliado acompanhará as considerações merleau-pontianas sobre o papel da experiência na produção de conhecimento daquilo que se toma como mundo e como sujeito no âmbito da percepção organizada. A verdade é que não há tanta diferença assim entre corpo e mundo, na medida em que ambos serão tomados como parte de uma mesma comunidade ontológica subsumida na noção de “carne”, esta que encontrará lugar de destaque em sua obra madura.

Ou, melhor ainda, a *diferenciação* ou *clivagem* entre corpo e mundo, entre o eu e o outro, são derivadas da camada pré-objetiva ou pré-teorética da existência, a dimensão que, nesse ensaio, será consumada como a dimensão do Ser bruto. Mas, para entender melhor essa relação, é preciso de certo modo desfazer os laços entre a atitude natural e o naturalismo, porquanto, para Merleau-Ponty, a primeira aponta para um aspecto presente em toda experiência humana de sentido, e a segunda representa uma postura filosófica específica, aquela presente na ontologia das *bloß Sachen*.

A atitude natural é endereçada pelo autor desde o início de *O filósofo e sua sombra*, pois é por meio de sua análise que se poderão trabalhar de maneira mais detalhada os conceitos de redução transcendental e da constituição. E são as meditações a respeito dessas duas últimas noções que abrirão o caminho para que o autor possa pensar aquilo que, em sua perspectiva, compõe o *impensado* da filosofia husserliana, aqueles problemas cuja visibilidade se instaura através das obras do filósofo alemão, mas que não encontraram desenvolvimento em sua própria letra.¹¹⁹

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 200.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 184.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 190.

¹¹⁹ A esse respeito, é interessante reparar algo notável no estilo merleau-pontiano: o respeito e a reverência apresentados na tratativa do pensamento e da obra de outros autores, mesmo em discordância com seus argumentos. Como observa Ted Toadvine: “Além de ser a última e mais detalhada publicação de Merleau-

As questões oriundas do pensamento de Husserl – e, aqui, especialmente nas *Ideen II* – fornecem ao autor francês uma referência fecunda para a elaboração de suas próprias investigações filosóficas. Merleau-Ponty não quer fazer um comentário exegético de Husserl, mas sim quer se colocar num lugar de diálogo com sua própria tradição de pensamento, numa postura existencial e epistêmica que, por seus próprios princípios, considera o contato com o outro uma dimensão primária de acesso à realidade.

Em sua perspectiva, a reflexão do corpo consigo mesmo sempre dar-se-á no interior de um mundo que é visível, tangível, profundo, e, enquanto a filosofia busca debruçar-se sobre a experiência e sua significação, ela encontra inevitavelmente na dimensão intercorporal da vida e da sensibilidade uma matriz originária de sustentação do sentido da encarnação. Se já desde a *Fenomenologia da Percepção* lemos que “trata-se de reconhecer a própria consciência como projeto do mundo”¹²⁰, em *Signos* e dali em diante a relação entre sujeito e mundo se desenha de acordo com um vínculo estético e existencial ancorado de maneira contundente na experiência de estar vivo e encarnado no interior do mundo sensível e comum. Como escreve Merleau-Ponty em *O Visível e o Invisível*,

O segredo do mundo que procuramos é preciso, necessariamente, que esteja contido em meu contato com ele. De tudo o que vivo, enquanto o vivo, tenho diante de mim o sentido [*sens*], sem o que não o viveria e não posso procurar nenhuma luz concernente ao mundo a não ser interrogando, explicando minha frequência do mundo, compreendendo-a de dentro.¹²¹

É, então, na encruzilhada não do tempo e do espaço ligados à estrutura de uma consciência transcendental, mas no entrecruzamento das dimensões da sensibilidade, da história

Ponty discutindo Husserl, ‘O Filósofo e sua sombra’ claramente apresenta o trabalho metodológico preliminar para a descrição do ‘ser bruto’ em ‘O Visível e o Invisível’, como a primeira nota de trabalho do texto publicado depõe [...]. Merleau-Ponty estava ciente de que sua leitura, uma litania em elogio aos trabalhos de Husserl como abertura para o ‘ser bruto’, não estava de acordo com as próprias intenções de Husserl.” Então, mesmo que trate da filosofia de Husserl, neste caso, com muita generosidade, de modo que um leitor menos atento poderia inclusive se confundir a respeito da relação entre o pensamento dos dois autores, devemos nos atentar para o fato de que Merleau-Ponty envereda por caminhos próprios, mesmo que esses caminhos tomem como referência teórica e histórica a fenomenologia husserliana. Pois, como nota Taylor Carman a respeito dessa relação entre esses dois autores: “A filosofia não é um concurso de hipóteses competidoras e construções sistemáticas, mas um esforço cooperativo de pensar junto a, acompanhar, e expandir o que outros tentaram pensar e dizer no passado.” TOADVINE, Ted. *Leaving Husserl's Cave? The Philosopher's Shadow Revisited*. In TOADVINE, Ted; EMBREE, Lester (Ed.). *Merleau-Ponty's reading of Husserl*, 2002, p. 82; CARMAN, Taylor. *Merleau-Ponty*, 2008, p. 37.

¹²⁰ *Fenomenologia da Percepção*, p. 15.

¹²¹ *O Visível e o Invisível*, p. 43.

e da linguagem que a trama do pensamento filosófico começa a se enredar. Não é possível conceber sujeito e mundo separadamente, muito menos, já que se considera o sujeito vivo e corporal, avançar em análises de cunho reflexivo sem tematizar o *Lebenswelt* em suas dimensões sensíveis, intersubjetivas e histórico-culturais. Assim, é sob o signo da empatia, da *Einfühlung*, que Merleau-Ponty subscreve à obra de Husserl, na medida em que o desenvolvimento de um pensamento filosófico pautado na encarnação e na percepção implica um reexame do problema da intersubjetividade, ou melhor, da “intercorporalidade”¹²², contraposta à objetividade lógica atribuída, aqui, ao pensamento das *bloß Sachen*.

Para o filósofo francês, o recuo de um *cogito* cuja transcendência seja compreensível na imanência não satisfaz as exigências de uma descrição da experiência sensível que encontra nela mesma seus pressupostos e sua estrutura essencial. De alguma maneira, o aparecimento do outro sinaliza uma ordem aquém do pensamento, e, como diz o autor, seu reconhecimento “é possível aqui porque a abertura perceptiva ao mundo, mais desapossamento que posse, não tem pretensões ao monopólio do ser”¹²³. Obstinado a pensar a experiência e a desenvolver de maneira própria, com suas ênfases e “transgressões”, lições deixadas pelo último pensamento de Husserl, Merleau-Ponty dirá, como lemos em *O Visível e o Invisível*, que “o olhar de outro sobre as coisas é uma segunda abertura [ao real]”¹²⁴. Assim, o o corpo percipiente, que vê e toca as coisas, recoloca-se no interior do mundo sensível ao entrar em contato com outrem, no momento em que o olhar de um outro corpo lança sua luz sobre ele e o situa no mundo, revelando-o também como coisa entre coisas, visível entre visíveis.

A presença do outro na atmosfera perceptiva do corpo próprio coloca o problema da “comunicação entre os ‘ego’”¹²⁵, ao qual Merleau-Ponty se endereça já no início de *O Filósofo e sua sombra*. Pois como considerar esse outro corpo que me interpela, que aponta no mundo coisas que também consigo ver, mas também pode me dizer sobre elas coisas que nunca antes havia pensado em minhas aventuras reflexivas, se não considerando que é um sujeito como eu, com sua profundidade e sua história, e que habita, comigo, a abertura a uma mesma vida e um mesmo Ser?

Porque é baseada na noção de uma sensibilidade intercorporal, a empatia é, nesse contexto, um eco da encarnação individual, e o corpo próprio é como que uma premonição de

¹²² *Signos*, p. 186.

¹²³ *Ibid.*, p. 188.

¹²⁴ *O Visível e o Invisível*, p. 67.

¹²⁵ *Signos*, p. 175.

outrem, pois é pela sua própria carne que ele pode conhecer um outro corpo e reconhecê-lo também como sujeito encarnado no interior de um mesmo mundo¹²⁶. A experiência existencial de um sujeito encarnado carrega consigo a marca de seus encontros, a sua forma de ver o mundo se acopla a outras ainda, e seu contato com os outros ajuda ele próprio a se situar no mundo coexistindo com outros corpos. Como escreve Merleau-Ponty, “o problema da *Einfühlung*, como o da minha encarnação, desemboca pois na meditação do sensível, ou, se se preferir, transporta-se para ela”¹²⁷.

O que está em jogo então é o paradigma que organiza o sentido da constituição e da redução transcendental, uma subversão da ideia de “sujeito” e de “objeto” que é crucial para aquele projeto de uma reabilitação ontológica do sensível endossado por Merleau-Ponty. Considerando seus dizeres de que “há uma preparação da fenomenologia na atitude natural”¹²⁸, isto é, na lida de um corpo percipiente com as múltiplas dimensões que compõem o sentido de sua experiência da realidade, então, ao tratar da filosofia de Husserl, Merleau-Ponty precisa se confrontar com o desafio de transitar no limite entre uma história objetiva da filosofia e o compartilhamento da abertura perceptiva ao mundo intercorporal.

Seria então o caso de compreender que o pensamento é uma espécie de modalização da presença do corpo no mundo, e que portanto o projeto de uma análise constitutiva da consciência sempre terá como problema posto diante de si a “ecceidade da Natureza”¹²⁹, bem como a presença de outrem¹³⁰. Mas, no caso, não a Natureza tomada segundo uma concepção ocidental e moderna, na linha das ciências da Natureza, ou, como escreve Merleau-Ponty, de “uma certa filosofia da qual nasceram as ciências da Natureza, que trazia de volta ao Eu puro e ao seu correlativo as ‘coisas simplesmente coisas’ (*blosze Sachen*)”¹³¹; e sim a Natureza com a qual se relaciona a atitude natural, o lugar de ser profundo onde o corpo existe imerso e, por muitas vezes, misturado.

¹²⁶ Tais considerações a esse respeito parecem remeter à noção de “emparelhamento” [*Paarung*] como trabalhada exemplarmente por Husserl no parágrafo 51 das *Meditações Cartesianas*. Essa discussão se coloca na transição de uma “fenomenologia estática” para uma “fenomenologia genética”, e a noção em questão é considerada como um “fenômeno universal da esfera transcendental” dado essencialmente nas sínteses passivas da consciência intencional. Merleau-Ponty decerto conflui com essa maneira de caracterizar a intersubjetividade, mas dela se distancia também na medida em que recusa o fundo do idealismo transcendental, e considera, portanto, a transitividade perceptiva como uma interrogação a respeito das estruturas da sensibilidade, da dimensão ontológica do Ser bruto que é o berço da percepção e da apercepção corporal.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 188.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 181.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 183.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 175.

¹³¹ *Ibid.*, p. 179.

Assim Merleau-Ponty define essa Natureza primordial, essa dimensão pré-teorética, camada de Ser bruto, onde, em sua leitura, uma *Urempfindung*, uma sensação originária, antecipa a constituição husserliana e assinala uma dimensão ontológica do sensível que antes era impensada, dotando-nos, como ele diz, “de uma fé primordial, de uma opinião originária (*Urglaube, Urdoxa*)”¹³²:

A totalidade dos objetos que podem estar presentes originariamente, e que para todos os sujeitos comunicantes constituem um campo de presença originária comum, é a Natureza no sentido primeiro e originário.¹³³

Essa dimensão de ser que apenas entrevemos se levamos em conta nossa atitude natural é aquela que conhecemos não enquanto consciências reduzidas, mas enquanto seres sensíveis que compartilham o mesmo mundo como se fosse da mesma carne. Podemos dizer, com o autor, que nossas palavras e pensamentos acerca do real são significativos na medida em que trazem como referência consigo os signos do mundo sensível, e que por tal motivo os problemas da redução permanecem um desafio constante na tarefa da fenomenologia.

Na busca de compreender a relação entre a atitude natural e a redução fenomenológica, as interpelações e atravessamentos constantes da sensibilidade e a profundidade de uma presença a si que é *ek-stase*¹³⁴ no mundo, seguindo o Husserl maduro, Merleau-Ponty crê que mesmo começando como “projeto de posse intelectual do mundo, a constituição torna-se cada vez mais [...] o meio de desvelar um reverso das coisas que não constituímos”¹³⁵.

¹³² *Ibid.*, p. 180.

¹³³ *Ibid.*, p. 189.

¹³⁴ A noção de *ek-stase* remete à articulação conceitual entre subjetividade e temporalidade efetuada na terceira parte da *Fenomenologia da Percepção*, intitulada *O ser-para-si e o ser-no-mundo*. Em Merleau-Ponty, a temporalidade constituinte, estrutural e estruturante da percepção, é identificada como autora das sínteses passivas que perfazem o arco intencional do sujeito. É a simultaneidade do estar fora e do estar dentro que denota a subjetividade encarnada como *ek-stase*, uma noção que tem origem na filosofia heideggeriana. Essa influência do pensamento de Heidegger no centro da questão da temporalidade, cuja discussão é a epítome dos esforços da *Fenomenologia da Percepção*, marca a originalidade da interpretação merleau-pontiana da relação entre constituição, subjetividade e temporalidade da maneira como esta figura na filosofia de Husserl. Se em Husserl a inteligibilidade do tempo recai sobre um fluxo absoluto da consciência, em Merleau-Ponty a estrutura da própria temporalidade e, por conseguinte, da subjetividade, está assentada na condição de ser no mundo que caracteriza a vida encarnada. Sobre a noção de *ek-stase* em Heidegger, trazemos o seguinte comentário: “A maneira como projetamos a nós mesmos no futuro (à frente de nós mesmos) enquanto levamos com nós mesmos nosso passado (já sendo em) em nossa imersão no presente (estando em casa com) é o que Heidegger designa como o “ekstase” da temporalidade”. FREDE, Dorothea. The question of being: Heidegger's project. In GUIGNON, Charles (Org.). *The Cambridge Companion to Heidegger*, 1993, p. 64.

¹³⁵ *Signos*, p. 199.

O outro não existiria realmente se precisássemos constituí-lo a partir de nossos pensamentos. Assim como o mundo, ele já está ali quando, pela percepção, nos abrimos ao real. Sob a égide da carne, não é preciso sequer adivinhar uma consciência pura sob os movimentos e sons emitidos por aquele exemplar sensível que nos interpela cotidianamente, que nos deseja bom dia, pergunta-nos as horas ou como chegar a algum lugar, dentre tantas outras interações habituais e significativas. Aquele corpo que percebemos como “do outro” é o próprio outro, e o reconhecemos na medida em que aquilo que define a estrutura da subjetividade não é algum recuo transcendental, mas sim a presença do corpo vivo e movente, sempre posto numa relação de circularidade com o mundo, com a natureza e com outros corpos¹³⁶.

Especialmente em *O Visível e o Invisível* e *O olho e o espírito* – que será melhor trabalhado no próximo capítulo –, cujas escritas iniciaram-se pouco tempo após esse ensaio de 1959, vemos como certas questões relacionadas ao universo conceitual husserliano – como o da constituição e da redução transcendental ou fenomenológica, aqui endereçados – transportam-se e se transmutam na dimensão originária de uma Natureza produtora de sentidos, de uma sensibilidade profunda, de um Ser bruto ou selvagem.

A entrada da noção de “carne” a partir de *Signos* muda o panorama conceitual do pensamento merleau-pontiano, estabelecendo uma comunidade ontológica entre corpo e mundo, entre eu e outrem, caracterizada pela *reversibilidade*, e permitindo que entendamos melhor como se renova a compreensão da questão da alteridade na via da ontologia indireta. O outro não é aquilo que penso dele, não existe por permissões minhas ou necessariamente vinculado à ordem de minha consciência. Nossa presença e nossos acenos a um mundo comum, com movimentos e palavras, é que são as garantias do cumprimento das condições mínimas para um encontro e reconhecimento mútuo, ali, naquele campo existencial sensível e profundo que parece ter parido nossos corpos, onde o mundo se abre simultaneamente a uma diversidade de olhares.

Como lemos no prefácio de *Signos*,

Consideremos *os outros* em seu aparecimento na carne do mundo. Não existiriam para mim, dizem, se eu não os reconhecesse, se não decifrasse neles algum sinal da presença a si mesmo de que detenho o único modelo. Mas se o meu pensamento é apenas o reverso de meu tempo, de meu ser passivo e sensível, é todo o estofo

¹³⁶ *Ibid.*, p. 195.

do mundo que surge quando tento apreender-me, e aos outros que são captados nele. Antes de serem e para serem submetidos às minhas condições de possibilidade, e reconstruídos à minha imagem, é preciso que estejam lá como relevos, desvios, variantes de uma única Visão da qual também participo.¹³⁷

Não é mais o caso de disputar a verdade de uma consciência absoluta, de subsumir a diversidade das experiências sensíveis à forma universal de um entendimento puro ou de uma razão soberana, nem, como diz Merleau-Ponty, de instituir uma “luta de morte das consciências”¹³⁸. A estruturação da relação entre sujeito e objeto no âmbito da objetividade lógica estabelece uma separação rígida entre o eu e o mundo, como entre o eu e o outro. Mas, como argumenta o autor, “se corte há, não é entre mim e o outro, é entre uma generalidade primordial em que estamos confundidos e o sistema preciso eu-os outros”¹³⁹.

A intersubjetividade carnal, ou intercorporalidade, é que dá suporte para a objetividade lógica e para a atitude natural, e na verdade, as duas estão numa relação de fundação, de *Fundierung*¹⁴⁰. Aqui, Merleau-Ponty nos instala na dimensão de uma experiência originária, de

¹³⁷ *Ibid.*, p. 15.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 188.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 192.

¹⁴⁰ A “fundação” [*Fundierung*], inicialmente trabalhada por Husserl no intuito de compreender o modo de relação dos objetos intencionais com a consciência, já aparece no pensamento merleau-pontiano desde *Fenomenologia da Percepção*. Nessa obra de 1945, o termo é utilizado para caracterizar a relação entre forma e conteúdo na percepção, enfatizando a mútua dependência de um em relação a outro na gênese de sentidos da experiência, sendo com base nessa noção que Merleau-Ponty estabelecerá uma relação entre razão e facticidade – quando diz, por exemplo, que “toda verdade de fato é verdade de razão, toda verdade de razão é verdade de fato”. Concebida na esfera da análise fenomenológica, a fundação, ademais, explicita o vínculo entre aquilo que é fundante (para Merleau-Ponty, “o tempo, o irrefletido, o fato, a linguagem, a percepção”) e aquilo que é fundado (a objetividade do tempo, do mundo, a linguagem empírica etc). Mas, como nota o autor, o fundante se manifesta através do fundado, e este, apesar de se definir como uma “determinação ou explicitação do fundante”, é empiricamente primeiro. Por isso, é uma noção importante no contexto da obra merleau-pontiana, enquanto integra o movimento de uma leitura própria das relações entre o transcendental e o empírico em sua filosofia. Já no contexto de *Signos*, a inserção do termo *Fundierung* no percurso argumentativo de *O Filósofo e sua sombra* integra essa mesma linha de considerações, com a diferença de que sua leitura se volta, então, para a subversão husserliana das “relações entre o constituído e o constituinte” no contexto das *Ideen II*. É a explicitação da *Weltthesis* de Husserl, resultado da redução eidética que deixa exposto o *a priori* da correlação entre consciência e mundo, o ponto através do qual, em seu ensaio, Merleau-Ponty acederá ao domínio de sua ontologia madura. Assim, o filósofo francês se distancia de uma fenomenologia constitutiva e centra cada vez mais seu pensamento nos ganhos de suas análises da redução (que, por seu inacabamento essencial, põe a nu “um mundo selvagem e um espírito selvagem”) e da intencionalidade operante. Por dizer respeito à relação entre a pré-objetividade e a objetividade, Merleau-Ponty toma o cuidado em frisar que “isso não quer dizer que tenhamos passado da filosofia para a psicologia ou para a antropologia”, como se o duplo sentido da fundação (a anterioridade lógica e posterioridade empírica do fundante, a anterioridade empírica e posterioridade lógica do fundado) de algum modo viesse limitar o pensamento filosófico que tematiza o nexo ontológico da experiência carnal e do universo objetivo. O que se põe em questão é justamente o acesso à estrutura do ser sensível, cuja compreensão pede que se tematize aquilo que excede e motiva a percepção. Cf. *Fenomenologia da Percepção*, p. 527; *Signos*, p. 191.

uma indiferenciação entre o que, na perspectiva de uma objetividade lógica, tornar-se-á depois sujeito e objeto, corpo e mundo, eu e outro. Estamos, assim, no território da sensibilidade profunda, trazendo para consideração os caminhos vivos do corpo, as experiências que animam o pensar e que denotam um vínculo secreto e primordial entre a reflexão fenomenológica e a atitude natural, ou ainda, entre a percepção, o corpo e o Ser bruto.

Lidamos, então, com considerações a respeito do universo da sensibilidade, da *Weltthesis*, ou a tese do mundo, como da frequência sensível de um mundo simultaneamente manifesto e latente, visível e invisível, povoado por corpos e fantasmas, marcado por ausências e presenças, cheio de cores e relevos, contrastes, encantos e mistérios. É importante notar que a relação da *Weltthesis* com a atitude natural é chave para compreender aquilo que há de central em *O Filósofo e sua sombra* e de maneira geral em *Signos*, que é a passagem, ou o anúncio de passagem, de uma ontologia fenomenológica a uma ontologia indireta.

Em que consiste essa chamada “ontologia indireta”? Esse projeto nasce da interrogação a respeito da dimensão pré-teórica, ou então pré-objetiva, da experiência humana de sentido no âmbito da existência e de uma sensibilidade conceitualmente ampliada. Ela advém da crítica das noções de “sujeito” e de “objeto” da maneira como elas são concebidas pela tradição filosófica ocidental e moderna, crítica presente já na *Fenomenologia da Percepção*. Mas, em *O Filósofo e sua sombra*, Merleau-Ponty endossa essa posição enquanto se pergunta também a respeito dos limites da própria fenomenologia¹⁴¹. Daí porque o autor aborda o pensamento das *bloß Sachen*, criticando a primazia da atitude teórica na perscruta da gênese de sentidos da experiência, contrapondo o “naturalismo” proveniente dessa corrente de pensamento com a “atitude natural”, para chegar aos limites da redução fenomenológica e da constituição diante do “mistério de uma *Weltthesis* [tese do mundo] anterior a todas as teses”¹⁴², como ele próprio diz.

E faz isso segundo uma concepção própria de filosofia, que já se anuncia nos ensaios de *Signos* e em cursos lecionados no final da década de 1950 e início de 1960 no Collège de France.

¹⁴¹ Para corroborar com esse ponto, convém referenciar aqui dois cursos lecionados por Merleau-Ponty no Collège de France, que datam da mesma época da publicação de *Signos*, ou seja, do final da década de 1950 e início de 1960. São eles “A Origem da geometria” e “Husserl nos limites da fenomenologia”. Nas palavras de Leonard Lawlor: “[...] Pode-se dizer que as Notas de Curso de ‘A Origem da Geometria’ complementam ou talvez até completem o famoso quarto capítulo de *O Visível e o Invisível*. Perto do fim desse capítulo, Merleau-Ponty diz, ‘tocamos aqui o ponto mais difícil, isto é, o vínculo entre a carne e a ideia...’. As Notas de Curso sobre ‘A Origem da Geometria’ precisamente tratam desse vínculo, ou ‘quiasma’”. MERLEAU-PONTY, Maurice. LAWLOR, Leonard; BERGO, Bettina (Ed.). *Husserl at the limits of Phenomenology*, 2001, p. x.

¹⁴² *Signos*, p. 180.

O mundo, a carne, o sentido: todos esses são problemas refratários no universo da filosofia merleau-pontiana, que busca paulatinamente a tematização da camada originária de sentidos de Ser bruto, essa que permite a conciliação do intelecto e da sensibilidade, da percepção e do sentido, da reflexão e do irrefletido. O cerne da filosofia madura de Merleau-Ponty se relaciona com essa mesma dimensão total e pré-reflexiva de um mundo que simplesmente “há” e que sempre nos deu chão e caminho. Esse haver fundamental do Ser bruto ou selvagem é anterior às próprias concepções de sujeito e de objeto, e desafia o suposto solipsismo em que recai o sujeito puro da ontologia das *bloß Sachen*, como também deixa à mostra os limites da redução transcendental e da constituição.

De algum modo preservando seus temas fundamentais, como o corpo, a percepção, a sensibilidade e a experiência, Merleau-Ponty opera uma mudança metodológica no interior de seu próprio pensamento, que visa, ainda pela via de uma reabilitação ontológica do sensível, compreender o excesso de Ser em relação à própria percepção, como é notável na caracterização do Ser bruto na via da *fé perceptiva*, que nos ajuda a compreender aquela mudança no tratamento da percepção cuja investigação nos trouxe até aqui. A partir dessa mudança, que leva suas reflexões para os campos da linguagem, da história, da cultura e da expressão artística, o autor reconfigura seus laços com sua própria tradição filosófica, enquanto ainda inaugura outros problemas, encontrando um outro vocabulário para tentar, ainda como estudioso de Husserl, fazer falarem as coisas mesmas.

Por reconhecer-se tributário de Husserl, mesmo quando segue seu próprio caminho agradece-o por haver lhe dado passagem. Pensa o seu *impensado*, assegura que só podemos ser justos com o pensamento de um autor quando o expomos à ventania selvagem da própria vida, quando agimos com a recordação de que não se tratam ali de puros objetos do pensamento, mas de problemas concernentes à realidade vivida, que por isso mesmo precisam ser sempre pensados mais uma vez. É por isso que seu ensaio se inicia com os dizeres: “a tradição é o esquecimento das origens”¹⁴³, referindo-se já ao pensamento do último Husserl. E é por isso também que a reformulação da questão da alteridade vê-se elaborada logo no início do empreendimento de um diálogo com o filósofo alemão, diálogo esse que se dá em via dupla: com o “Husserl visível” – esse outro que viveu em carne e osso, reconhecível na dimensão da

¹⁴³ *Ibid.*, p. 175.

intersubjetividade carnal – e um “Husserl liberto de sua vida, entregue ao diálogo com seus pares e à sua audácia onitemporal”¹⁴⁴.

Porque o pensamento e a reflexão não podem se furtar dos signos pertencentes ao mundo sensível, os problemas do mundo e da coexistência assumem um lugar fundamental na filosofia merleau-pontiana, que inclusive se reafirma em *O Visível e o Invisível*. Tomando como referência, em *Signos*, as *Ideen II* de Husserl, Merleau-Ponty tematiza o que ele chama de o “aquém fundamental”¹⁴⁵, essa camada de Ser bruto que encontramos ao nos atentarmos para a dimensão pré-objetiva da experiência. É no momento em que a intersubjetividade carnal sai do esquecimento a que se encaminha quando se torna objetividade lógica que o campo transcendental se afirma não com relação aos pensamentos de uma consciência cognoscente, mas com relação ao campo da experiência total. O pensamento é expressão da carne, e seu aspecto transcendental é na verdade *dimensional*, na medida em que a interioridade do corpo que conhece é, em seu âmago, carne, sensibilidade e experiência.

Mas lembrando ainda da empatia, quando diz, por exemplo, que “em decorrência de uma eloquência singular do corpo visível, a empatia (*Einfühlung*) vai do corpo para o espírito”¹⁴⁶, Merleau-Ponty realiza uma crítica ao solipsismo ligado à construção teórica do sujeito puro da ontologia de cunho cartesiano, das *bloß Sachen*. Em sua compreensão, quando assumimos a atitude de uma análise intencional, não chegamos a romper com a nossa ligação com o mundo e nem com outrem. A relação de si consigo que é pressuposta pela reflexão e pela atitude fenomenológica inevitavelmente haverá de perpassar os domínios do mundo sensível, a abertura perceptiva ao real. E é nessa abertura perceptiva que a filosofia merleau-pontiana se instala, reunindo o subjetivo e o objetivo, o inteligível e o sensível, o natural e o espiritual, arremessando as dicotomias da tradição filosófica ocidental para a dimensão ontológica de um Ser indiviso, bruto ou selvagem, de onde argumenta que elas se originam.

Em *O Filósofo e sua sombra*, ao analisar a tese fundamental do mundo subjacente à atitude natural – e não “naturalista”, que toma um ideal de Natureza em-si como objeto de conhecimento –, Merleau-Ponty nota que frequentamos a realidade sensível e fenomênica de maneira precisamente *irredutível*. Antes de nos endereçarmos à realidade visível e tangível na qualidade de sujeitos cognoscentes, ou seja, antes de refletirmos sobre a trama intencional de fios que nos conectam ao mundo, de organizar o turbilhão sensível do mundo em níveis,

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 176-77.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 179.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 187.

fronteiras e direções, sujeito e objeto, essência e fato, eu e outro, presente e passado, nós vivemos essa realidade de acordo com uma “atitude personalista”¹⁴⁷. Antes de se tornar o espaço puro e euclidiano que um sujeito puro e sobrevoante – um *kosmotheoros*, como lemos em *O Visível e o Invisível* – poderá desvendar em sua essência, com uma visão que não é carnal, mas da mente ou do espírito de uma consciência transcendental, antes que se dê essa o que o autor virá chamar de a “fundamental fissão ou segregação do sentiente e do sensível”¹⁴⁸, não visamos uma realidade em si, mas aquele que é nosso *ambiente*, nosso meio de vida¹⁴⁹.

O valor ontológico dessa dimensão fundamental, que enraíza em nós um saber originário e de situação, afirma-se na dependência notável que o universo da ciência e da reflexão apresentam com relação ao mundo e à experiência sensível. Ao se adotar a corporalidade como paradigma epistemológico no que tange a compreensão da realidade – já que é o corpo que vive e existe, não o “corpo-coisa” como manequim animado ou folha ao vento, mas, como o corpo fenomenal, que se pode dizer que é tão autor de sua vida e de seus pensamentos como é autor das batidas de seu próprio coração¹⁵⁰ –, a relação de si consigo, que classicamente foi sedimentada do recuo reflexivo, sofre uma transformação radical.

O corpo experimenta a si mesmo mergulhado no mundo, e mesmo seus pensamentos mais vastos apoiam-se na firmeza que lhe oferecem as solas de seus pés, nas distâncias que seus sentidos são capazes de percorrer, levando-o para o centro do mundo, e trazendo o mundo para o seu próprio centro. Reconhecendo as evidências apresentadas pela “análise constitutiva”¹⁵¹, de que é a experiência que inaugura os sentidos do real e que fundamenta as construções de conhecimento oriundas do pensamento objetivo, mesmo a caracterização que Merleau-Ponty oferece da intencionalidade operante se modifica, agora alinhada com o caminho argumentativo que ele apura ao se aprofundar no impensado da noção de “constituição pré-teorética” de Husserl. Como lemos em *O Filósofo e sua sombra*,

A intencionalidade que liga os momentos da minha exploração, os aspectos da coisa, e as duas séries em relação uma à outra, não é atividade de ligação do sujeito espiritual, nem as puras conexões do objeto, é a transição que como sujeito carnal efetua de uma fase do movimento para outra, por princípio sempre possível para

¹⁴⁷ HUSSERL, Edmund. *Ideen II*, p. 183 apud MERLEAU-PONTY, *Signos*, p. 180.

¹⁴⁸ *O Visível e o Invisível*, p. 141.

¹⁴⁹ *Signos*, p. 180.

¹⁵⁰ *O Visível e o Invisível*, p. 206-207.

¹⁵¹ *Signos*, p. 195.

mim porque sou esse animal de percepções e de movimentos que se chama corpo.¹⁵²

O projeto husserliano de uma analítica intencional, de acordo com o autor, leva-nos a um impasse, uma bifurcação entre Natureza e espírito. A *mediação* entre o “mundo da Natureza e do mundo das pessoas”, e mesmo entre o “mundo da consciência constituinte e os resultados do trabalho de constituição”¹⁵³, em suas palavras, é que se mostra como uma das principais tarefas e desafios da fenomenologia. Reaparece aqui o projeto de uma “fenomenologia da fenomenologia”¹⁵⁴, já apontado na *Fenomenologia da Percepção*, que visa compreender as relações entre a fenomenologia e a não-fenomenologia, o pensamento e a vida, a reflexão e o irrefletido. Mas algo, neste ponto da história do pensamento merleau-pontiano, mudou, e novos limites se apresentaram, colocando desafios às investigações ontológicas e epistemológicas alicerçadas no fenômeno perceptivo.

A circularidade que se atesta entre a reflexão e o irrefletido, como entre corpo e mundo, eu e outro, e assim por diante, revelam a própria ideia de uma consciência constituinte como uma “impostura profissional do filósofo”¹⁵⁵, ao menos sob a ótica merleau-pontiana. Cabe à filosofia, então, atinar como o pensamento e seus sentidos nascem da experiência, e como e quais caminhos de conhecimento abrem-se através da interrogação do mundo sensível quando este é considerado não na via de uma objetividade em si e acabada, mas enquanto parte de nós mesmos, carne da nossa carne, morada ancestral de nosso corpo.

Acompanhando, com Merleau-Ponty, a passagem de Husserl das *Ideen I* para as *Ideen II*, a tarefa filosófica que se anuncia então é a de compreender pelo interior, quer dizer, pela via da subjetividade encarnada, as relações entre Natureza e espírito, questionando a origem das próprias ideias de interioridade e exterioridade. É o caso de tematizar o Ser bruto, o *aquém* fundamental com relação ao qual dizer que algo é “interior” ou “exterior” já é interpretar, lapidar, determinar. Seria o caso de olhar com mais atenção para o momento da passagem da atitude natural ou personalista para a atitude fenomenológica, para a relação de fundação que une a intersubjetividade carnal e a objetividade lógica, a fim de perceber, talvez, que aquilo que se entende como subjetividade não é outra coisa senão um “campo de experiências”¹⁵⁶.

¹⁵² *Ibid.*, p. 184-85.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 197.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 196.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 199.

¹⁵⁶ *O Visível e o Invisível*, p. 112.

Pois a percepção nos oferece o mistério de coisas que não somos nós, que nos assediam constantemente mas que, no entanto, só conhecemos a partir de nós mesmos. É desde a experiência perceptiva que temos as mais viscerais experiências de nós mesmos e de outrem no interior do mundo. É por ela que nos reconhecemos nesse lugar de ambiguidade, simultaneamente sujeitos e objetos, eternamente próximos e eternamente afastados do mundo e dos outros apenas pela profunda distância que nos conecta a nós mesmos entre o manifesto e o latente da realidade. Nossa reflexão é, então, sempre sobre um irrefletido, um haver primordial, selvagem e “irrelativo”¹⁵⁷, camada de Ser bruto e indiviso que comporta tanto nossa vidência e nossa visibilidade, e nossos pensamentos, palavras e gestos ordenam seus sentidos sempre sob a base de sustentação de um “*Logos* do mundo estético”¹⁵⁸ – este que é, para o Merleau-Ponty de todas as épocas, o tema fundamental da filosofia.

Eis, portanto, o irredutível de existir sob a condição de ser no mundo, da encarnação: encontrar-se a si mesmo sempre à luz e à sombra do mundo, tomado por uma vida de decisões e caminhos, nunca tão isolado que não pudesse ouvir as vozes e sons do mundo a contrastar consigo, nunca tão misturado que pudesse perder de vista a singularidade de sua própria existência. Pois, em verdade, não há *solus ipse*, não há solidão: nós literalmente nascemos de uma outra pessoa, e, como indica *O Filósofo e sua sombra*, a única solidão advém do *esquecimento* de que existem outros corpos no mundo, de que mesmo o isolamento, a tristeza da saudade ou do abandono, só ganham seu sentido quando nos situamos minimamente em relação ao fantasma de um outro ser. Nas palavras do próprio Merleau-Ponty,

A verdadeira e transcendental solidão [...] apenas ocorre se o outro nem sequer é concebível, e isto exige que tampouco haja eu para reivindicá-la [...]. A constituição do outro não vem depois da do corpo, o outro e meu corpo nascem juntos do êxtase original. A corporalidade à qual pertence a coisa primordial é antes corporalidade em geral.¹⁵⁹

Assim, a abertura perceptiva ao real através do corpo revela o enigma de um sensível que o coloca em contato simultaneamente com o mundo, com outrem e consigo mesmo. Como escreve ainda o autor em seu prefácio a *Signos*, “tudo repousa na riqueza insuperável, na

¹⁵⁷ *Signos*, p. 200.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 191.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 192-93.

milagrosa multiplicação do sensível”¹⁶⁰, ou ainda, na fecundidade de nossas experiências, que de um solo de Ser bruto fazem florescer nossa história, nossa linguagem e nossa vida. Mesmo a potência simbólica que habita o corpo e o poder explorador que o lança ao mundo assentam-se sobre o solo da sensibilidade, da experiência e da corporeidade. E o sensível é aqui, por excelência, o território da intersubjetividade carnal, ou melhor, da intercorporeidade, da comunicabilidade entre corpos pela via da expressão, pela reversibilidade inscrita na ambiguidade dos corpos percipientes.

Mas, devemos lembrar, o sensível de que se trata aqui não se limita à visibilidade e à tangibilidade do mundo, mas recupera também a sua profundidade, seu caráter de ausência e distância, sua *negatividade*, aspecto que outrossim será bem trabalhado ao longo de *O Visível e o Invisível*. Neste passo nós poderíamos dizer, com Merleau-Ponty, que todas as construções de saberes e fazeres que compõem um regime de pensamento e de cultura estão assentadas numa dimensionalidade que é do próprio mundo, é do próprio real, e não é simplesmente colocada ali por um sujeito que sub-repticiamente comanda as aparições de seu próprio espetáculo cognitivo e existencial.

Diferentemente do que vemos na *Fenomenologia da Percepção*, escrito no qual a confiança talvez excessiva na validade epistêmica da percepção pessoal parece acabar reproduzindo a figura de uma consciência transcendental e rendendo-lhe críticas ligada a presença de um certo idealismo ou psicologismo em seu pensamento¹⁶¹, no momento em que escreve os ensaios de *Signos* existe uma ponderação a respeito dos limites que a própria experiência perceptiva pode encontrar no acesso ao real. Essa é a grande novidade introduzida pela ontologia indireta merleau-pontiana: a ideia de que o sentido de nossa percepção

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 15.

¹⁶¹ Que não se confundam, nesse contexto, o idealismo husserliano do qual Merleau-Ponty procura se desvencilhar, e o psicologismo. É nítido, por exemplo, que os esforços que constituem a obra de Husserl ultrapassam o registro da ciência psicológica e dirigem-se ao essencial do próprio conhecimento, implicando em considerações inovadoras acerca da relação entre sujeito e mundo, e que não confundem os dados evidentes da esfera intencional a uma realidade psicofisiológica humana. No âmbito do pensamento merleau-pontiano, a aplicação do método fenomenológico a noções oriundas da *Gestalt* passam pela discussão sobre psicologia, mas do mesmo modo, não a tomam como parâmetro indiscutível acerca da caracterização do sentido de ser dos fenômenos na experiência perceptiva, pois é isso justamente que está em questão. No entanto, por manter sua investigação na esfera subjetiva, Merleau-Ponty chega a afirmar no prefácio à *Fenomenologia da Percepção*, por exemplo, que “sou eu quem faz ser para mim (e portanto ser no único sentido que a palavra possa ter para mim) essa tradição que pretendo retomar, ou este horizonte cuja distância em relação a mim desmoronaria [...] se eu não estivesse lá para percorrê-la com o olhar”. O percurso ulterior de suas obras procura justamente alicerçar a busca pela origem do sentido da percepção num âmbito que explique o sujeito antes que seja por ele explicado, elucidando uma certa “teleologia” cujo princípio é a própria sensibilidade ontologicamente reabilitada através da análise da carne e de uma “ontologia do visível”.

organizada não se determina apenas pela atividade sintética de um sujeito cognoscente ou de uma consciência transcendental, mas que ele é oriundo de um entrelaçamento primordial entre o nosso ser encarnado e o ser do mundo, nas forjas de um Ser selvagem e de um espírito selvagem.

O reconhecimento de uma produtividade de sentidos inerente à natureza, de um *Logos* do mundo sensível, implica num certo descentramento da experiência perceptiva individual no que tange à gênese de sentidos da experiência. Daí que a linguagem e a história se tornem instrumentos para o acesso a dimensões do mundo sensível e do próprio corpo percipiente que estavam originariamente ocultas na percepção natural. Pois elas permitem entrever aquela negatividade, a dimensão translúcida do próprio sensível à qual acenamos através de palavras e pensamentos, o invisível do próprio visível. Há uma passagem com uma imagem muito elucidante presente em *O visível e o invisível*, onde Merleau-Ponty descreve o quiasma enquanto aspecto dinâmico e estruturante da experiência vivida, unindo corpo e mundo numa comunidade ontológica fundada sob a insígnia da carne. Ele diz:

A película superficial do visível é apenas para minha visão e para meu corpo. Mas a profundidade sob essa superfície contém meu corpo e, por conseguinte, contém minha visão. Meu corpo como coisa visível está contido no grande espetáculo. Mas meu corpo vidente subtende esse corpo visível e todos os visíveis com ele. Há recíproca inserção e entrelaçamento de um no outro. Ou melhor [...], há dois círculos, ou dois turbilhões, ou duas esferas concêntricas quando vivo ingenuamente e, desde que me interrogue, levemente descentrados um em relação ao outro...¹⁶²

Esse descentramento é que nos revela aquilo que, em *O Filósofo e sua sombra*, Merleau-Ponty considera como o reverso das coisas que não constituímos, que vem reafirmar constantemente a *Weltthesis* e a irredutibilidade do engajamento existencial de cada corpo com seu próprio chão e sua própria história, pessoal e interpessoal. A postulação da circularidade entre a experiência de si, a experiência do mundo e a experiência de outrem reflete a condição da encarnação, e, antes que uma resposta fácil para os dilemas nos quais a tradição filosófica moderna se enredou, representa aqui uma tomada de posição filosófica no que diz respeito à

¹⁶² *O Visível e o Invisível*, p. 137.

possibilidade de outros paradigmas epistemológicos na produção e validação de conhecimentos da realidade, inaugurando, na verdade, outros problemas.

No que tange a compreensão da gênese de sentidos da experiência, há uma série de implicações que são oriundas do reconhecimento do mundo sensível como matriz simbólica e epistêmica do pensamento. Já não lidamos com um modelo de conhecimento marcado por traços de “loucura subjetiva e arrogância”¹⁶³, como lemos *O Visível e o Invisível*, mas sim com a compreensão de que a objetividade do mundo é construída em rede, através de instrumentos – como a linguagem – histórica e culturalmente construídos.

Então, não é que nossos poderes perceptivos esgotem a realidade do mundo, como talvez suas obras da década de 1940 poderiam dar a entender, nem também que aquilo que aparece em nossas visões, ou que é sentido pelo nosso tato, sejam apenas cenários em um mundo privado e inacessível a outros seres que, como cada um de nós, também não se esgotam em sua visibilidade. Mas é que a experiência que o corpo tem de si mesmo concentra uma série de elementos que, pela empatia ou pela reversibilidade, deixam à mostra o ponto fulcral que determina a comunicabilidade e inteligibilidade de sentidos de uma diversidade de experiências. Esse ponto é o reconhecimento de nossa pertença ao mundo, e, por conseguinte, do parentesco sensível, agora em sentido amplo, que emerge mesmo entre nossas reflexões mais abstratas e nossas constatações mais cotidianas, e que faz com que consigamos reconhecer nossa interioridade como parte do mundo e de uma vida compartilhada com outrem.

A discussão sobre o corpo se atualiza dentro dessa renovação conceitual pela qual a filosofia merleau-pontiana passa, e, agora caracterizado enquanto carne, o corpo assume o lugar de um “*sensível exemplar*”¹⁶⁴. Como não há diferença substancial entre corpo e mundo, posto que ambos derivam de um mesmo Ser e existem numa relação de reciprocidade e trocas constantes, a investigação a respeito do corpo se valida como meio de compreender nosso acesso à realidade. O estudo do corpo, enquanto um ser capaz de sentir a si mesmo, torna-se representativo de toda uma lógica sensível que organiza a camada originária da experiência. O fundamento do conhecimento é, portanto, a experiência carnal, posta de maneira necessária na relação entre os corpos entre si, como na relação entre os corpos e o mundo.

Há um entrelaçamento entre corpo objetivo e corpo fenomenal que se reafirma, por exemplo, na reversibilidade que atestamos entre uma mão e outra quando elas se tocam, na

¹⁶³ *O Visível e o Invisível*, p. 113.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 134.

transitividade entre um mesmo corpo enquanto tocante e enquanto tocado. E como os círculos compartilham seu centro, do mesmo modo pela reversibilidade compreendo meu corpo e o de outrem na base da *coexistência*, e reconheço a relação de meu corpo percipiente com o mundo como constitutiva de minha própria condição de existência, e como condição de possibilidade no que concerne a qualquer vida de conhecimento. Ou seja, assim como minhas mãos me ensinam a respeito da diversidade que compõe a unidade de meu ser, quando atesto a reversibilidade entre mão tocante e tocada, ou quando vejo a mim no mundo, assim também, pelo princípio da reversibilidade, revezo de lugar com outros seres, outros corpos, e descubro o vínculo umbilical que me conecta com a totalidade indeterminada do real.

A abertura perceptiva se converte no vínculo entre o Ser bruto e os corpos. A relação de si consigo que o corpo constroi através da própria frequentação do mundo sensível e comum é que se converte no alicerce de suas crenças acerca da realidade. Não há mais recuo transcendental e nem sobrevoos que seja capaz de extinguir essa familiaridade a que as coisas nos remetem, que possa vir abalar a *fé perceptiva* nas coisas. No entanto, há um caráter dessa fé perceptiva que a distingue conceitualmente da percepção, tal como esta noção fora trabalhada nos tempos da *Fenomenologia da Percepção*. Esse caráter, a saber, o da *negatividade* inerente ao próprio fenômeno perceptivo, é que introduziu, no início deste capítulo, a necessidade de uma incursão mais pormenorizada no universo de pensamento merleau-pontiano, articulando textos de diferentes períodos.

A noção de fé perceptiva reconhece o excesso de ser em relação à percepção. Ela é não só abertura originária, mas encobrimento originário também. Conforme escreve o autor, já em *O Visível e o Invisível*, “tudo se passa como se meu poder de ter acesso ao mundo e o de entrincheirar-me nos fantasmas não existissem um sem o outro”¹⁶⁵. A carne reúne em si a atividade e a passividade, e mais ainda, denota um imbricamento primordial entre percepção e expressão, sensibilidade e significação, pensamento e vida. A fé perceptiva, portanto, relaciona-se originariamente com o Ser bruto, colocando-nos em contato com a vida anterior aos próprios conceitos que utilizamos para compreendê-la, com a dimensão pré-reflexiva do real que nos revela unidos ao mundo e aos outros numa comunidade ontológica postulada no âmago de um Ser de indivisão.

¹⁶⁵ *O Visível e o Invisível*, p. 22.

Talvez seja por isso que, já desde *O Filósofo e sua sombra*, o autor escreva que “as ‘negatividades’ contam também no mundo sensível, que é decididamente o universal”¹⁶⁶. Se nossa confiança no mundo e na verdade em realidade são uma e a mesma¹⁶⁷, as relações que fazemos, seja pela via do pensamento ou da motricidade, entre nós e o mundo, nós e os outros, e assim por diante, denotam esse sensível ontologicamente reabilitado como matriz universal dos sentidos da percepção e da linguagem. Esse sensível ampliado, o irrefletido que o impensado da noção de “constituição pré-teórica” husserliana oportuniza pensar, revela um “mundo selvagem e um espírito selvagem [...] que não é domado por nenhuma das culturas, ao qual se pede criar de novo a cultura”¹⁶⁸, como conclui Merleau-Ponty em seu ensaio.

Ele parece tudo anunciar quando, já nas primeiras páginas do texto, questiona:

De que modo essa infraestrutura, segredo dos segredos, aquém das nossas teses e da nossa teoria, poderá por sua vez repousar nos *atos* da consciência absoluta? A descida ao campo de nossa “arqueologia” deixa intactos nossos instrumentos de análise? Não modifica em nada nossa concepção da noese, da [*sic*] noema, da intencionalidade, nossa ontologia? Depois como antes, teremos o direito de procurar numa analítica dos atos aquilo que em última instância mantém a nossa vida e a do mundo?¹⁶⁹

Ao que parece, não restam intactos os instrumentos de análise, nem mesmo os princípios que postulavam diferenças de natureza entre os domínios do pensamento e da palavra e os da sensibilidade e da vida. Na esteira que vinha desde a *Fenomenologia da Percepção*, que defendia a ideia de que a filosofia é uma reflexão radical, passamos agora a uma compreensão mais aprofundada e conceitualmente refinada do que significa ser um corpo no mundo. A própria ideia de reflexão sofre alterações consideráveis em sua base, quando levamos em consideração que o universo inteligível se soergue sobre o solo do mundo sensível, e que toda ideiação, conseqüentemente, faz-se num espaço de existência¹⁷⁰. Ainda na letra do autor, desta vez no prefácio a *Signos*:

A filosofia que desvela esse quiasmo [*sic*] do visível e do invisível é justamente o contrário de um exame superficial. Mergulha no sensível, no tempo, na história, na

¹⁶⁶ *Signos*, p. 190.

¹⁶⁷ *O Visível e o Invisível*, p. 25.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 200.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 182.

¹⁷⁰ *O Visível e o Invisível*, p. 113.

direção de suas articulações, não as supera por forças exclusivamente suas, supera-as apenas no sentido delas [...]. A filosofia é a lembrança deste [...] ser de envolvimento¹⁷¹.

Dessa coletânea de ensaios em diante, mas especialmente em *O Visível e o Invisível* e *O Olho e o Espírito*, o apelo à dimensão originária do Ser bruto é o que vai orientar o desenvolvimento de um instrumental teórico cujo fundamento remonta ao âmago da sensibilidade. Vimos como o corpo ocupa um lugar de centralidade na filosofia de Merleau-Ponty ao longo de toda sua trajetória, como também pudemos perceber um desenvolvimento interno de seu pensamento, esse que, através de críticas e da introdução de novos eixos de investigação acerca do real, inaugura um projeto de uma ontologia indireta.

Nesse momento, é preciso empreender uma análise mais detida da questão da temporalidade e da história a partir dessa compreensão renovada de corpo dada na noção de “carne”. O reconhecimento de um Ser bruto, esse cuja totalidade apenas podemos conceber de maneira indireta, pede-nos um reexame da relação entre temporalidade e subjetividade, que desde a *Fenomenologia da Percepção* tem papel de destaque. A introdução de uma dimensão negativa inerente à própria percepção e ao mundo sensível coloca em questão todo o esforço do autor de identificar tempo e sujeito, tomando a temporalidade como o núcleo de inteligibilidade das experiências, quer dizer, remontando a uma síntese passiva e de transição, mas ainda do próprio sujeito perceptivo individual, o nexo de sentido entre a realidade fenomênica e o pensamento.

Será então necessário conceber o tempo e o espaço não apenas no que eles guardam de correlação com nossos poderes perceptivos individuais, mas indagando como podemos conceber a existência e o fluxo do próprio tempo quando nossa compreensão acerca do fenômeno perceptivo se mostra irreduzivelmente enraizada no mundo sensível. Se o corpo só se sabe no mundo, então toda percepção tem uma espessura histórica, isso é notório. Mas de que maneiras podemos compreender essa historicidade da percepção, de acordo com a ontologia indireta, e de que maneira o tempo se faz memória, instituindo os sentidos da interioridade de um sujeito corporal através de uma história vivida e compartilhada, veremos a seguir.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 22.

2. O espaço sensível de uma história aberta

Acho que vocês deveriam sonhar a terra, pois ela tem coração e respira.

(Davi Kopenawa)

O corpo *é* no espaço, mas sua vida inseparável de sua própria intimidade, o fluxo dos acontecimentos que atapetam sua vida interior, existe sempre em movimento nos horizontes abertos da sensibilidade. A temporalidade aparece, pois, como um eixo estruturante das investigações merleau-pontianas acerca da experiência sensível. Ao considerar a percepção como uma chave para compreender as relações entre sentido e existência, põe-se uma indagação de princípio acerca da organização desse fenômeno que se dá sempre equilibrado entre um mundo privado e um mundo comum, entre nossas percepções individuais e nossa pertença a um mundo sensível intercorporal. O fenômeno perceptivo é responsável, desde as obras iniciais do autor, pelo conhecimento da existência. É ele também que nos permite tematizar aquela dimensão irrefletida ou pré-objetiva, tomada como o solo primeiro onde nossos pensamentos, nossa linguagem e nossas ações têm suas raízes fincadas. Mas, desde que se considera a corporeidade como meio de acesso à realidade e sua compreensão, tem-se que o conhecimento do Ser se constrói do interior do próprio mundo sensível, de maneira inevitavelmente *situada* no tempo e no espaço.

Isso quer dizer que a concepção de saber e o modelo epistemológico em voga na filosofia merleau-pontiana apontam para um vínculo primordial entre percepção e sensibilidade, vínculo esse que é tecido pelas dimensões originárias da temporalidade e da espacialidade. Como consequência, a apreciação do próprio fenômeno perceptivo, que mescla elementos subjetivos e objetivos, é transformada. Doravante, a matriz com relação à qual a experiência sensível se estrutura diz respeito àquilo que está presente no contato cotidiano dos seres humanos com o mundo vivido, na atitude natural e na tessitura da realidade objetiva

através da história de uma vida encarnada. Desde então, os esquemas explicativos da realidade vivida utilizados por Merleau-Ponty encontram vedado o apelo a noções cujo uso seriam referíveis ao modelo de uma metafísica moderna, essa tradicionalmente estabelecida sobre a base de uma epistemologia dicotômica, que subtrai da figura do mundo a presença do corpo que o habita.

Por conta disso, deveremos nos ater ao desenvolvimento da questão do tempo e aquelas que consideramos suas vias transversais, a saber, da história e da memória, no interior do pensamento merleau-pontiano. Os esforços presentes na *Fenomenologia da Percepção* deixam incontestes a centralidade dessa discussão no pensamento do autor, na medida em que, nessa obra tornada clássica, tempo e sujeito não são apenas relacionados, mas identificados um ao outro. No entanto, quiçá pelo caráter inevitavelmente lacunar de seu pensamento maduro, existe em suas obras últimas um relativo *impensado* do problema da temporalidade e da história.

Vimos no último capítulo certos pontos-chave para elucidar a passagem de uma ontologia fenomenológica para uma ontologia indireta, característica do período final da filosofia de Merleau-Ponty. Pela crítica de alguns pilares de sustentação da analítica intencional aplicada à percepção do real, presentes nas publicações por volta de 1945, vemos ao longo da década seguinte o desenvolvimento de uma reflexão acerca da expressão filosófica e dos limites da própria fenomenologia. O ensaio analisado no primeiro capítulo dessa dissertação, *O Filósofo e sua Sombra*, é um exemplo disso. De maneira geral, vemos uma espécie de descentramento do sujeito no seio da filosofia do autor, operada, especialmente naquele escrito, através da crítica às noções de constituição e redução fenomenológica.

A irreduzibilidade de um mundo profundo e misterioso acaba por colocar em xeque o direito da análise intencional fenomenológica de atribuir a significação dos fenômenos da realidade vivida a uma síntese subjetiva. Pois ainda que se trate de uma subjetividade encarnada e que tal síntese seja classificada como “passiva” e “de transição” por estar ligada à temporalidade e à intencionalidade operante, aquela cuja vida se ata ao indeterminado da percepção e estrutura as raízes do campo perceptivo como um todo, certos problemas permanecem. Foi a ideia de um *cogito* tácito, atrelado à caracterização da síntese passiva fundante da camada de sentido mais profundo da percepção, que terminou por inscrever o pensamento merleau-pontiano sobre o Ser no interior de um sistema que se ergue sobre o esquecimento da camada mais fundamental produtora de sentidos da experiência, a do parentesco carnal de cada corpo com o mundo e com os outros corpos que o habitam.

Por isso, “a tradição é esquecimento das origens”¹⁷², e destarte o silencioso “*turbilhão*”¹⁷³ que passa a integrar o universo filosófico de Merleau-Ponty, a expressão do Ser bruto que irrompe *aquém* da lógica objetiva, e que reúne toda vida, pensamento e sentido no sensível de uma mesma carne. Em especial desde o final da década de 1950, vemos o empenho do autor em se acercar dessa dimensão ontológica que não se acessa senão de maneira indireta. Pela presença inesgotável de um “Ser vertical” nas nervuras do campo perceptivo, ou, em outras palavras, daquele Ser selvagem que tece constantemente a trama do sucessivo e do simultâneo, altera-se a compreensão do fenômeno perceptivo. Nesse ponto é que se evidencia aquele descentramento subjetivo distintivo do método indireto merleau-pontiano, o que procura o Ser nos entes, todavia sem reduzi-lo às suas manifestações.

É a dimensionalidade do Ser, entre visível e invisível, que diz de sua verticalidade. Em *O Visível o Invisível*, a noção de “fé perceptiva” aparece no ensejo dessa releitura da experiência perceptiva, visando evidenciar que na percepção não se trata apenas de manifestação, mas também de ocultamento do Ser. Numa relação de perene troca e reversibilidade, nossa carne reveste a carne do mundo, e nossa história se torna também um meio de *ver* o mundo e as coisas. Pois essa história é a história de um corpo, a lenta maturação de uma visão da realidade, composta, entretanto, de muitos encontros, partidas, chegadas, silenciosas miradas. Pelo abalo do imperialismo de uma consciência transcendental e absoluta, consumado na comunhão ontológica das noções de corpo e de mundo no conceito de “carne” já desde *Signos*, testemunhamos o pensamento merleau-pontiano abrir espaço para considerações sobre uma tessitura complexa e coletiva da realidade.

A história de um corpo é, na verdade, a história de muitos corpos, a história de uma vida no solo de um mundo tão comum quanto misterioso – eis, *grosso modo*, o problema a ser elucidado. Mas o conhecimento desse mundo sensível intercorporal não se dá senão através de cada corpo e cada forma de vida singular, impondo um reexame das relações entre percepção, sentido e sensibilidade. Se eu, outrem e mundo compartilhamos de uma mesma carne, numa visão quase cosmológica acerca da organização da realidade da experiência vivida, então, no limite, mesmo as soluções da *Fenomenologia da Percepção* precisam ser revistas. Pois, como Merleau-Ponty escreve numa nota de trabalho de Fevereiro de 1959: “Resultados de *Ph.P* [*Fenomenologia da Percepção*] – Necessidade de conduzi-los à explicação ontológica: (...) Os

¹⁷² *Signos*, p. 175.

¹⁷³ *O Visível e o Invisível*, p. 199 (grifo nosso).

problemas que permanecem depois dessa 1ª descrição: existem porque conservei em parte a filosofia da ‘consciência’¹⁷⁴.

O que buscamos frisar aqui é que aquela passagem da ontologia fenomenológica existencial das primeiras obras do autor para uma ontologia indireta, que interroga o Ser sensível concebendo-o como simultaneamente visível e invisível, traz algumas consequências notáveis no que tange a compreensão da corporeidade e da percepção. Tomado o cuidado de desvincular o pensamento sobre a experiência e seus sentidos do âmbito da ontologia de cunho cartesiano – aquela das “meras coisas” relacionada à objetividade lógica, em *O Filósofo e sua Sombra* –, caem por terra os pressupostos metafísicos que admitiam uma certa primazia da consciência, mesmo quando se considerava que essa consciência era denominada perceptiva e ligada a uma *Gestalt* relativa aos arranjos materiais do mundo.

Há um excesso de ser com relação à percepção, uma latência, profundidade ou pregnância que são também originárias, isto é, pertencentes ao Ser sensível. Não se pode dizer, em nenhum nível mais, que a própria consciência perceptiva seja responsável por uma síntese cuja função seria a de estruturar fundamentalmente o campo de presença e seus sentidos. Isso seria ignorar os problemas que surgem quando do aparecimento do Ser bruto na filosofia de Merleau-Ponty. A progressiva reelaboração do discurso acerca da produtividade de sentidos da experiência sensível acarreta numa espécie de interiorização da Natureza, na medida em que a significação do real encontra seus fundamentos na comunidade ontológica da *carne*, quer dizer, na reversibilidade entre corporeidade e mundanidade. Agora, aquilo que organiza a percepção não é alguma capacidade de recuo reflexivo, mas sim presença profunda e dimensional de um Ser indiviso entre eu, outrem e mundo, como entre Natureza e História. Mas o que acontece então com a questão da temporalidade?

Em *O Visível e o Invisível* e outros textos dos anos 1950-60, vemos indícios da elaboração da noção de uma “história ontológica”¹⁷⁵, ligada à dimensionalidade do Ser bruto. As consequências dessa revisão do sentido da experiência perceptiva, operada através do método indireto, trouxeram implicações para as considerações sobre o tempo, este que salta para fora da plena coincidência com o sujeito para se mostrar enraizado e pertencente à própria organização do sensível. Dentro da atmosfera conceitual do método indireto, tanto a temporalidade como a espacialidade passam a ser definidas com relação ao Ser bruto da

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 178.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 181.

experiência. Se o sujeito já não ocupa um lugar central na descrição do fenômeno perceptivo, tempo e espaço, tomados na *Fenomenologia da Percepção* como “dimensões existenciais” mas ainda lidas na chave de uma consciência definida pelo pleno contato consigo mesma, passam a ser caracterizados como categorias epistêmicas e ontológicas ligadas diretamente ao Ser carnal da experiência.

Falar de uma história ontológica, então, é passar a conceber dimensões do tempo e do espaço que escapam à própria percepção, e que, no entanto, constituem sua razão profunda de existência. Já não é como se o passado e o futuro, descritos antes como horizontes de “retenção e protensão”¹⁷⁶ próprios à atmosfera perceptiva e produtos de uma consciência perceptiva que transcende a atualidade em direção ao núcleo reduzido de si mesma, fossem “não-ser” para um Ser que é plena atualidade. Na mesma medida em que a consciência, ainda que perceptiva, perde o privilégio de ser considerada a esfera fundamental que permite a inteligibilidade da experiência, a estrutura temporal e espacial que organiza essencialmente o campo perceptivo é dotada de certa autonomia frente a experiência perceptiva do corpo singular.

A temporalidade que organiza a percepção e a guia por entre as luzes e sombras do mundo sensível não pode ser resumida a uma atividade de consciência, pois a negatividade inerente à nossa fé perceptiva no mundo é característica da própria carne, do Ser indiviso que reúne vidência e visibilidade numa relação de irresoluta *reversibilidade*. Assim, no conhecimento das raízes profundas do tempo interpõe-se, também, uma espécie de *passividade originária* que dota o mundo sensível de certa proeminência no escopo da ontologia, bem como explica as relações entre passividade e atividade, essas que no decorrer da década de 1950 serão subsumidas no conceito de “instituição”, fornecendo materiais para uma nova teoria do tempo no interior da última filosofia de Merleau-Ponty. Há, no Ser vertical, uma simultaneidade posta entre passado e presente, como entre visível e invisível. Existe um *ser* do passado que não é pura reminiscência mental ou mosaico espiritual, muito menos um registro de uma afetação computada por um entendimento puro e localizada dentro de uma temporalidade linear e serial.

Requalifica-se a perspectiva do tempo como afecção de si por si presente na *Fenomenologia da Percepção*, mas agora no contexto de um sensível ampliado, no modo de expressão originária do Ser selvagem. Lemos numa nota de Março de 1960:

¹⁷⁶ *Fenomenologia da Percepção*, p. 558-59.

O monólogo interior, [*sic*] – a própria consciência deve ser compreendida não como uma série de *eu penso que* individuais (sensíveis ou não sensíveis), mas como abertura para configurações ou constelações *gerais*, raios de passado, raios de mundo no término dos quais, através de inúmeras “lembranças anteparos” salpicadas de lacunas e de imaginário, palpitam algumas estruturas quase sensíveis, algumas recordações individuais. Foi a idealização cartesiana aplicada ao espírito como às coisas (Husserl) que nos persuadiu de que éramos um fluxo de *Erlebnisse* [experiências] individuais, nós que somos um campo de Ser. Mesmo no presente, a paisagem é configuração.¹⁷⁷

Quer dizer que o passado habita vivo a atualidade, como invisível do próprio visível, e não como dimensão meramente subjetiva da experiência vivida. De algum modo, aquilo que foi e aquilo que é se relacionam de modo quase independente de nossas percepções individuais, e as questões do passado, da história e da memória ganham um novo sentido e profundidade no âmbito da filosofia última de Merleau-Ponty. O passado está presente como ausência originária, como sedimentação de experiências vividas a nível intersubjetivo e intercorporal, experiências reativadas a cada gesto e palavra que encarnam um sentido no mundo. Mas de que maneira se afirma essa simultaneidade entre as dimensões do presente e do passado sem que elas se reduzam uma à outra e sem que também não percam seu nexos ontológico?

Há um *quiasma* que organiza a temporalidade no pêndulo entre passado e presente, revelando que a significação da atualidade depende fundamentalmente de sua ligação com uma memória não apenas individual, mas coletiva – isto é, pertencente à comunidade ontológica do sensível, que reúne eu, outrem e mundo no solo de uma mesma Terra originária¹⁷⁸. Na via da reversibilidade, que estrutura ontologicamente a experiência vivida e seus sentidos,

¹⁷⁷ *O Visível e o Invisível*, p. 220-21.

¹⁷⁸ Fazemos referência aqui à análise realizada por Merleau-Ponty de um texto de Husserl, intitulado *A Terra como arca originária não se move*. Esse estudo consta no livro *A Natureza*, mais especificamente no curso ministrado nos anos 1956-57, de nome *O conceito de natureza*. Esse tema será devidamente aprofundado no decorrer de nosso terceiro e último capítulo, onde analisaremos as relações entre Natureza e cultura no que concerne o estatuto filosófico do problema da memória. No entanto, cabe explicitar aqui algo do sentido do resgate merleau-pontiano desse texto, que basicamente nos apresenta a Terra como matriz de sentidos da experiência, não objeto entre objetos, coisa entre coisas, mas como *Boden*, ou seja, como *solo* primordial da possibilidade de sentidos da experiência para nós. Essa Terra é *arché* da história, que nos permite compreender o nexos entre o que Merleau-Ponty chama, em *O Visível e o Invisível*, de uma “geologia transcendental” e um conceito de temporalidade alicerçado em nossa relação de quiasma com o mundo, e por isso mesmo, vinculado com a situação existencial do corpo fenomenal. De maneira geral, o sentido da tematização dessa Terra originária traduz o que trabalharemos aqui com relação ao Ser bruto e a produtividade de sentidos inerente a ele, pavimentando nosso acesso ao problema da relação *corpo-memória* na via de análises acerca do problema da visão e da profundidade, esses que revelarão uma “historicidade primordial” do sensível e nos deixarão em condições de adentrar o que Étienne Bimbenet chama de “o problema antropológico” na obra de Merleau-Ponty.

encontramos uma noção de tempo baseada em relações de “lateralidade” e “imbricação”, termos que caracterizam a linguagem muda das próprias coisas, o *Logos* do mundo estético.

Se o pensamento, como o sujeito que vê e pensa, é espaciotemporalmente situado, portanto, isso se deve de maneira muito evidente à historicidade do fenômeno perceptivo, pois que o solo de sentido do Ser selvagem revela um “tempo bruto” como um modo de expressão originária do sentido ontológico da carne. A maneira como esse tempo figura no campo de presença da fé perceptiva será trabalhado pelo autor através da noção de *Stiftung*, ou *instituição*, já presente em ensaios de *Signos* e, de maneira mais central, nos cursos reunidos em *A Instituição – A Passividade*, lecionados nos anos 1954-55 no Collège de France. A instituição aparece como uma alternativa à ideia de “constituição” presente no coração da teoria fenomenológica. Se a constituição se assenta sobre uma compreensão do real vivido que privilegia um estudo das estruturas da subjetividade no que tange à significação de nossa existência no mundo, o modelo da instituição traz consigo uma nova perspectiva acerca da produtividade de sentidos da experiência, enraizada na dimensão pré-objetiva da existência. Como escreve Merleau-Ponty na introdução de *A Instituição – A Passividade*:

O instituído faz sentido sem mim, o constituído faz sentido apenas para mim e para o “eu” desse instante. Constituição [significa] instituição contínua, i. e., nunca acabada. O instituído abrange seu futuro, tem seu futuro, é temporalidade, o constituído depende inteiramente do “eu” que constitui [...].”

O instituído, em contraposição ao constituído da consciência, reverencia o passado e a ancestralidade dos sentidos ao considerar que a experiência sensível se organiza de acordo com aquela “história ontológica” do Ser bruto ou vertical. Essa história ontológica remonta à força instituinte e pregnante do Ser bruto, aos níveis primários que estruturam a experiência vivida na via da fé perceptiva. A instituição tem um duplo aspecto, ela pendula entre atividade e passividade como entre particularidade e universalidade, sendo determinante para compreender a coesão interna que ata eventos e acontecimentos históricos no mundo aos seus desdobramentos. É essa noção que nos permite reconhecer a pertença de diversas fases ou níveis de ser a um mesmo “campo” que é durável, mas que tem ainda um início, fases, um fim, e que permite compreender a “exigência de um futuro”¹⁷⁹ para determinados acontecimentos, na

¹⁷⁹ *A Instituição – A Passividade*, p. 191.

medida em que seu sentido é “fulguração”¹⁸⁰ de uma temporalidade aberta e prenante, própria da dimensão pré-objetiva do Ser bruto.

Seu significado se refere, pois, ao nexa epistêmico e existencial do “sistema de atividade e passividade carnis”¹⁸¹ referenciado pelo autor nos textos de seu período final de produção, sistema esse ligado à “acontecimentalidade”¹⁸² [*événementialité*] de princípio da carne, que estabelece uma matriz de sentido duradoura para experiências a partir das próprias experiências vividas pelo corpo em movimento. Assim, o conceito de instituição ocupa um lugar central na elaboração da concepção de temporalidade no último Merleau-Ponty. Como ele diz explicitamente:

O tempo é o próprio modelo da instituição: passividade-atividade, ele continua, porque foi instituído, ele funde, ele não pode deixar de ser, ele é total porque é parcial, ele é um campo [...]. Portanto, instituição [significa] o estabelecimento de uma experiência [...] de dimensões [...] em relação às quais toda uma série de outras experiências farão sentido e formarão uma *sequência*, uma história.¹⁸³

Tempo, história e Natureza confundem-se na dinâmica da encarnação, sendo que a relação do corpo com seu passado se ancora numa *transcendência dimensional* e está ligada, portanto, àquela distância que paradoxalmente o liga ao Ser indiviso no coração do qual ele vive e pensa. A relação de si consigo na base da temporalidade instituinte do Ser bruto revela um sujeito “instituinte e instituído”¹⁸⁴, para quem suas experiências e presença no mundo contam na definição de seu ser tanto como sua capacidade de pensamento e linguagem. A identidade humana, afinal, não se apoia na base de alguma positividade ou idealidade, mas sim numa relação de *diferença* que o corpo estabelece com o mundo e com os outros corpos na abertura perceptiva ao real. Essa diferença, no entanto, não é negação do outro e nem negação do mundo, mas aspecto primordial da organização da carne, essa que, originariamente, não pode ser descolada de sua situação num tempo e num espaço profundos.

Nesse ponto, é essencial a compreensão de que a mudança na concepção de temporalidade operada no período final de produção de Merleau-Ponty se apoia na

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 7.

¹⁸¹ *O Olho e o Espírito*, p. 296.

¹⁸² *A Instituição – A Passividade*, p. 13.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 7-8.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 81.

compreensão de que há, em nossa compreensão e vivência do tempo, um componente de “passividade” que faz com que a produtividade de sentidos do sujeito seja caracterizada como uma continuidade ou prolongamento da produtividade do Ser bruto.

Esse conceito é trabalhado em seu curso *A Passividade* no Collège de France no ano de 1955, trazendo considerações diretas acerca da relação entre atividade e passividade, culminando em críticas à ideia da gênese de sentidos da experiência através de uma *Sinngebung*, quer dizer, através da plena “doação de sentido” pelo sujeito. Nas páginas que compõem as notas de *A Passividade* encontramos um Merleau-Ponty preocupado em justificar a centralidade do fenômeno perceptivo na elucidação de seu projeto ontológico. Para isso, ele aborda certas “modalizações”¹⁸⁵ de ser – o sono, o sonhar, o inconsciente, e, finalmente, a memória – capazes de nos conduzir a uma nova concepção de Ser, atribuindo uma “prioridade ontológica do mundo percebido”¹⁸⁶, contribuindo para um reexame da subjetividade e da consciência que extrapola a distinção entre um “Para-Si” e um “Em-Si”, ou entre um sujeito transcendental e uma objetividade encerrada em si mesma.

Ambas essas noções, de “instituição” e “passividade”, competem para um aprofundamento no que tange a questão da memória, na medida em que fornecem elucidações da relação entre passado e presente no âmbito da ontologia do Ser bruto ou selvagem, bem como da compreensão que se pode fazer da interioridade humana a partir de uma investigação sobre o estatuto ontológico da experiência sensível. São aspectos relacionados, como veremos, ao caráter pregnante do próprio mundo sensível e ao caráter situado do pensamento e da reflexão. Pois entre corpo e mundo é que se faz a memória, na esteira de um tempo agora mais que humano, e a visada de si que é base da rememoração se apoia na atualidade de um Ser profundo, cuja visão ensina ao vidente sua própria identidade entre visível e invisível, na abertura perceptiva ao sensível no interior do qual sua vida enraíza e floresce.

É mister assinalar que essa nova esquematização da temporalidade expressa pela instituição parece impor ao pensamento um percurso que acede a seu próprio sentido apenas transitando pelo que Merleau-Ponty chama de “topologia do Ser”¹⁸⁷, um espaço existencial que é o solo vivo onde se sedimentam e se reativam a cada momento as histórias e os estilos de cada corpo e comunidade de corpos que alguma vez o habitou. Essa topologia se liga ao sentido de

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 122.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 126.

¹⁸⁷ *Signos*, p. 22.

uma “Visibilidade”¹⁸⁸ própria da experiência perceptiva, uma Visibilidade primeira que engloba os próprios videntes, uma espécie de “supra-visão” que os revela como corpos visíveis dentro de um mundo de horizontes infinitos. Nesse espaço topológico primordial, cada paisagem existe como uma folha cujo avesso somos nós, numa árvore de infinitos galhos nutrida e sustentada em sua totalidade pelo trânsito de uma seiva de sentido bruto correndo silenciosa em seu interior.

A topologia do Ser denota, assim, uma investigação a respeito da dinâmica de *envolvimento* do real vivido através da experiência sensível, assentada no espaço vivo e profundo da intercorporeidade. Pois a relação entre tempo e espaço, apreendida na atmosfera da abertura originária da percepção, remonta fundamentalmente a uma “diferenciação” ou “clivagem”¹⁸⁹ entre corpo e mundo que sugere que os elementos do campo de presença têm seu sentido de ser estabelecido através de relações recíprocas, laterais e interiores ao próprio Ser sensível.

Os acontecimentos humanos, a história – tanto pessoal como interpessoal, com suas dimensões sociais e políticas –, os estilos de expressão da linguagem, da filosofia, das artes, quer dizer: as variadas dimensões que configuram a exemplaridade da existência dos corpos sencientes-sensíveis em relação com o mundo assinalam uma *região* desse espaço topológico considerado primordial pelo autor. A história humana se inscreve, portanto, na posição de “história regional” ou “história ôntica”¹⁹⁰ dentro da história ontológica, como a memória pessoal se inscreve dentro de uma “Memória do mundo”¹⁹¹: há uma pregnância da carne, uma latência do sensível através da qual a experiência perceptiva se configura, e que denota uma comunicabilidade de princípio entre a interioridade humana e exterioridade do mundo.

O Ser bruto é o tecido conjuntivo que ata a transitoriedade e a duração das percepções particulares e dos eventos mundanos. Já não é na plena coincidência de um “Em-Si” e nem na adequação das ideias consigo mesmas que se pauta a compreensão da realidade experienciada pelos corpos, mas na distância que paradoxalmente nos une ao mundo e aos outros na abertura perceptiva. É o *Ineinander*¹⁹², o “um no outro” ao qual Merleau-Ponty se refere algumas vezes

¹⁸⁸ *O Visível e o Invisível*, p. 137.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 124.

¹⁹⁰ NEVES, J. L. B. *Materiais para o problema da história em Merleau-Ponty*. 2010. Dissertação em Filosofia – Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010, p. 136.

¹⁹¹ *O Visível e o Invisível*, p. 186.

¹⁹² *Ibid.*, p. 224.

em suas notas de trabalho, que consuma o sentido da experiência sensível entre suas dimensões visíveis e invisíveis, compreendendo sempre a clivagem entre eu, mundo e outrem como textura originária do Ser e parte da estrutura ontológica fundamental que configura a reversibilidade da carne.

O trabalho do autor de consolidação de uma ontologia do Ser bruto, realizado através de seu método indireto, aliado à elaboração de um pensamento acerca da noção de “instituição”, permeia fundamentalmente a compreensão da temporalidade e da memória na filosofia última de Merleau-Ponty. Deveremos, nas páginas do presente capítulo, aprofundar-nos nas reflexões que circunscrevem esses problemas, ligados então à questão da relação de si consigo no âmbito de uma filosofia do Ser de indivisão. Na medida em que sensibilidade e senciência – ou também visibilidade e vidência, tangibilidade e tangência – se complementam enquanto avesso e direito de uma mesma realidade, de um mesmo Ser sensível, precisamos averiguar com mais detalhes de que maneira se configuram as relações entre a corporeidade e a temporalidade na ontologia indireta de Merleau-Ponty, e suas reverberações no que concerne a questão da identidade humana.

Permanecerão presentes aqueles pressupostos metafísicos tradicionais da modernidade que ocasionaram a revisão do projeto filosófico presente nos anos da *Fenomenologia da Percepção*? Se a perspectiva filosófica que identificava tempo e sujeito na época da fenomenologia existencialista do autor se desfaz diante de um novo universo conceitual, como então cuidar dos vínculos entre percepção, sentido e existência? O que a experiência sensível poderá ensinar, afinal, àqueles que procuram compreender e conhecer a si mesmos em sua fundamental “relação de abraço”¹⁹³ com o mundo?

Diante de tais questões, talvez o melhor a fazer seja seguir as pistas que Merleau-Ponty nos dá, por exemplo, quando escreve numa nota de trabalho de Junho de 1960:

A terra como *Ur-Arche* [arca originária] coloca em evidência a *Urhistorie* [história originária] carnal [...]. Trata-se de fato, de apreender o *nexus*, – nem ‘histórico’ nem ‘geográfico’, – da história e da geologia transcendental, este mesmo tempo que é também espaço, esse mesmo espaço que é tempo, que talvez eu tenha encontrado através da minha análise do visível e da carne, a *Urstiftung* [instituição originária] simultânea do espaço e do tempo que faz com que haja uma paisagem histórica e uma

¹⁹³ *Ibid.*, p. 244.

inscrição quase geográfica da história. Problema fundamental: a sedimentação e a reativação¹⁹⁴

No interior de um Ser que se dá a conhecer em sua *deiscência*, ali na bifurcação que separa e reúne essências e fatos, vidência e visibilidade, a filosofia nos pede auscultação. Na indivisibilidade da experiência do mundo, de si e de outrem, a clivagem originária que institui os diversos níveis de sentido da experiência aparece como desafio renovado à compreensão, a ser encarado de acordo com conceitos que buscam se alinhar a uma lógica do sensível atestada na abertura perceptiva. O invisível, o latente ou o negativo que dão profundidade ao visível, que definem o *indireto* da ontologia indireta merleau-pontiana, colocam o problema, com relação à dimensionalidade do Ser bruto, da instituição das *matrizes simbólicas* que, entre passividade e atividade, determinam também o sentido que cada corpo atribui à sua existência no mundo. Vejamos agora com mais detalhes como Merleau-Ponty acede à compreensão de uma temporalidade pregnante do próprio sensível através de uma análise das relações entre visível e invisível no âmago da carne.

2.1 – A profundidade da visão e a historicidade da carne

A fim de compreender melhor a organização da questão da temporalidade na filosofia última de Merleau-Ponty, convém que exploremos de maneira um pouco mais detida as noções de carne e reversibilidade – ou *quiasma*¹⁹⁵ – no interior de seu pensamento. Utilizando-nos de

¹⁹⁴ *O Visível e o Invisível*, p. 235.

¹⁹⁵ Existem discussões sobre as relações entre esses dois termos, se são expressões de um mesmo conceito ou se se referem a conceitos diferentes, mesmo que ligados a um mesmo problema. É pertinente trazer à tona aqui o artigo de Fiona Hughes, intitulado *Reversibility and chiasm: false equivalents? An alternative approach to understanding difference in Merleau-Ponty's late philosophy*. De modo geral, em sua interpretação, o quiasma opera como uma relação dinâmica entre elementos que nunca coincidem exatamente, incluindo nossa relação com outros, nossa identidade com relação aos outros e também com relação ao passado, presente e futuro. Hughes argumenta que o foco normalmente dado ao termo "reversibilidade" guarda implicações problemáticas para a compreensão do quiasma como modelo para as relações existenciais do corpo encarnado, na medida em que seu uso pode acabar denominando uma simples inversão de uma perspectiva para outra dos elementos clivados da experiência. Ela advoga pelo reconhecimento de uma distinção no que diz respeito aos conceitos de "reversibilidade" e "quiasma", na medida em que a reversibilidade postularia uma certa simetria no que diz respeito à clivagem do percebido, minando o sentido da *diferença* que ela defende como ligado ao quiasma. Apenas comentamos de maneira breve aqui uma problemática presente no círculo de comentadores de Merleau-Ponty, que consideramos ter sua relevância, mas que não nos toca diretamente em nossa empreitada atual. "Reversibilidade" e "quiasma" serão utilizados aqui como equivalentes. Apoiamo-nos tanto numa compreensão semântica desses dois termos em sua utilização ordinária, como também – de maneira mais relevante – nas ocorrências desses termos no interior de *O Visível e o Invisível*, que muitas vezes parece nos sugerir essa possibilidade. Citamos duas notas de trabalho, ambas de Novembro de 1960, onde Merleau-Ponty

considerações presentes em *O Visível e o Invisível* e também em *O Olho e o Espírito* analisaremos a maneira como o pensamento do autor a respeito da experiência perceptiva e da sensibilidade se arranja de acordo com uma compreensão renovada do Ser. A caracterização e articulação daquelas noções expressas pelo novo vocabulário desses textos tardios oferecem a possibilidade de uma revisão radical das bases da produtividade de sentidos da experiência, trazendo consigo referências constantes ao universo da sensibilidade.

Ao falarmos da percepção, ou melhor, da fé perceptiva, e também de toda reflexividade inerente à experiência do Ser, evocamos visões, distâncias, texturas, cores, movimentos e sons que falam conosco através de nosso caminho pelas veredas do tempo e da vida. *Ver, tocar e falar* são fenômenos originários de produção de sentidos que nos aproximam do coração das coisas, do mundo, dos outros e de nossa condição humana.

É que essas experiências e suas referências constantes à presença do corpo encarnado no mundo se tornam, no panorama de *O Visível e o Invisível* e *O Olho e o Espírito*, o lugar de elaboração fundamental de suas considerações acerca das relações entre vida, pensamento e verdade. A dimensão estética da experiência adquire certa proeminência no conjunto do pensamento merleau-pontiano, na medida em que ela fornece ao autor a possibilidade de uma investigação da realidade pautada numa relação de contato e pertencimento ao mundo. É na linha da relação sensível com o mundo e com outrem que a apresentação do conceito de “carne” se mostra relevante e capaz de fornecer novas coordenadas para orientar a construção de conhecimentos acerca do real vivido.

De maneira central, o empenho do autor nessas suas obras finais é o de tematizar o sentido ontológico da experiência, tomando, para isso, a carne como paradigma fundamental de compreensão e organização da realidade. A introdução de uma noção como a de Ser bruto colabora com o ensejo de produção de uma leitura da realidade capaz de se comunicar intimamente com a vida encarnada e, também, com a Natureza e a História, que não de ser revistas em consonância o Ser selvagem acessado pela via da fé perceptiva. Há uma ampliação da caracterização do Ser sensível levada a cabo mediante a reconfiguração das relações entre corpos e mundo sob a insígnia da carne, essa que se evidencia como o estofamento ontológico das visões e afetos em relação com o mundo.

escreve “[...] o quiasma é isto: a reversibilidade”, e também quando diz “O quiasma, a reversibilidade, é a ideia de que toda percepção é formada por uma contrapercepção [...]”.

Agora, a compreensão da interioridade humana, daquilo que também poderíamos chamar de subjetividade, define-se de acordo com novos eixos conceituais, expressos pelas noções de *visibilidade* e *tangibilidade*. Como emblemas da experiência sensível em sua totalidade, o uso dessas noções por Merleau-Ponty parece servir também a um propósito intratextual, que é o de reproduzir no nível da expressão aquilo que está presente no núcleo argumentativo de seus textos. Trata-se de pensar o sensível, mas não apenas isso: trata-se de repensar as bases que assumimos para o nosso próprio pensamento, as cisões e decisões ligadas à vida dos conceitos que organizam nossa experiência do mundo.

Não à toa é que em textos como *O Olho e o Espírito* esse novo instrumental teórico nos seja apresentado, em tom notadamente poético, com referência às artes, especialmente a pintura. E que em *O Visível e o Invisível*, as ponderações acerca das experiências de ver e tocar estejam no fundamento de análises importantes que permitem uma definição do acesso ao Ser pela abertura e ocultamento simultâneos da fé perceptiva. Essas experiências dizem respeito ao âmago da sensibilidade, fornecendo-nos fundamentos para pensar a realidade e a vida vivida de acordo com uma relação que procura se pautar na dinâmica de *envolvimento* do real. A atenção renovada a essas experiências reveladoras do mundo propõe uma nova métrica de pensamento, que busca se desatar daqueles nós conceituais que atavam a tentativa de uma fenomenologia da percepção aos limites das metafísicas modernas e das filosofias da consciência¹⁹⁶.

Para Merleau-Ponty, ver, tocar, e de maneira geral, sentir, são experiências de *iniciação* no Ser. Ao considerarmos a percepção como paradigma filosófico, tais vivências se mostram fundamentais para qualquer tentativa de compreensão dos horizontes profundos que perfazem o relacionamento do corpo percipiente com a realidade vivida. São experiências cujo estudo nos termos da relação de um corpo vidente com um mundo visível, ou de um corpo tangente num mundo tangível, não deixam esquecer o caráter fundamental de reversibilidade que perfaz sua situação na existência e, de modo geral, sua carne. É necessário compreender que o conceito de “carne” não designa as coisas consideradas como objetos no mundo, mas a fecundidade e latência do sensível, como matriz de infinitas visões entre horizontes visíveis e invisíveis.

Como vemos indicado em *O Visível e o Invisível*, o que se entende por “carne” em seu projeto de uma ontologia indireta não encontra nome na filosofia tradicional¹⁹⁷. Quiçá por conta disso é que nos sejam entregues, ao longo desse texto, uma diversidade de caracterizações deste

¹⁹⁶ Cf. MOUTINHO, L. D. S. Merleau-Ponty e a “filosofia da consciência”. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 1, p. 121-153, abril, 2012.

¹⁹⁷ *O Visível e o Invisível*, p. 145.

conceito que é inegavelmente central para a elaboração de seu pensamento maduro. Como podemos defini-la, afinal de contas? Resumidamente, a carne é o Ser dimensional, é o que permite o nexos entre essências e fatos, como entre pensamento e realidade, sendo o tecido de Ser que reúne em si, indivisas, as significações e a existência. É superfície e profundidade, dentro e fora, sujeito e objeto, percepção e expressão, “*fenômeno de espelho*”¹⁹⁸. A carne não é o corpo objetivo com seus contornos, ela é justamente o que mostra que entre o corpo e o mundo, tal qual entre um corpo e outros corpos, não existem fronteiras definitivas, mas trocas e comércios constantes.

Ela é o fundamento da comunidade ontológica entre corpos e mundo, é o que permite comunicabilidade entre nossas experiências mais íntimas e silenciosas e nossa visibilidade e participação num mundo comum, onde coexistimos com outros corpos. Sua estrutura ontológica se configura como “reversibilidade”, cujo papel no pensamento merleau-pontiano já começamos a esboçar. Convém frisar, no entanto, que o caráter reversível da experiência sensível é o que nos permite construir conhecimento a respeito do mundo a partir de nós mesmos, isto é, o que permite a validação epistêmica da experiência perceptiva no que tange o acesso à realidade.

A reversibilidade das experiências expressa-se desde o mais particular e regional até o mais geral e universal, na medida em que remonta à empatia, à *Einfühlung* husserliana que, em *Signos*, fez despontar o Ser bruto e abrir espaço para uma ampliação conceitual do sensível. Preservando ainda a ambiguidade característica do fenômeno perceptivo, o Ser carnal se postula, todavia, como o lugar de ligamento entre a ordem da visibilidade e da vidência, como do tangibilidade e do tato. Como o corpo habita o mundo, a visão parece habitar as coisas, e há um relacionamento que precisa ser aqui decifrado com delicadeza. A experiência de ver e de tocar seres e coisas no mundo sensível aponta para um vínculo umbilical entre corpo e mundo. Nossa percepção se organiza de acordo com uma Visibilidade que parece anteceder nossos poderes videntes, uma visão que não possuímos, mas que nos possui¹⁹⁹.

É uma análise do vivido sobre a base do sensível ontologicamente reabilitado que revelará o corpo simultaneamente vidente e visível, tangente e tangível. O corpo sente porque é sensível, vê apenas na medida em que pode ser visto, só toca enquanto também toma lugar entre as coisas, e o que é visível e tangível apenas se deixa conhecer com o revestimento dado

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 233.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 133.

pela sua própria carne, por seus olhares e toques. Como a mão esquerda pode tocar a direita e vice-versa, revelando o corpo como simultaneamente tocante e tocado, assim também uma lógica do sensível orienta a apreensão de objetos, paisagens e mesmo o mistério de nosso encontro com outrem no ventre de uma mesma Terra. É como se nascêssemos, por segregação, de uma mesma massa²⁰⁰, de um Sensível quase autônomo cujo ar insufla nossos pulmões, cujas luzes, texturas e cores penetram nos recônditos de nosso ser.

Mas não nascemos para fora, e sim para *dentro* desse mundo habitado e vivo, esse mundo cujas possibilidades nutrem nossos sonhos, e cuja visibilidade se mostra, a cada experiência, como a superfície de uma inesgotável profundidade do sensível. Pois a visão ao mesmo tempo situa o corpo no interior do mundo e o abre para horizontes infinitos, de modo que ver é habitar a abertura a um Ser de latências. Sua configuração e seu sentido de ser aliam os mistérios da passividade e da atividade numa relação de “imbricação” e perpétuo entrelaçamento entre as ordens da vidência e da visibilidade, da tangência e da tangibilidade, do espírito e do corpo. Daí aquela negatividade do Ser bruto integrar o universo da sensibilidade, sem se reduzir à produção de alguma consciência que acreditasse deter, em uma solidão construída, o segredo do mundo.

Há um relacionamento constante entre interioridade e exterioridade da experiência que se fundamenta no quiasma que há entre meu corpo vidente e meu corpo visível, entre meu corpo, outros corpos e o mundo, e, no limite, entre o visível e o invisível. O enigma da visão parece residir no fato de que só há visibilidade para quem veja, e, no entanto, os olhos não conseguem esgotar os mistérios e forças do mundo, que irradiam, sutis, nos horizontes sempre abertos da percepção. Mas é característico da experiência sensível não prescindir de nenhum dos termos da relação entre corpo e mundo. Porquanto o olhar transfigura o mundo, mas revela também um sujeito transfigurado pela experiência: um corpo capaz de ver além de si, mas que necessita, para isso, estar sempre presente, galgando o espaço do mundo ao investir nele sua própria vida e sua própria história.

É verdade que a experiência vivida nos instala na realidade de um modo irremediavelmente singular, que nossa visão, em algum sentido, é sempre *nossa*. Daí que a explicação da organização da experiência segundo uma fé perceptiva, essa que fundamenta nosso acesso ao real em consonância com o quiasma originário do Ser bruto, conserve um caráter de distanciamento na relação entre vidente e visível. Mas, pelo fato de que a visão se

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 134.

faz de dentro do mundo, de que corpo vidente e corpo visível parecem existir numa relação que Merleau-Ponty rotula como de “avesso e direito”²⁰¹ um do outro, a fé perceptiva se reafirma naquela ambiguidade atestada desde a época da *Fenomenologia da Percepção*.

No contexto de *O Visível e o Invisível*, diremos que a experiência sensível adquire seu sentido no pêndulo entre uma proximidade e uma distância irremediáveis. *Proximidade* porque a condição de existência dos corpos é a de serem no mundo, situados no interior de paisagens cujo relevo ontológico apreendem por um vínculo sensível e primordial. Mesmo que seus olhos se voltem para o céu e as estrelas, que seus olhares adentrem a profundidade infinita do visível para encontrar nas nervuras do Ser carnal os seus raios mais gerais e universais, seus pés permanecerão no chão. A visão se realiza de modo que não questionamos sua realidade, e mesmo as ilusões perceptivas encontram sua razão verdadeira não em um pensamento que as desmintam em virtude de uma essência ou ideia apartadas da sensibilidade, mas em uma outra visão que substitui a primeira visão equivocada, corrigindo os enganos através da mesma dinâmica do sensível que os engendrou²⁰².

Dizemo-nos próximos do mundo, então, na medida em que o corpo parece existir como modulação do Ser sensível, que compreendemos a experiência perceptiva como meio de acesso às próprias coisas ao invés de representações²⁰³. A fé perceptiva no mundo não se funda numa objetividade lógica que é contraparte de uma potência de entendimento puro, mas em uma unidade estrutural do próprio mundo sensível. Essa unidade é atestada pela própria percepção, na familiaridade do corpo com o mundo, na coesão interna dos acontecimentos de nossa vida, pela concordância de nossos gestos, palavras e pensamentos com a realidade, quando tomados no modo da atitude natural. Tais fatores da experiência parecem revelar, na vida do corpo, algo que o autor chama de “saber de antecipação ou de princípio”²⁰⁴, e que reúne a existência corporal à totalidade indeterminada e aberta do real.

Essa espécie de saber prévio se baseia no quiasma entre corpo e mundo, e, no âmbito da ontologia indireta, está relacionado ao Ser bruto da experiência, que reúne indivisos os caracteres – como sujeito, objeto, olho, mão, pé, água, terra, vermelho, macio, ideia, coisa – que comumente organizam a experiência vivida. No entanto, o próprio Merleau-Ponty considera, em *O Visível e o Invisível*, “que se trata de uma reversibilidade sempre iminente e

²⁰¹ *Ibid.*, p. 118.

²⁰² *Ibid.*, p. 50.

²⁰³ *Ibid.*, p. 20.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 31.

nunca realizada de fato”²⁰⁵. Ou seja, enquanto seres encarnados, nossa apreensão da realidade sempre haverá de se apoiar numa *clivagem* ou *diferenciação* cuja imbricação dos termos define o que é a “carne”, o Ser de toda experiência. Na medida, então, em que as raízes ontológicas da fé perceptiva – o que nos garante que nossa percepção vai às próprias coisas – estão inscritas no solo do Ser bruto, e, contudo, nossas perspectivas a respeito da existência constroem-se sempre de maneira clivada e situada, diremos, também, que o sentido da experiência imputa, simultânea à proximidade, uma *distância* inelutável.

Destarte, melhor talvez do que falar tão somente da “abertura perceptiva”, devêssemos falar, como o Merleau-Ponty maduro, da “fissura do Ser”²⁰⁶ nas polaridades de vidente e visível, interior e exterior, sujeito e objeto, e assim por diante, que preservam o caráter de ocultamento originário que resulta do entrelaçamento entre corpo e mundo. Pois é na ideia de fissão ou *deiscência* que se assenta a perspectiva sobre o fenômeno perceptivo, trazendo para o centro da filosofia a mistura e o enovelamento entre atividade e passividade que historicamente foram marginalizados pelo cânone da filosofia ocidental. A descrição da carne enquanto escopo da ontologia toma os reenvios recíprocos das dimensões de vidência e visibilidade como elementares para a consecução do próprio movimento reflexivo que viria a caracterizar certos esforços centrais do pensamento filosófico da modernidade.

No breve – porém relevante – texto *O Olho e o Espírito* e ao decorrer de todo *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty nos oferece considerações a respeito de uma compreensão do real erigida sobre sua visibilidade e a tangibilidade. Como se estes fossem atributos ligados a uma reflexividade inerente ao próprio Ser, isto é, uma maneira do Ser bruto se relacionar consigo mesmo, é que a compreensão da interioridade humana doravante se constrói. É na esteira de uma relação em muitos âmbitos não apenas racional mas também afetuosa e emocional²⁰⁷ com o ser do mundo e o ser de outros corpos que o habitam conosco que a posição filosófica de Merleau-Ponty se desenvolve.

A própria experiência nos mostra que nossa percepção individual não é soberana, e tomada em si mesma, como se cada vivência particular nos desse acesso irrestrito e inabalável a um Ser que se doa inteiramente na atualidade, incorre em alguns perigos filosóficos. Eles já são bem conhecidos no que diz respeito ao lugar do sujeito monológico numa investigação sobre a produtividade de sentidos da experiência, e representam alguns dos embates presentes

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 145.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 217.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 26.

na relação de Merleau-Ponty com as filosofias da consciência, especialmente em sua leitura da tradição cartesiana de pensamento.

Tratamos então de experiências exemplares, que trazem em seu âmago problemáticas fundamentais da filosofia última do autor: o estatuto ontológico da experiência perceptiva e a coesão da carne na unidade de um Ser sensível, poroso e multifacetado. As experiências de ver e de tocar nos provêm de um sentido de realidade que se torna referência para todas as nossas operações de pensamento e de linguagem. É a essa conclusão que Merleau-Ponty chega através, por exemplo, das análises da paralaxe (ou variação perspectiva) da visão monocular e binocular em *O Visível e o Invisível*, como através de uma abordagem profunda da relação entre corpo, visão e expressão na criação de obras de arte, em especial a pintura, ao longo de *O Olho e o Espírito*.

É, pois, no pêndulo entre presença e ausência, visível e invisível, ambas dimensões originárias do Ser bruto compreendidas pela noção de “fé perceptiva”, que se oportuniza a discussão acerca da questão da temporalidade e da historicidade originária do fenômeno perceptivo. Mas o que significa, então, partir da *fé* e não da *dúvida*, divergindo de certos marcos epistemológicos das filosofias da consciência? Convém, nesse ponto, explicitarmos alguns aspectos dos textos mencionados, aprofundando nossa apreciação da questão da visão enquanto problemática filosófica para encontrar aí os indícios daquela “história originária”, a *Urhistorie* carnal, que entrelaça as malhas do tempo e do espaço no tecido de um único Ser.

Em *O Olho e o Espírito*, encontramos um Merleau-Ponty dedicado ao enigma que se põe no que ele considera ser a existência dúplice do corpo, simultaneamente vidente e visível, e trabalhado através de uma análise da atividade expressiva da pintura. A temática da visão, nesse contexto, integra uma linha pensamento que busca compreender a relação do corpo com o mundo, e a abertura ao mundo e seus sentidos através da experiência da carne. No panorama de *O Olho e o Espírito*, a visão reanima as relações entre distância e proximidade, entre transcendência e imanência, entre experiência e sentido, entre visível e invisível. Pois ver é possuir as coisas sem tê-las, ou, na letra do autor, “ver é *ter à distância*”²⁰⁸, é compreender as vicissitudes da própria presença do corpo no mundo em direção à constatação fundamental de que o mundo é maior que nós mesmos, mas que, para sabê-lo, precisamos habitá-lo.

O conjunto argumentativo desse ensaio, baseado em considerações sobre a estética e a expressão, marca um posicionamento do autor quanto à produtividade ou gênese de sentidos da

²⁰⁸ *O Olho e o Espírito*, p. 281.

experiência, que traz para o nível da sensibilidade o fundamento da expressão e do pensamento humano. Dentro do que nos traz o texto, há um esforço por caracterizar algo como uma nova filosofia, uma ainda não pensada talvez senão no uso dos pintores de seus próprios corpos e vidas para fazer nascerem *visões* em suas telas. E o que a pintura exprime, aqui, é um problema filosófico precípua ligado, mais amplamente, aos sentidos da frequência do mundo sob os desígnios e aquisições da *cultura*, constituinte de uma problemática a ser tratada em nosso último capítulo, que provê os meios expressivos e os estilos através dos quais as obras de arte nos falam.

No que concerne à criação artística, especificamente nessa linguagem das linhas, texturas e cores que é própria da pintura, podemos dizer que ela nos oferece a possibilidade de repensar, como diz Merleau-Ponty, “o princípio da gênese do visível”²⁰⁹. Não por acaso, o ensaio se inicia com uma crítica ao pensamento da ciência, ao qual o pensamento da pintura oferecerá um contraponto significativo. Para o autor, o “pensamento ‘operatório’”²¹⁰ das ciências, signatário de uma herança moderna e cartesiana, distancia-se do Ser atual ao buscar compreender os fenômenos da realidade vivida de acordo com um modelo epistemológico que toma como ponto de partida uma visão de fora do mundo. Melhor dizendo, a ciência define os objetos da experiência com base na atividade racional do sujeito, na ideia de um entendimento puro que, desafetado do sensível, pudesse todavia conhecê-lo.

No âmbito de produção de conhecimento, a crítica que o filósofo endereça aos empreendimentos da ciência reside na ideia de que, ao invés de traduzir as cifras visíveis e sensíveis do mundo, suas práticas – ao menos na contemporaneidade – resultavam numa fabricação de explicações que perdem seu ponto de contato com a realidade vivida. Esse pensamento científico é aquele da objetividade lógica, que Merleau-Ponty denominará como “pensamento de sobrevoos”, tanto em *O Olho e o Espírito*²¹¹ como em *O Visível e o Invisível*²¹², um pensamento desenraizado do mundo sensível e intercorporal, que busca uma visão universal pagando, para isso, o preço de uma cegueira para sua própria presença no mundo.

O sujeito dessa mirada transcendental é descrito pelo autor, em *O Visível e o Invisível*, como um “*kosmotheoros*”, para quem a possibilidade de conhecimento é dada através de sua relação com um “Grande Objeto” que é seu correlativo²¹³. Esse sujeito de pura ideação é um

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 296.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 276.

²¹¹ *Id.*

²¹² *O Visível e o Invisível*, p. 80.

²¹³ *Ibid.*, p. 28.

produto do posicionamento acerca da questão da relação entre Ser e entes, ou entre o ôntico e o ontológico, no interior das metafísicas gnoseológicas oriundas da modernidade. As coisas com as quais essa subjetividade se relaciona são objetos em geral, cujo conhecimento comporta um grau de despersonalização e abstração que ofusca e mesmo aliena o vínculo da dimensão inteligível e da dimensão sensível do Ser na fé perceptiva. É um modelo de conhecimento que se pauta numa significação ideal, falhando em explicar o que ele chama de “fissão ou segregação do sentiente e do sensível”²¹⁴.

A crítica feita pelo autor a tal paradigma de conhecimento é nítida: há um certo dogmatismo entranhado nas investigações do Ser apoiadas na premissa de uma idealidade, e que implica no esquecimento de seus laços com o mundo e o papel fundamental destes na gênese de sentidos da experiência. Podemos encontrar um desenvolvimento dessa ideia do sobrevoo de um espírito puro no primeiro capítulo de *O Visível e o Invisível*, intitulado *Interrogação e Reflexão*, ao longo de considerações acerca da ciência contemporânea e as filosofias da consciência, englobadas pelo autor na alcunha de “filosofia reflexionante”²¹⁵.

Na leitura merleau-pontiana, as ciências contemporâneas, como a física e a psicologia, que versam sobre o externo e o interno da experiência humana, tomam como ponto de partida uma “ontologia clássica” referida pelo autor à “representação cartesiana do mundo”²¹⁶, ao pensamento do Grande Objeto²¹⁷. Todavia, a ideia de um espectador puro capaz de conhecer um mundo maciçamente fechado sobre si mesmo, no caso da física, e a de um psiquismo postulado quase como “camada geológica profunda”²¹⁸ do sujeito, reafirmam uma antinomia problemática entre subjetividade e objetividade, ou entre atividade e passividade. A análise dessa antinomia entre um “ser-sujeito” e um “ser-objeto”²¹⁹ deixa à mostra a dependência fundamental das esferas tradicionalmente ligadas à interioridade e à exterioridade da experiência vivida.

Para o autor, o desenvolvimento das noções teóricas de física moderna (a exemplo da teoria da relatividade geral de Albert Einstein²²⁰) e o questionamento acerca possibilidade de uma psicologia social são exemplos que corroboram com o encontro com os limites da

²¹⁴ *Ibid.*, p. 141.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 53.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 30.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 28.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 31.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 35.

²²⁰ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. Einstein e a crise da razão. In *Signos*, 1991.

ontologia clássica historicamente pressuposta pela racionalidade científica. Conforme lemos em *O Visível e o Invisível*,

A clivagem do “subjetivo” e do “objetivo”, pela qual a Física em seus inícios define o seu domínio, e a psicologia, correlativamente, o seu, não impede mas, ao contrário, exige que eles sejam concebidos segundo a mesma estrutura fundamental: são, finalmente, duas ordens de objetos, a serem conhecidos em suas propriedades intrínsecas por um pensamento puro que determina o que são em si [...]. Mas [...] chega um momento em que o próprio desenvolvimento do saber põe em causa o espectador absoluto sempre pressuposto. [...] De agora em diante, para a própria ciência, o ser-objeto não pode ser mais o próprio-ser: “objetivo” e “subjetivo” são reconhecidos como duas ordens construídas apressadamente no interior de uma experiência total cujo contexto seria preciso restaurar com total clareza.²²¹

Esse vínculo ontológico e epistêmico das aparências e da realidade no âmbito de uma “experiência total”, que a Física e a psicologia deixam transparecer, é explicado na via da reversibilidade da carne. É nesse ponto que os problemas da pintura, emblemáticos de uma filosofia que se endereça ao mundo através de um sistema que reúne em si mesmo a atividade e a passividade da carne, oferecem um contraponto que se tornará fundamental para o pensamento maduro do autor.

De maneira geral, a filosofia que Merleau-Ponty encontra figurada nos quadros²²², especialmente os de Cézanne e de Klee, resgatam o parentesco dos sistemas de significação com a realidade e a experiência atual na qual os corpos viventes se encontram situados do início ao fim de suas vidas. À experiência do pensamento operativo da ciência, aquele regido pelo *kosmotheoros*, contrapõem-se as experiências de ver e sentir o mundo segundo “a ordem autônoma do composto de alma e corpo”²²³. Há um grande aprendizado aqui referido pelo autor à “reflexividade do sensível”²²⁴, e que do campo da estética nos conduzirá ao da História, pelo reconhecimento de uma “historicidade primordial”²²⁵ do Ser carnal.

²²¹ *O Visível e o Invisível*, p. 32.

²²² *O Olho e o Espírito*, p. 282.

²²³ *Ibid.*, p. 289.

²²⁴ *Ibid.*, p. 282.

²²⁵ *Ibid.*, p. 276.

É que a atividade expressiva da pintura convida a uma revisão da noção de corpo, definido nesse ensaio como “corpo operante e atual, aquele que não é um pedaço de espaço, um feixe de funções, mas um *entrelaçado de visão e movimento*”²²⁶. A relação de si consigo desse corpo não se funda numa correspondência absoluta entre um entendimento puro e uma sensibilidade em si, não se trabalha através de alguma transparência que a subjetividade poderia reclamar para si, mas sim num sentimento – muito presente nas artes – de “opacidade do mundo”²²⁷. O *si* do corpo, diz-nos Merleau-Ponty, é “um si por confusão, por narcisismo [...], um si, portanto, que é tomado entre coisas, que tem uma face e um dorso, um passado e um futuro...”²²⁸.

Isso pois a corporeidade é compreendida agora como modulação do Ser sensível, ontologicamente ligada à existência do mundo e de outrem. A visão, de alguma maneira, nos coloca *fora* de nós mesmos, isto é, sempre situados *dentro* do mundo por nosso corpo ele mesmo visível, essa “sentinela”²²⁹ silenciosa que incute em nós um senso primordial de realidade, aquele ao qual sempre voltamos quando estamos a pensar seja no teorema de Pitágoras, seja em tempos imemoriais, em galáxias distantes, nas injustiças do colonialismo ou em amores enternecidos pelo tempo. A articulação de nossa percepção, nossas ideias mais gerais e abstratas, nossos regimes de cultura e linguagem estão baseados nesse mundo sensível que habitamos, e representam tentativas quiçá tão afetadas quanto a pintura de nos aproximar e expressar sentidos articulados por uma lógica do vivido.

O instrumento primeiro do pintor parece ser, na verdade, seu próprio corpo²³⁰. Quando direciona à tela lisa e homogênea gestos de ternura ou raiva, estranheza ou fascínio, ele não quer necessariamente reproduzir uma visão do mundo de acordo com uma perspectiva geometricamente orientada²³¹. Não se trata simplesmente de dominar uma técnica ou aplicar

²²⁶ *Ibid.*, p. 278 (grifo nosso).

²²⁷ *Ibid.*, p. 275.

²²⁸ *Ibid.*, p. 279.

²²⁹ *Ibid.*, p. 276.

²³⁰ *Ibid.*, p. 278.

²³¹ Sob a ótica da filosofia merleau-pontiana, a obra de arte não cumpre a função de um *trompe l'œil*, não tem a função de sinalizar uma existência exterior que seria a fonte de sua significação. Ao contrário, para Merleau-Ponty, inspirado nas escolas artísticas do impressionismo e do cubismo, a pintura não deseja fazer ver um mundo além de si mesma, pois ela *é um mundo*. Todo o sentido de uma obra de arte está impregnado em cada detalhe seu, em cada signo que com os outros signos que a manifestam forma um sistema, este cujo *estilo* será determinado por uma “deformação coerente” do sistema sedimentado de visão ou de linguagem. A teoria da expressão progressivamente desenvolvida pelo autor em seu último período encontram um apoio fundamental nas investigações estéticas, passando a ocupar lugar central em sua compreensão da corporeidade e da experiência sensível. Como o filósofo elucida numa conferência para a Rádio Nacional Francesa, no ano de 1948: “[...] trata-se, como na percepção, das próprias coisas, de contemplar e perceber o quadro segundo as

uma escala a fim de gerar um impacto no olho semelhante ao de um objeto atualmente visto. Há algo mais que impulsiona o gesto dos pintores dentro de qualquer escola, e a história da pintura, para Merleau-Ponty, é uma história de *estilos* que na verdade tratam de um mesmo problema fundamental: a visibilidade.

É por isso que o autor considera que nós não vemos propriamente as obras de arte, mas vemos *segundo* elas²³². O trabalho do pintor é o de inscrever numa superfície a *profundidade* do sensível, sendo esta uma noção central para a compreensão da dimensão latente, oculta ou invisível do mundo visível e sensível, e da apreensão da historicidade da carne, posto que a dimensionalidade espaciotemporal passa a ser característica do próprio Ser bruto. Na atenção à dimensão primordial e irrefletida do sensível, as coisas, os outros, os horizontes do mundo em sua textura carnal se apresentam como contraparte de nós mesmos na solenidade de um mistério existencial, na perpétua deiscência de um Ser indiviso cuja possibilidade de conhecimento se funda em sua realidade inegável e inesgotável.

É esse Ser bruto que a pintura toma como paradigma fundamental, quer dizer, é a carne que expressa a si mesma em cada tela, no lugar de abertura de sentidos da experiência que o corpo habita perenemente, na comunicabilidade que opera sob garantia de um parentesco sensível entre visão, movimento e realidade. A pintura resgata algo que é fundamental ao projeto filosófico merleau-pontiano, a saber, a tarefa de *fazer ver* o mundo, os outros e a nós mesmos, compreendendo a ambiguidade do ser percebido não como obstáculo ao acesso à realidade e seus sentidos, mas como condição fundamental para a construção legítima de nossos modelos de conhecimento.

A exemplo do impressionismo de Cézanne, que buscava expressar em seus quadros uma visibilidade nascente – trazendo pelo contraste das cores no quadro a irradiação própria dos objetos que nos aparecem no mundo²³³, insistindo em nossos olhos, densos, reais –, cumpre que a organização da experiência se estruture de acordo com o que o autor se refere como “um sistema de equivalências, um *Logos* das linhas, das luzes, das cores, dos relevos, das massas,

indicações silenciosas de todas as partes que me são fornecidas pelos traços de pintura depositados na tela, até que todas, sem discurso e sem raciocínio, componham-se em uma organização rigorosa em que se sente de fato que nada é arbitrário, mesmo se não tivermos condições de dizer a razão disso.” In MERLEAU-PONTY, Maurice. *Conversas*, 1948. Tradução: Fábio Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 60.

²³² *O Olho e o Espírito*, p. 280.

²³³ *A Dívida de Cézanne*, p. 305.

uma apresentação sem conceito do Ser universal²³⁴, quer dizer, um *Logos* próprio do mundo estético e que apenas acedemos por intermédio de nosso corpo fenomenal.

Portanto, vemos reconhecido no texto um “significado metafísico”²³⁵ nos empreendimentos da pintura, apontando o gesto expressivo do pintor, ao levar um pincel sobre sua tela, como emblemático desse envolvimento mútuo do vidente e do visível. O imbricamento e o revestimento do sensível por ele mesmo reúnem na própria visão aquele que vê e aquilo que é visto, de modo que não há anterioridade entre vidente e visível, mas *simultaneidade*. O mundo não é só aquilo que está à nossa frente, presente em nosso campo perceptivo, mas estende-se por infinitos caminhos ao redor de nós. Essa dimensão de profundidade presente em nossa abertura ao mundo através da visão é, para Merleau-Ponty, ontologicamente primeira²³⁶ se contraposta às dimensões de altura e largura, e destarte matriz de toda medida de objetividade, onde o próximo e o longínquo se reúnem a cada vibração da realidade.

Na visão, as coisas visíveis muitas vezes sobrepõem-se umas às outras sem, todavia, saírem de seus lugares, e é nosso movimento no mundo que em geral as velam e desvelam na percepção²³⁷. Profundo é o espaço que habitamos. O espaço topológico das paisagens, seus relevos, composições e texturas são o solo onde o pensamento desse corpo situado enraizará seus conhecimentos, constituindo uma dimensão fundamental da experiência vivida. A presença do corpo em sua situação irremediável implica em um relacionamento constante entre um visível e um invisível que se mostram ambos ligados aos horizontes da experiência. A profundidade perfaz a experiência perceptiva, e atesta, numa eloquência peculiar ao sensível, uma dimensão de negatividade inerente ao Ser.

Portanto, a visão – enquanto símbolo da experiência sensível como um todo – não é pura positividade, e, como vimos antes, existe um excesso de Ser em relação à percepção, um conteúdo latente para todo manifesto da percepção. Essa profundidade está arraigada em uma “espacialidade prévia”²³⁸ de que fala Merleau-Ponty, ligada à presença de nosso corpo num mundo que não poderíamos conhecer pelo sobrevoos do Espírito, mas apenas com essa a massa viva e movente do corpo fenomenal. Esse “espaço bruto” tem um vínculo umbilical com a corporeidade, na medida em que se afirma como o âmbito da diferenciação e da imbricação

²³⁴ *O Olho e o Espírito*, p. 295.

²³⁵ *Ibid.*, p. 292.

²³⁶ *Ibid.*, p. 293.

²³⁷ *Id.*

²³⁸ *Ibid.*, p. 296.

entre vidente e visível, fundamento do sistema de equivalências primordial que nutre o solo de sentido bruto da percepção.

A profundidade, que alia o presente e o ausente na perspectiva do corpo, ou então o manifesto e o latente, exprime a solidariedade da carne do corpo com a carne do mundo, do poder vidente com a condição existencial do corpo, de habitar o mundo como um ser sensível e visível. Por isso, o espaço profundo da experiência precisa ser entendido em sua significação ontológica e não apenas ôntica, pois a visão de fato expressa um “há” que é premissa do pensamento e que denota a participação do corpo num Ser mais amplo que ele mesmo, a cujo conhecimento se chega por diversas vias, inclusive a do olhar. A profundidade não é ilusória, mas sim nos lança no centro do mistério do corpo e do mundo. E traz a necessidade de uma reconsideração acerca das bases do pensamento sobre o real, na medida em que a própria dinâmica da experiência – que não é nunca só pensamento ou só sensação – aponta para uma indivisão e “promiscuidade do vidente e do visível”²³⁹, nas palavras do autor.

Eis aí, portanto, o cerne da investigação proposta por Merleau-Ponty. Ele está interessado em estabelecer as coordenadas para uma filosofia que não imponha hierarquias entre o sensível e o inteligível, o imanente e o transcendente, o sujeito e o objeto, e assim por diante. Ou seja, uma filosofia que trabalhe o valor ontológico do sensível, sem com isso destituir o inteligível de sua importância ou reduzir sua análise à imediatez dos sentidos. Assim, o vínculo entre espírito e corpo passa a ser considerado desde o paradigma da *experiência*, sendo que a experiência da visão serve aqui como emblema dessa união do visível e do invisível, da presença e da ausência originária do Ser bruto que sustenta a fê perceptiva no mundo.

Pois a profundidade do espaço existencial, referente à presença do corpo que é simultaneamente vidente e visível, diz respeito não só à simultaneidade das coisas visíveis na atualidade, mas também à própria passagem dos instantes nos horizontes temporais da experiência. O tempo aqui não é conhecido apenas intelectualmente, desde um lugar de observação absoluto e sem implicações recíprocas do corpo com o mundo. Tanto como o espaço, o tempo também está relacionado à visão, mas a uma visão que conserva o caráter de irradiação da carne, na medida em que há um *Logos* estético que se afirma nas transições de momento a momento, revelando, sob toda mudança e movimento, um Ser que dura e que sustenta todas as diferenciações. A distância característica da ubiquidade da visão é espacial como também é temporal. Como nota Françoise Dastur,

²³⁹ *Ibid.*, p. 285.

Sob a máscara euclidiana [...], encontra-se um espaço de invasão e imbricamento, um espaço topológico que inclui relações de proximidade, vetores e centros de força, espaço “constitutivo de vida” que encontra “o princípio *selvagem* do *Logos*” [...]. É um espaço essencialmente determinado pela profundidade: pode-se inclusive dizer em algum sentido que todo o trabalho de Merleau-Ponty é articulado em torno da profundidade, a dimensão de infiltração e latência. Profundidade é a dimensão *espaciotemporal* da distância, desde que ter algo à distância é tê-lo no passado ou no futuro como também no espaço. É, portanto, a dimensão de *simultaneidade* ou coexistência.²⁴⁰

Nesse lugar profundo de pregnância sensível, a duplicidade do sentir não aparece como a soma de duas unidades distintas como subjetividade e objetividade puras, mas como resultado da fissão de um Ser selvagem que é único, complexo, dimensional. Como escreve o próprio autor em *O Olho e o Espírito*, “a profundidade é mais propriamente a experiência de reversibilidade das dimensões, de uma ‘localidade’ global onde tudo está a um só tempo [...]”²⁴¹. E ela nos destina a um problema que a filosofia encontra diante de si ao se endereçar à experiência atual do Ser carnal, que é o de saber como pode ser que “a mesma coisa está lá no coração do mundo e cá no coração da visão”²⁴², isto é, como pode ser que as percepções individuais possam constituir um meio de acesso legítimo ao mundo sensível e intercorporal, ainda que por vezes seja a própria percepção que deixe oculta a realidade.

A resposta para tal questionamento parece estar apoiada no caráter originário do Ser sensível, que revela o corpo como espaço do espírito, isto é, como aporte originário da reflexão e berço da interioridade humana. É nesse espaço de nascimento, de morte, de acontecimento, que podemos voltar nossa atenção para o nascimento do sentido no seio do Ser bruto da experiência, esse Ser que Merleau-Ponty trabalha como sustentáculo de sua ontologia e das relações entre corpo e espírito. A interrogação acerca da visão tematiza uma *metamorfose* do ser que segue a regra de “uma similitude eficaz, que é parenta, gênese”²⁴³ dessa transformação das coisas em visão das coisas, apoiada na relação simultânea de proximidade e distância do

²⁴⁰ DASTUR, Françoise. World, Flesh, Vision. In EVANS, Fred; LAWLOR, Edward (Ed.). *Chiasms: Merleau-Ponty's notion of flesh*. Albany: State University of New York Press, 2000, p. 30.

²⁴¹ *O Olho e o Espírito*, p. 293.

²⁴² *Ibid.*, p. 281.

²⁴³ *Ibid.*, p. 282.

corpo vidente com as coisas, e, ainda mais, na capacidade do olhar de compor o mundo entre o visível e o invisível a partir da coleção de suas experiências, firmando sua abertura ao real na profundidade do Ser bruto. Pois, como lemos em *O Olho e o Espírito*,

Cada coisa visual, por muito que se trate de um indivíduo, funciona também como dimensão, porque se dá como resultado de uma deiscência do Ser. Quer isto finalmente dizer que é próprio do visível ter um forro de invisível no sentido próprio, que ele torna presente como uma certa ausência.²⁴⁴

O ato de ver nos coloca entre o parcial e o total, pois remete à própria abertura perceptiva que continuamente atualiza as formas e conteúdos dos fenômenos que animam a visão, evidenciando a modulação que o próprio corpo faz do espaço e da realidade ao perceber e se relacionar com o mundo e as coisas. A ideia de espaço que o autor constrói com base na percepção sensível opõe-se em suas bases ao espaço de sobrevoo que ele considera resultado da óptica cartesiana.

Como vemos numa análise empreendida da *Dióptrica* de Descartes na seção III de *O Olho e o Espírito*, a espacialidade cartesiana é concebida sob a base do pensamento e da reflexão, de modo que a tematização da experiência da visão deixa intacta a ideia de uma subjetividade deslocada da situação existencial do corpo vidente. É como se toda a vida corporal, de visões, ações e deslocamentos no interior do mundo sensível, tivesse seu valor determinado por um sujeito puro, que reduz a visão ao “pensamento de ver”. Na leitura merleau-pontiana da visão em Descartes, a frequência do mundo sensível e visível assenta-se sobre uma potência de pensamento que reserva para si a possibilidade de decifrá-lo, “sem nenhuma promiscuidade do vidente e do visível”²⁴⁵.

Segundo Merleau-Ponty “o modelo cartesiano da visão é o tato”²⁴⁶, quer dizer, Descartes concebe a percepção como o produto de uma mecânica do pensamento, e o conhecimento do mundo objetivo como dependente de estruturas racionais cuja fundamentação é subjetiva e reflexiva. No pensamento cartesiano como na filosofia reflexiva, a imagem é representação do pensamento, e o fundamento da sensibilidade é assentado numa ideia de subjetividade

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 299.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 285.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 286.

desencarnada que perfaz a objetividade e a reflexividade do entendimento. Objeto e imagem são ligados por uma relação de causalidade que expressa a primazia do puro entendimento em face da experiência sensível. Na representação cartesiana da visão e do espaço, o sentido do universo sensível das imagens seria oriundo de uma projeção do espírito, a cujo conhecimento se chega pelo manejo intelectual e racional das evidências sensíveis.

Mas, pelo contrário, o espaço de existência merleau-pontiano está fundamentalmente ligado à presença do corpo sensível, visível e tangível para si próprio, e ele remodela o conhecimento ontológico ligado à experiência vivida na medida em que repensa as relações entre visão e pensamento. Pois ora, que poder é esse, que conjuga o dentro e o fora pelo seu exercício natural, que nos coloca em contato com as coisas, mas que ao mesmo tempo não se faria senão por nós mesmos? *Ver* é uma experiência fundamental de acesso à realidade, que reúne atividade e passividade e que enfatiza a relação entre significação e situação. Isso porque o vínculo dado na experiência vivida entre subjetividade e objetividade, ou então entre vidência e visibilidade, imputa uma certa condicionalidade do pensamento, quer dizer, um assentamento da subjetividade, do espírito e da capacidade expressiva e reflexiva do ser humano em seu pertencimento ao mundo sensível.

A investigação da visão realiza a ligação, portanto, do entendimento e da sensibilidade, apontando a presença do corpo no mundo como premissa básica para o conhecimento e a aclaração do Ser das experiências. Mesmo se a busca é pela contemplação do que está posto como invisível do visível na percepção, por compreender a dimensão espiritual da experiência, não o logramos senão pela compreensão da diferença e da clivagem que ainda mantém os vínculos entre pensamento e percepção. Pois, como o próprio autor escreve em uma nota de Fevereiro de 1960, “o espírito brota como água na fissura do Ser”²⁴⁷.

Então, a reflexividade do sujeito, ou o ver-se a si mesmo enquanto corpo visível, situa o vidente na topografia de um Ser que o atravessa e ultrapassa, sendo que o próprio sentido de suas experiências está relacionado com sua existência, com sua mirada desde o interior do próprio mundo e seu relacionamento com as coisas e os outros. A tematização da abertura perceptiva ao mundo sensível permanece, como é notável, um dos eixos de elaboração do pensamento de Merleau-Ponty ao longo dos anos. No seu contexto de produção maduro, a perspectiva de uma comunidade ontológica da carne é o que implica em reconsiderações pertinentes às noções de temporalidade e de história.

²⁴⁷ *O Visível e o Invisível*, p. 217.

O parentesco do vidente e do visível, atestado na visão, sugere a uma “historicidade primordial”²⁴⁸ da percepção, do Ser selvagem. O *quiasma*, o entrelaço ou reversibilidade entre corpo e mundo orienta a apreensão de sentidos da experiência através da lógica vivida que organiza o mundo acessado pela fé perceptiva. O mundo atual, no entanto, não é o mundo que acessamos pela percepção imediata, como se essa se pudesse plasmar numa coincidência absoluta entre a percepção e o Ser. O mundo que percebemos tem profundidade, e no interior de seus horizontes abertos e indeterminados é que nossas visões se fazem e refazem. O trabalho sobre o conceito de carne nos revela, por conseguinte, uma interioridade da exterioridade e uma exterioridade da interioridade²⁴⁹ simultâneas na experiência.

É por isso que uma análise das artes, como a que encontramos em *O Olho e o Espírito*, nos fornece elementos que permitem repensar a noção de História em sua relação com a abertura e o ocultamento originários da fé perceptiva. Os problemas tratados pelos pintores são os problemas oriundos da própria visibilidade do mundo, e os estilos que instituem uma história da pintura são os modos pelos quais eles lograram abordar o mesmo problema fundamental, de expressar, com fascínio ou espanto, a experiência de habitar um mundo que é, ele mesmo, berço de inesgotáveis visões.

A gênese de sentidos da experiência, portanto, está intimamente relacionada com a pertença do corpo ao mundo no interior de uma espacialidade cujo conhecimento parte de sua condição de ser sensível, um espaço que não é puro, liso e homogêneo como o espaço da geometria euclidiana, mas um espaço de imbricação, de latência, porosidade e pregnância, onde tudo o que é visível irradia para além de si mesmo um sentido que está ligado à totalidade do real, entre o manifesto e o latente. A *irradiação* de cada coisa, cada ser, corpo ou paisagem, que Cézanne tentava pintar, é característica de toda carne, em seu ser corpo e seu ser mundo. O esforço de explicitá-la, então, só poderia advir de uma cumplicidade com o sensível, da compreensão de que há um *Logos* do mundo estético a se pronunciar através de todos os estilos de expressão, uma organização intrínseca ao sensível – o que abarca o corpo vivo e sua dimensão de vidência – que é mesmo o que funda a possibilidade de sentido e de expressão.

Esse espaço aberto e profundo habitado pelo corpo, cujo sentido se perfaz entre distâncias e proximidades, texturas, cores e vibrações da sensibilidade, é o espaço da história, onde todos os acontecimentos de uma vida singular ou coletiva adquirem e sedimentam seu

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 276.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 280.

sentido, onde os eventos humanos – os processos revolucionários do Haiti, da França ou da Rússia, o genocídio do povo negro e dos povos originários no Brasil, a guerra civil no Sudão, ou o dia em que um viajante regressa à casa – ganham sua significação sobre a base de uma existência fatídica. Esse mundo tem seus horizontes de espacialidade e de temporalidade, isto é, também, visíveis e invisíveis, e aquela “Visibilidade em si” que também nos engloba enquanto seres videntes antecede nosso nascimento e sucederá nossa morte²⁵⁰.

Pelo quiasma que instaura uma comunidade originária entre corpos e mundo, e cuja fissão é constitutiva da experiência, há uma certa autonomia do sensível que vem se anunciar dentro do panorama filosófico merleau-pontiano, e que ampara a ideia de uma historicidade primordial do Ser bruto. A carne é o princípio da historicidade, é o tecido de Ser que, no real, funda o possível, de modo que lemos, em *O Olho e o Espírito*:

[...] Há na carne da contingência uma estrutura do acontecimento, uma virtude própria do cenário que não impedem a pluralidade das interpretações, que são mesmo a sua razão profunda, que fazem dele um tema durável da vida histórica, e que têm direito a um estatuto filosófico.²⁵¹

A atualidade do mundo, as coisas e os outros presentes em nossa visão, todos os elementos da experiência enraízam-se no mesmo solo pré-objetivo, no seio da experiência total desse Ser bruto que só conseguimos compreender de maneira indireta. A manifestação e o ocultamento originários da fé perceptiva nos colocam diante de um mundo, portanto, que guarda em si o seu passado como um presente ausente, coadunado com toda a massa visível da atualidade enquanto latência estrutural da própria atmosfera perceptiva.

Não se trata pois, de considerar a temporalidade e a espacialidade que estruturam a percepção como uma ordenação formal ligada a um *a priori* de um sujeito cognoscente de caráter transcendental, como dentro de um criticismo kantiano ou mesmo do idealismo transcendental husserliano²⁵². O movimento de transcendência, no âmbito de *O Visível e o Invisível*, tem ligação com os próprios horizontes do mundo, dado no desenho da distância que nos faz aceder à profundidade do próprio sensível através da abertura própria da fé perceptiva.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 123.

²⁵¹ *O Olho e o Espírito*, p. 292.

²⁵² Cf. nota 21, 56.

Toda manifestação visível, assim, se dá nas malhas de um relevo ontológico, e carrega consigo o peso de uma história sedimentada no espaço aberto do real vivido, que não existe em correlação com os poderes de uma consciência que dominaria de fora os conteúdos da experiência, mas que se afirma como uma espécie de “história ontológica” a integrar a própria dimensionalidade e profundidade do sensível, assinalando uma produtividade de sentidos inerente ao Ser bruto.

Como diz o autor, “o peso do mundo natural já é peso do passado”²⁵³, sendo que as noções mais gerais de espaço e de tempo de que dispomos estão ligadas aos processos de espacialização e temporalização costurados às vísceras de nossa carne. Esses, por sua vez, dependem de uma história vivida, de um processo de diferenciação desde uma “região selvagem”²⁵⁴ de cuja “polpa espacial e temporal”²⁵⁵ se originam os indivíduos e as instituições de sentido das culturas. Pois, se é verdade que podemos dizer que as próprias coisas habitam os segredos da carne, no término de seus raios de espacialidade e temporalidade, também é verdade, no contexto de *O Visível e o Invisível*, que falar de carne não é revolver à experiência pessoal de um sujeito corporal, mas sim é redesenhar seus limites e abraçar suas ambiguidades, além de reavaliar para o melhor aquelas infiltrações, nele, do universo que é sua casa.

Portanto, os problemas do tempo e da memória remontam à ambiguidade de nosso ser no mundo, e nos põem o desafio de como compreender, de dentro, a nossa própria história, no pêndulo entre atividade e passividade, passado e atualidade, visível e invisível. Não é na linha de uma história objetiva, pela pura exterioridade dos fatos, que podemos conceber o sentido da memória. E nem também tomando a dimensão do passado como produto da intencionalidade de uma consciência absolutamente situada no presente. Pois desde que se define o corpo como “carne”, a exterioridade e a interioridade estão numa relação como a de “avesso e direito”²⁵⁶ uma da outra, reunidas originariamente na deiscência ou abertura que é característica da experiência sensível.

Nossa relação com o passado necessariamente se dá através de um distanciamento ligado à própria fé perceptiva, e que implica na consideração da dimensionalidade do próprio mundo na caracterização da temporalidade. O tempo não é mais subjetivo, mas é um tempo originário ligado ao Ser selvagem de nossas experiências, pivô de uma “transtemporalidade”²⁵⁷

²⁵³ *O Visível e o Invisível*, p. 123.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 116.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 115.

²⁵⁶ *O Visível e o Invisível*, p. 118.

²⁵⁷ *A Instituição – A Passividade*, p. 192.

que não pode ser explicada a partir de medidas objetivas de uma temporalidade serial, dado que essas próprias medidas se baseiam nessa acepção originária do que, em nota inédita, o autor chamará de “tempo bruto”²⁵⁸. Essa nova concepção de temporalidade reorganiza as relações entre transcendência e imanência, adicionando à ideia de tempo um componente de passividade, quer dizer, atribuindo à percepção da passagem do tempo um sentido que não é plenamente construído pelo sujeito perceptivo, mas que se deposita nele. Como lemos em *O Visível e o Invisível*,

Não se pode tratar de pôr de novo em concordância a passividade em relação a um transcendente com uma atividade de pensamento imanente. Trata-se de reconsiderar as noções solidárias de ativo e de passivo, de tal maneira que não nos coloquem mais diante da antinomia de uma filosofia que explica o ser e a verdade mas que não explica o mundo, e de uma filosofia que explica o mundo mas nos desenraiza do ser e da verdade.²⁵⁹

Saber que vemos, mas que fundando nossa visão está nossa própria visibilidade acessível a outrem, ou que tocamos, mas que em função disso é necessário que o mundo nos toque também – essas verdades estão interligadas no plano da experiência, conciliando o essencial e o factual na via de uma “coincidência parcial”²⁶⁰, sugerindo que a relação entre corporeidade e mundanidade se definam a partir de uma mútua imbricação ou mútuo recobrimento. Como escreve Merleau-Ponty, “as coisas passam por dentro de nós, assim como nós por dentro das coisas”²⁶¹, sem que nossa relação com o Ser se torne impossível por uma distância irremediável entre nós e o mundo, e sem também que, por outro lado, coincida com ele tão perfeitamente que nossa visão perca sua dimensão de profundidade e sua latência.

É apenas por nossa própria carne e história que conhecemos o mundo, e, enquanto a carne se define pela reversibilidade que instaura uma comunidade ontológica entre nós e o mundo sensível intercorporal, nossa história faz parte da história do mundo. Como nota José Luiz Bastos Neves,

²⁵⁸ *Manuscripts déposés à la Bibliothèque Nationale de France*, apud NEVES, J. L. B.

²⁵⁹ *O Visível e o Invisível*, p. 53.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 123.

²⁶¹ *Id.*

A Terra é a unidade última que compreende em si todos os entes como possíveis seus. Mesmo se os entes se desgarram dela, podendo até certo ponto ter uma "historicidade" própria – particular e por assim dizer regional –, eles remeterão em última instância a ela como sua unidade profunda, mostrando-se determinações particulares desse mesmo ser infinito, fragmentos desse solo. Isso ancora as historicidades regionais numa mesma *Urhistorie*, que foi até agora descrita como a produtividade do Ser bruto.²⁶²

Quer dizer, sob a insígnia da carne encontramos uma história originária, uma *Urhistorie*, inscrita nos próprios horizontes do campo perceptivo, enraizando a visibilidade e a invisibilidade, o espaço bruto e o tempo bruto, no Ser selvagem de nossas experiências indivisas. Mas se não há coincidência plena entre nós e o mundo, as distâncias e a espessura carnal e historial próprias à organização perceptiva passam a contar definitivamente para a gênese dos sentidos de nossas experiências vividas. Do mesmo modo, a tarefa de produzir conhecimento acerca da realidade se mostra também dependente de nossa situação corporal.

Na busca por compreender os processos e os elementos que constituem o problema da memória na filosofia de Merleau-Ponty, portanto, temos finalmente que mesmo a rememoração, o ato de ligação do presente com o passado, assenta-se numa passividade, e a historicidade apreendida por nossos poderes intelectuais é modulação ou caso exemplar de uma historicidade mais ampla ligada aos horizontes temporais e espaciais do mundo sensível. Decerto, não temos memória apenas de nós mesmos, mas outrossim de eventos e objetos no mundo com os quais estabelecemos uma ligação no movimento de nossa existência. Existem objetos, monumentos, espaços de memória que nos habitam, como nós alguma vez os habitamos. Estes repousam em nosso interior, nos iluminam com uma luz que vem de fora, e revelam a “transtemporalidade”²⁶³ que ata sucessões e simultaneidades no interior do Ser selvagem.

Essa transtemporalidade não se poderia explicar com apelo aos movimentos de retenção e de protensão que estavam na base da explicação da temporalidade em *Fenomenologia da Percepção*, por exemplo, que caracterizava o tempo como aspecto da consciência, como “uma rede de intencionalidades”²⁶⁴. Não é partindo de um ponto fixo da atualidade que nossa consciência vai ao passado, mas o passado também vem até nós, ele nos afeta de longe, e, como

²⁶² NEVES, J. L. B. *Materiais para o problema da história em Merleau-Ponty*, 2010, p. 187.

²⁶³ *A Instituição – A Passividade*, p. 7.

²⁶⁴ *Fenomenologia da Percepção*, p. 558.

a visão, *age à distância*. O tempo da memória não é um tempo serial e linear, nem sequer mensurável por uma lógica objetiva. Senão, como explicar que acontecimentos vividos há muito tempo – um dia ensolarado na infância, um dia em que se nasce ou que se morre, ou em que se descobre o amor – possam permanecer vívidos e mais “próximos” de nós do que acontecimentos experimentados há pouco, e que caíram sem tardar no plano de *indiferenciação* do esquecimento?

Nossa memória está ligada a experiências que nos envolveram em seu sentido, ela tem um significado sedimentado no “campo de experiências” que define nossa existência enquanto seres encarnados. É uma presença modulada como ausência no interior dos horizontes sempre abertos da percepção, perfazendo a conectividade de nossas experiências, entre passividade e atividade. A memória fala, então, do inacabamento medular das coisas e do próprio sujeito, ao mesmo tempo em que mergulha na imagem da atualidade para encontrar ali o sedimento de um passado imanifesto. Ela não é apenas um exercício que costura recordações individuais no teatro do imaginário de cada um, mas costura e arremata o laço interior de cada corpo com os outros corpos e com as coisas no interior de um mundo cujas paisagens guardam os segredos de um tempo profundo e prenante.

Para compreendê-la, por fim, resta-nos empreender uma análise mais detida das relações entre visível e invisível no que diz respeito ao estabelecimento de articulações entre as experiências vividas no interior do mundo sensível. Pudemos compreender como a carne profunda do sensível é dotada de historicidade própria, redefinindo a concepção de temporalidade na filosofia última de Merleau-Ponty. Mas, para apreciar as relações entre corpo e memória abarcando o que consideramos serem componentes essenciais seus, adentraremos uma última linha de considerações, pautada no fenômeno da linguagem e na cultura. Presumindo um equilíbrio possível entre a *sedimentação* das experiências e sua *reativação* pela via de uma retomada deliberada, é necessário investigar a instituição de sentidos desde o lugar do corpo situado, compreendendo melhor os princípios e relações que estabelecem “matrizes simbólicas”²⁶⁵ na organização do tempo e do espaço brutos. Deveremos, agora, investigar a memória enquanto fala de um corpo que busca expressar sua própria história na abertura do presente, compreendendo melhor o problema da *mediação pela palavra* nas articulações entre visível e invisível.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 271.

3. História e memória: a instituição dos sentidos na palavra

Do poder da criação/ sou continuação
(João Nogueira e Paulo César Pinheiro)

Por entre tudo que se faz e se vivencia na realidade há sentidos que se articulam, costurando experiências, dimensões e perspectivas múltiplas num solo existencial profundo e compartilhado. Mas *como* tais sentidos podem ser compreendidos e levados à expressão são questões que não só filósofos, mas políticos, historiadores, mulheres e homens das ciências e das artes inevitavelmente se deparam ao exercerem seus ofícios, direta ou indiretamente.

No último capítulo estabelecemos a historicidade da percepção como componente ligado à própria dimensionalidade do Ser bruto, na medida em que a origem dos sentidos da experiência se mostra indissociavelmente ligada à situação espaciotemporal do sujeito encarnado no mundo sensível. Agora, é necessária uma última incursão no universo de pensamento merleau-pontiano, a fim de averiguar o problema do *advento do sentido* através do entrelaçamento do visível e do invisível, privilegiando uma análise do lugar da palavra e da linguagem na ontologia indireta. Esse último passo consolidará os esforços deste trabalho, aguçando discernimentos possíveis a respeito do sentido de ser do corpo no mundo, do sentido de ser da memória, suas mútuas relações e a pertinência desse debate para uma investigação acerca da instituição da identidade humana através da história e da cultura.

A compreensão da relação entre tempo e subjetividade na *Fenomenologia da Percepção*, a descoberta do Ser bruto, da irredutibilidade do mundo sensível no contexto de uma intersubjetividade carnal em *O Filósofo e sua sombra*, as considerações acerca da dimensão de profundidade e da produtividade de sentidos na organização inerente da carne em *O Olho e o Espírito* e em *O Visível e o Invisível*, todos esses passos são elementares para uma investigação acerca do conceito de memória e de sua relação com o corpo na filosofia merleau-pontiana, que permitem repensar o quadro conceitual em que se desenha a relação de si consigo. Nele, o que se coloca em evidência é a pertença do corpo ao mundo, mas, além disso, a complexidade

inerente à organização da realidade, que faz com que a pergunta a respeito da identidade deva ser lida no registro da *diferença* – ou seja, que o “ser si mesmo”, que atesta a “unidade interna”²⁶⁶ do corpo enquanto vidente-visível, apenas possa ser considerado de acordo com as relações que inscrevem a singularidade e a duração do corpo vivo no âmbito das inter-relações concernentes à sua condição de ser sensível, à sua situação no mundo compartilhado.

Ora, o conceito de memória é difuso por excelência: entre o passado e a atualidade, a sedimentação e a reativação, a identidade e alteridade, a reflexão e a sensibilidade. O movimento de rememoração de um indivíduo constitui, por um lado, uma busca pelo sentido da presença que ele descobre em seu corpo, mas, por outro, situa sua história diante de si próprio como a história de um outro. E o que isso faz? Recoloca-o no mundo, penetra a cristalização de sua visão no momento presente para insuflá-la com uma vida que ecoa desde tempos pretéritos, revelando sua percepção do mundo e de si próprio como constructo fluido baseado em experiências que não ocupam, nenhuma, um lugar mais fundamental que a outra, mas que, na medida em que se acrescem e se articulam, ampliam seus sentidos e trazem à tona, pulsante e viva, aquela interioridade que foi se descobrindo fora, desde lá até cá, desde nossos primeiros passos, desde nossos antepassados e, no limite, da formação do universo.

De certo modo, as considerações sobre esse assunto se instalam no âmago da filosofia de Merleau-Ponty, que nos oferece uma redefinição das bases a partir das quais se torna possível pensar a problemática do sujeito, sua relação com o mundo, o conhecimento e a verdade na base de uma “história originária”. Na linha seguida em seu período final de produção, o sentido dessa *Urhistorie* institui tanto a história pessoal como a história pública, e em verdade as revela como dimensões entrelaçadas na pregnância do sensível. A historicidade se mostra enquanto aspecto do próprio real – ainda que se erija no contato sempre ambíguo do corpo com o mundo, na “fissura do Ser” da qual seu testemunho é uma parte total²⁶⁷ – concentrando aspectos do Ser de acordo com uma “linguagem operante”²⁶⁸ que continua uma produtividade originária do próprio Ser selvagem da experiência.

²⁶⁶ *A Instituição – A Passividade*, p. 123.

²⁶⁷ “Cada ‘sentido’ é um ‘mundo’, i. e., absolutamente incomunicável para os outros sentidos, e, no entanto, constrói *um algo* que, pela sua estrutura, de imediato se abre para o mundo dos outros sentidos e com eles constitui um único Ser [...]. Num único movimento, impõe-se como particular e cessa de ser visível como particular. O ‘Mundo’ é este conjunto onde cada ‘parte’, quando a tomamos por si mesma, abre de repente dimensões ilimitadas - torna-se *parte total*.” (*O Visível e o Invisível*, p. 204.)

²⁶⁸ *O Visível e o Invisível*, p. 126.

Nesse sentido, buscamos compreender a tessitura dos sentidos da experiência esmiuçando como a atmosfera dos comércios entre o eu, o outro e o mundo se instaura a partir da reversibilidade entre visível e invisível. Para isso, é preciso investigar a questão da linguagem e suas implicações no que concerne à compreensão da produção de sentidos da experiência carnal. A reversibilidade entre visível e invisível e seu entrelaçamento na *fala* consistem, pois, um eixo de discussões fundamental para a exposição do problema da relação entre corpo e memória. As palavras nos tornam sensíveis aos horizontes sutis da percepção, mas nos trazem o desafio de explicar a *idealidade da carne*²⁶⁹ e o caráter de abertura dos signos que sedimentam as matrizes simbólicas cuja instituição permite a expressão e a inteligibilidade da experiência. Isto é, o desafio de explicitar as relações entre Natureza e cultura na filosofia do último Merleau-Ponty, e como elas instituem o sujeito na base do *advento* e da *expressão*.

3.1 – A vida invisível da carne

Para adentrar nos mistérios da linguagem e sua relação com o universo do vivido, convém explicitar o posicionamento do autor a respeito das relações a existência e a reflexão, dado que é na confluência desses elementos que encontramos as relações entre a noção de percepção, de expressão e de memória com a temporalidade instituinte do Ser selvagem. O sentido da memória se faz entre presente e ausente, entre passividade e atividade, de modo a inscrever a história pessoal no âmbito de uma “história ontológica”²⁷⁰, “história vertical”²⁷¹ ou “história selvagem”²⁷². Essa linha de considerações tem como ponto de apoio a reversibilidade entre visível e invisível, exemplarmente trabalhada por Merleau-Ponty no registro da linguagem, nas relações entre sentido, palavra e visão.

Vimos anteriormente como a organização e dinâmica do Ser carnal instauram um princípio de historicidade no que diz respeito a inteligibilidade da experiência. Chega agora o momento de nos debruçarmos sobre a possibilidade de instituição da história humana enquanto fragmento de uma história originária que abarca temporalidades múltiplas. Em que se baseia essa modalização da história, isto é, quais os vínculos entre a experiência sensível, o pensamento e a fala, que conclamam a espontaneidade e a reflexividade do corpo vidente e

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 148.

²⁷⁰ *O Visível e o Invisível*, p. 181.

²⁷¹ *Id.*

²⁷² *A Instituição – A Passividade*, p. 134.

visível para a tarefa da expressão de uma verdade? As possibilidades de leitura da noção de “história” no último Merleau-Ponty encontram esteio em seu tratamento da *negatividade* da experiência carnal, cujo modo de ser é constantemente interrogado em *O Visível e o Invisível*. Esse negativo da sensibilidade será trabalhado de forma a ocupar uma posição fundamental nos processos de aquisição e sedimentação de sentidos, essenciais à caracterização da vida do corpo vidente e sua ligação com a realidade vivida.

Os problemas ligados ao testemunho da duração e passagem da vida, como também os de sua articulação pela via da palavra e do pensamento, trazem questões fundamentais para a inteligibilidade da temporalidade bruta do sensível, iluminando de forma fremente o advento do sentido na via da expressão e desde a experiência de uma subjetividade instituída na carne do mundo. O que está em jogo é a comunicabilidade do mundo privado e do mundo comum, do “*ídios kósmos*”²⁷³ e do “*koinòs kósmos*”²⁷⁴, a sublimação da carne na palavra, bem como o “sentido invisível”²⁷⁵ da cultura e da *fala* em sentido forte, cujo exercício constitui uma busca pela *verdade* da percepção e do movimento do corpo no mundo. A pertença ao mundo segue sendo a bússola que norteia a conceitualização do pensamento, mas a verticalidade da carne, ou também, sua dimensionalidade impregna os horizontes da percepção de uma vida oculta e irrecusável, que é o *avesso* da visibilidade manifesta.

O caráter negativo da experiência, que revolve à profundidade da carne e da visão, denota o *invisível* que ganha ênfase na obra de Merleau-Ponty na medida em que orienta sua tomada de posição acerca do estatuto ontológico da experiência e da sensibilidade. Numa nota de trabalho de maio de 1960, o autor enumera os entendimentos possíveis do “invisível”:

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 que é dito], o Cogito

Estas 4 “camadas”, eu não as reúno *logicamente* sob a categoria do invisível –

²⁷³ *Ibid.*, p. 22.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 23.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 191.

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 [...] ou afastamento.

Essa negação-referência é comum a todos os *invisíveis* porque o visível foi definido como dimensionalidade do Ser, isto é, como universal, e, portanto, tudo o que dele não faz *parte* está necessariamente *nele envolvido*, e não é senão modalidade da mesma transcendência.²⁷⁶

A descrição do ato de ver é realizado justamente através da incursão na Visibilidade do real, suscitando considerações acerca da expressividade humana que colocam as operações de significação em convergência com a situação corporal e a vida sensível. Mas como, afinal, o pensamento se relaciona com o mundo? E ainda, o que é “pensar” no âmbito da ontologia indireta?

De maneira geral, segundo a designação do conceito de carne, não há diferença absoluta entre a interioridade do sujeito e sua exterioridade, ou melhor, entre a existência do corpo enquanto vidente e enquanto visível, de modo que a existência individual apenas pode adquirir significado na base de suas relações com o mundo sensível e dimensional. Já em *Signos* o autor indicava que “ver é, por princípio, ver mais do que se vê, é ter acesso a um ser de latência”²⁷⁷, posto que o “enrolamento ou redobramento”²⁷⁸ da carne do mundo e da carne do corpo produz certas dobras ou vincos no tecido do Ser. Daí a distância ou o afastamento entre corpo e mundo serem distintivos da visão e da fé perceptiva, e ainda assim inscreverem essas dimensões ausentes ou latentes no âmago da sensibilidade.

Não haveria poder vidente sem existência visível, como não haveria pensamento ou linguagem sem *algo* sobre o que se pudesse pensar ou falar. Merleau-Ponty considera que a problemática do pensamento e da fala nos inserem “no ponto mais difícil, a saber, no vínculo da carne da ideia, do visível e da armadura interior que o vínculo manifesta e esconde”²⁷⁹. Tal assunto circunscreve tópicos essenciais para a problematização filosófica da memória, como a questão da história, do lugar da cultura na organização da experiência e de suas relações com a sensibilidade e o mundo natural. Segundo o próprio autor, em nota de Dezembro de 1960:

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 234.

²⁷⁷ *Signos*, p. 21.

²⁷⁸ *O Visível e o Invisível*, p. 115.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 146.

A imagem especular, a memória, a semelhança: estruturas fundamentais [...]. Porque são estruturas que derivam imediatamente da relação corpo-mundo [...] – mostrar que toda a expressão nossa e conceptualização do espírito é tomada de empréstimo a essas estruturas: por ex., *reflexão*.²⁸⁰

Já no início de *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty defende que a reflexão se alimenta da fé perceptiva enraizada na presença do corpo no mundo, tematizando nosso acesso ao mundo no lugar de abertura e ocultamento simultâneos da experiência sensível. Segundo o filósofo, “é tomando emprestado da estrutura do mundo que se constrói para nós o universo da verdade e do pensamento”²⁸¹, de forma que o universo de essências e significações no qual a reflexão se instala se pauta na mesma lógica do vivido que organiza a percepção do “homem natural”²⁸². Sob os auspícios da carne em sua profundidade e complexidade orgânica, mesmo os processos reflexivos e as tentativas de sobrevoos da experiência tomam como referência fundamental a familiaridade do corpo com o mundo. O sentido que o pensamento evoca sempre traz consigo alusões ao mundo natural e histórico, pois, como ele próprio diz, “longe de abrir-se para a luz ofuscante do Ser puro ou do Objeto, nossa vida possui, no sentido astronômico da palavra, uma atmosfera; está constantemente envolvida por essas brumas que chamamos mundo sensível e história”²⁸³.

E de fato, para Merleau-Ponty, um pensamento coerente seria aquele que não esquece de suas raízes, aquele que recupera a “situação total”²⁸⁴ do corpo vidente e visível em movimento no interior de um espaço topológico compartilhado com outros corpos. Aqui, o princípio de historicidade que organiza a carne ressoa na caracterização da atividade do pensamento, adjudicando a reflexão ao domínio pré-reflexivo da experiência bruta. O erro das filosofias reflexivas seria o de se esquecer do próprio mundo vivido em cujo turbilhão o ser humano se põe a pensar, tratando de “objetos de pensamento” mais do que da própria realidade, substituindo o mundo pela ideia de mundo. Esse seria o preço para a formulação de um sistema único onde a integração das significações restituiria a verdade da experiência ao plano de idealidade acessível *a priori* por um sujeito que carrega consigo o germe de todo saber. Mas seria isso fiel à tarefa da filosofia?

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 244.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 26.

²⁸² *Ibid.*, p. 18.

²⁸³ *Ibid.*, p. 89.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 46.

Como o autor explana ao longo de *O Visível e o Invisível*, aprofundando e aprimorando aquela ideia da filosofia como “reflexão radical” presente em suas obras desde *Fenomenologia da Percepção*, o pensamento filosófico tematiza a própria abertura perceptiva ao mundo. Isso quer dizer que a filosofia deve levar em conta o contato sempre ambíguo do corpo com o mundo, prestando-se muito mais a elucidar o nascimento do sentido na via da carne do que a correlacionar significações puras num mundo inteligível que já perdeu seu ponto de apoio com a realidade vivida. Para Merleau-Ponty, as filosofias reflexivas operam sob a lógica de uma “conversão reflexionante”²⁸⁵ que considera a percepção e também a imaginação como modalidades de pensamento. Nesse registro, as “coisas” percebidas teriam seus valores determinados por uma ordem de essências cujo segredo apenas o sujeito reflexivo deteria em uma interioridade inefável.

Diferentemente, na toada da ontologia indireta, a filosofia tudo deve à carne e à percepção: sua origem, seus horizontes, seus problemas, suas soluções. Pois é ao próprio mundo que o pensamento filosófico se dirige, despossuído da pretensão de comandar seu espetáculo indeclinável, mas apenas de *interrogar* sua aparição, seus níveis e dobras cujas articulações dotam a experiência de sentido, sem nunca deixar de se colocar em seu interior. O mundo sensível, não como objeto mas como lugar de pregnância e compossibilidade, unificador de perspectivas por vezes tão díspares, é o lugar de origem do pensamento, detentor de um *estilo* próprio que se afirma como influência máxima, *Urstiftung* [instituição originária] de toda tentativa de expressão por parte dos corpos viventes e moventes²⁸⁶. A mesma carne que sente é a que pensa, de modo que para satisfazer as exigências do radicalismo merleau-pontiano, que julga como falseador um pensamento filosófico que procura no mundo apenas aquilo que ele mesmo lá pôs, a filosofia deve se prestar ainda à tarefa de uma “*sobrerreflexão*”²⁸⁷.

Essa “sobrerreflexão” põe a nu a camada originária do Ser bruto, inscrevendo mesmo as divagações mais abstratas no espectro da “acontecimentalidade”²⁸⁸ e das vivências corporais, dado que é característica sua envolver-se a si mesma nas questões que coloca. Pois o exercício do pensamento é também um *evento*, e sua análise sob a ótica de *O Visível e o Invisível* impele a uma revisão das relações entre “essências” e “fatos” no interior da filosofia. Como o próprio autor indica, “o pensamento não pode ignorar sua história aparente, precisa encarar o problema

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 40.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 26.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 48.

²⁸⁸ *A Instituição – A Passividade*, p. 13.

da gênese de seu próprio sentido”²⁸⁹. A reflexividade do corpo, o que atesta sua dimensão de vidência e sua capacidade articulante de aspectos da experiência sensível, é regida pelo mesmo *Logos* estético que estabelece as conexões do corpo vidente com o corpo visível.

É esse caminho que vemos preparado no decorrer de *A fé perceptiva e a negatividade*, seção do capítulo mais extenso de *O Visível e o Invisível*, dedicada maiormente a um diálogo com a ontologia de Jean-Paul Sartre (1905-1980)²⁹⁰. Nele, partindo das conclusões do capítulo precedente, de meditações sobre o exercício da reflexão, da constatação dos perigos de restringir a abertura ao Ser à adequação de si a si do universo do pensamento e das significações, o autor busca explicitar um âmbito primordial da experiência vivida. A visão e o pensamento são tematizados sob a ótica de uma “filosofia negativista”²⁹¹ rigorosa, capaz de pensar às últimas consequências a relação entre o ser e o nada, entre a existência e a transcendência.

Desde que se recusou a definir o “si” seja como termo de uma passividade, organismo que simplesmente sofre as leis do mundo objetivo, seja, ao contrário, como mola mestra do teatro das aparências, ancoragem absoluta no pensamento, restou a pergunta sobre a maneira mais adequada de se conceber “nosso acesso primordial às coisas”²⁹², e é no apelo a uma filosofia negativista como a de Sartre que o autor tenta respondê-la. Dizendo respeito às relações de si consigo que acabam por fornecer o modelo das operações reflexivas, Merleau-Ponty analisa o contato da subjetividade com o mundo no binômio da negatividade e da positividade, trazendo para suas considerações as noções sartrianas de “Em-Si” e “Para-Si”.

²⁸⁹ *O Visível e o Invisível*, p. 25.

²⁹⁰ Jean-Paul Sartre, filósofo bem conhecido por suas contribuições ao ramo da fenomenologia existencialista, foi, durante muitos anos, amigo pessoal de Merleau-Ponty. Juntos fundaram a revista *Le Temps Modernes* em 1948, da qual Merleau-Ponty se retirou em 1953, após uma ruptura política e filosófica entre ambos os autores. Sabemos que a manutenção do posicionamento favorável de Sartre com o stalinismo da União Soviética foi ponto controverso na época, e há notícia de que outros autores, como Albert Camus, também se afastaram de Sartre na ocasião. Mas não se tratava apenas da discordância de um enunciado: era também a tarefa da filosofia, do pensamento e dos pensadores na compreensão do real vivido. A leitura da grande obra sartreana *O Ser e o Nada*, que ocupa volume extenso em *O Visível e o Invisível*, retoma e dialoga com muitas questões talvez já trocadas na antiga amizade. Apesar de muitos pontos em comum entre os autores – como a tematização da percepção, do corpo, do negativo, do outro – aparecerem nas páginas de Merleau-Ponty, parece haver uma divergência fundamental no que diz respeito ao lugar da consciência no acesso à realidade. A ontologia fenomenológica de *O Ser e o Nada* fixava o “Em-si” e o “Para-Si” como categorias formais que não se comunicam, estruturas sobrepostas que explicam o sujeito e a realidade material, mas não explicam sua experiência. Merleau-Ponty abraçará o tema do negativo, mas sua posição não negocia o problema do envolvimento e da mistura. cf. CAPALBO, Creusa. Merleau-Ponty crítico de Sartre. *Reflexão*, Campinas, 34 (95), p. 11-18, jan./jun., 2009.

²⁹¹ *O Visível e o Invisível*, p. 71.

²⁹² *Ibid.*, p. 61.

Procedendo desde a dimensão do *cogito* pré-reflexivo – aquela do “*ek-stase* no Ser”²⁹³ que é a imediatez de nosso contato irrefletido com o mundo –, a leitura merleau-pontiana de Sartre encontra uma subjetividade esvaziada a tal ponto de suas representações e fantasmas que o que resta não é outra coisa senão um vazio, e doravante é esse vazio, esse nada, esse recuo diante do ser o que definirá a dimensão do Para-Si, enquanto que o Em-Si do ser é definido como plenitude e positividade absolutas. Em outras palavras, o Em-Si sartriano é adequação plena do ser consigo mesmo, maciço, denso, enquanto que o Para-Si é definido como transcendência, pura negatividade que se dá a si mesma por uma distância infinita que é a do nada ao ser²⁹⁴.

O problema posto aqui é o de caracterizar o “nada” sem, para isso, postulá-lo como outra espécie de ser e, ainda assim, compreender como se dão suas relações com o ser na ambiguidade da experiência. Do ponto de vista lógico, a definição da negação exige uma autonegação²⁹⁵, quer dizer, se “ser” e “nada” são absolutamente distintos, então é necessário que a falta ou inexistência daquilo que *não é o ser* se reafirme em sua falta, *nadificando* o ser e constituindo, por essa via, o fenômeno do mundo e da experiência presentes a uma subjetividade. Se, na experiência, o que define a aparição do fenômeno a uma consciência – ainda que considerada no âmbito pré-reflexivo – é sua transparência para si mesma, enquanto transcendência ou negação de si mesma, esse mesmo movimento de negação haveria de recolocá-la no ser maciço considerado em si mesmo.

De modo que se torna possível encontrar uma equivalência entre uma filosofia negativista e uma filosofia positivista, na medida em que ambas se erguem numa relação de absoluta contradição e identidade²⁹⁶ entre “ser” e “nada”, ou entre positividade e negatividade, imanência e transcendência. Acontece que, como diz Merleau-Ponty, “chega um momento em que a negação da negação (...) se cristaliza na simplicidade de um *isto*”²⁹⁷, ou seja, em que a “nega-intuição”²⁹⁸ – isto é, a “impercepção”²⁹⁹ – do nada se mostra equivalente de uma *posição* no Ser, latente na atualidade e no ser encarnado, em que se torna necessário admitir uma incorporação do nada ao ser. É nesse ponto que se colocam as censuras do autor em relação a

²⁹³ *Ibid.*, p. 60.

²⁹⁴ Cf. SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada*, p. 753.

²⁹⁵ *O Visível e o Invisível*, p. 63.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 80.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 79.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 62.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 226.

seu contemporâneo. Em sua própria letra: “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 mantém em sua posse”³⁰⁰.

Aplicada à experiência da carne e à busca pelo Ser pré-reflexivo, a “analítica do ser e do nada”³⁰¹ empreendida por Sartre parece acarretar num modelo de visão pura, onde o vidente se define pela sua ausência – ausente inclusive de si, o que a recoloca no mundo – e o visível se define por sua positividade plena, sem que haja possibilidade de mediação entre ambos. Por tais características, mesmo que a filosofia negativista nos moldes de Sartre tenha as virtudes de permitir uma reflexão acerca da relação entre subjetividade e mundo comportando certa profundidade ou latência ligada à própria experiência, sua rigidez no que toca a configuração lógica entre transcendental e empírico vedam o acesso ao Ser bruto na dimensão da fé perceptiva³⁰².

Merleau-Ponty propõe um ponto de partida que não é a totalização do ser e do nada em uma unidade contraditória e absoluta, mas sim o *relevo ontológico* que se coloca como fundo indeterminado das determinações do pensamento e das tomadas de posição, relevo que não é o *nada* sartreano, mas sim “um campo de aparências”³⁰³. Desse modo, o que se ressalva é a possibilidade de pensar, como diz o próprio autor, “a espessura, a profundidade, a pluralidade de planos, os segundos-mundos (*arrière-mondes*)”³⁰⁴. Esse é o ponto que nos importa, como já anunciado: a comunicação, o nexos ou a mediação entre o mundo privado das percepções individuais e os “intermundos”³⁰⁵ que atestam a solidariedade de diferentes visões, e como suas relações podem ser compreendidas na via da carne.

Se não há “nada” puro nem “ser” puro na experiência, mas sim um “nada atolado no ser”³⁰⁶, isso quer dizer que o duplo movimento que vai de um a outro, que coloca o “nada” e o “ser” em relações mútuas – como um corpo cuja vidência e negatividade necessita do visível para se compreender vidente, e como necessitamos da presença do corpo de outrem para compreendê-lo em sua invisibilidade de direito – implica numa reconfiguração dos próprios termos colocados em oposição. Seguindo essa linha de considerações, Merleau-Ponty concebe

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 76.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 82.

³⁰² *Ibid.*, p. 93.

³⁰³ *Ibid.*, p. 92.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 75.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 89.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 93.

que a integralidade do Ser pré-reflexivo deve ser pensada não segundo uma *analítica* do ser e do nada, que deixa intocado seu ponto de partida da análise direcionada à experiência de acesso ao mundo, mas sim segundo uma *dialética* do ser e do nada, do visível e do invisível.

O que é distintivo dessa noção, e que anunciará a importância do mundo sensível e do mundo histórico na determinação do pensamento e na compreensão da dimensão negativa da carne, é que através dela se pode evidenciar a circularidade das “metamorfoses”³⁰⁷ entre vidente e visível. A dialética é apontada como “pensamento de situação”³⁰⁸, entende que visível e invisível se tornam *mediadores por si*³⁰⁹, constituindo seus sentidos pela própria diferença que os inscreve na “totalidade complexa”³¹⁰ do mundo vivido. Como expressa Merleau-Ponty,

No total [...], o pensamento dialético é o que, seja em suas relações interiores ao ser, seja nas relações do ser comigo, admite que cada termo só é ele mesmo voltando-se para o termo oposto, torna-se o que é pelo movimento, sendo a mesma coisa para cada um passar para o outro ou vir a ser si mesmo, sair de si ou entrar em si. O movimento centrífugo e centrípeto são um único movimento, porque cada termo é a sua própria mediação, a exigência de um devir [...].³¹¹

Não bastará ao autor, no entanto, que o movimento dialético se constitua em tese ou significação plenas, mas que continue acompanhando o movimento pelo qual o vidente e visível ultrapassam a si próprios, enredando-se um no outro, *sem que haja síntese* que os paralise em novo enunciado. Seria esse o ponto a separar uma “má dialética” de uma “boa dialética”³¹²: é que esta última, como diz o autor, “se critica a si mesma e se ultrapassa como enunciado separado”, tornando-se assim “*hiperdialética*”³¹³. Essa proposição radical da dialética no âmbito das relações entre ser e nada, ou entre visível e invisível, percebido e impercebido, revela uma “profundidade do ser em si” e uma “opacidade do ser para si”³¹⁴ que tira a relação de visível e invisível do plano da contradição lógica e a coloca num plano de oposição *real*³¹⁵. O negativo é, portanto, do próprio mundo, e *o invisível é do próprio visível*.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 95.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 96.

³⁰⁹ *Id.*

³¹⁰ *Ibid.*, p. 95.

³¹¹ *Ibid.*, p. 94.

³¹² *Ibid.*, p. 97.

³¹³ *Ibid.*, grifo nosso.

³¹⁴ *Ibid.*, nota do autor na p. 82.

³¹⁵ Essa distinção entre oposição lógica e oposição real representa, na interpretação de Moutinho, uma retomada do conceito kantiano de “grandeza negativa” na obra de Merleau-Ponty. Para Kant, a negação teria um caráter

Assim, a articulação das relações entre vidência e visibilidade sob o paradigma da carne – que é o que faz com que o autor exprima: “tenho razões para dizer que sou o mundo” ou “o meu corpo vai até as estrelas”³¹⁶ – nos oferece uma possibilidade nova de compreender as ligações entre o universo das ideias e significações e o mundo sensível. Através dessas relações é que se pode tematizar devidamente a fé perceptiva, permitindo um vislumbre do Ser anterior às clivagens reflexivas. Em suma, como consta numa nota de Outubro de 1959, “não há mundo inteligível, há mundo sensível”³¹⁷. Mas como então validar epistemologicamente as generalizações do pensamento e da reflexão? Como conceber a dimensão das essências que inegavelmente operam nas tomadas de juízo e de posição do corpo vidente situado no interior desse sensível ontologicamente ampliado? Como entender as relações entre o Ser bruto das experiências carnis e as significações dadas na via da linguagem e da “palavra pensante”³¹⁸?

No terceiro capítulo de *O Visível e o Invisível*, intitulado *Interrogação e Intuição*, Merleau-Ponty nos ajuda a compreender tais questões a partir da análise da “bifurcação da essência e do fato”³¹⁹, sugerindo que a separação das significações e da existência é característica de um pensamento que imagina poder contemplar a realidade “do fundo do nada”³²⁰, quer dizer, desafetada da experiência, alheia à situação do corpo sensível. Ele é crítico dessa posição, argumentando que tanto uma filosofia que busca o sentido e a verdade da experiência num “céu de ideias”³²¹ como uma que o busca numa “gênese empirista”³²² deixariam intocado o problema de atinar como se comunicam as ordens da essencialidade e da facticidade da experiência.

Em sua concepção, o corpo que sente e vive bem como o corpo que pensa integram um sistema de passividade e atividade cuja coesão retrança à unidade estrutural do sensível. De modo que a própria noção de transcendência aqui em jogo não é intencional mas dimensional, ligada à profundidade e aos horizontes do mundo habitado pelo corpo, à Terra expressiva e originária

posicional, que não teria relação com um “negativo em-si” mas com uma oposição na intersecção entre “duas realidade positivas”. Merleau-Ponty direciona suas análises a respeito da negatividade da experiência nessa direção, habilitando a presença de um “nada intramundano” na experiência, em detrimento de um “nada puro” como o presente na ontologia de Sartre. Cf. MOUTINHO, L. D. S. O invisível como negativo do visível: a grandeza negativa em Merleau-Ponty. *Trans/Form/Ação*, Marília, vol. 27, n. 1, p.7-18, janeiro, 2004.

³¹⁶ *O Visível e o Invisível*, p. 65.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 201.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 173.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 114.

³²⁰ *Ibid.*, p. 115.

³²¹ *Ibid.*, p. 117.

³²² *Ibid.*, p. 143.

da qual faz parte, que sedimenta nele sentidos e visões sem os quais não haveria a possibilidade de sentido, compreensão nem experiência do real.

O entendimento de Merleau-Ponty acerca da definição de “essência” acompanha em parte o de Husserl: a essência “é um invariante”³²³, uma significação construída a partir de uma variação deliberada de aspectos presentes no campo perceptivo da atualidade vivida. Não se trata de uma lida com núcleos de sentido positivos, de modo que as verdades invariantes da dimensão das essências não revelam o sentido primitivo do Ser, e nem o mundo é consequência de suas formulações mas, pelo contrário, seu inventário de necessidades é que se baseia na suposição da existência do mundo. Seguindo essa linha de pensamento o filósofo critica mais uma vez a ideia de um *kosmotheoros*, de um espectador absoluto que contemplaria o ser de alhures, pois este sujeito transcendental puro na verdade seria uma elaboração dos atos de ideação; falar, pensar, sentir, mover, interrogar, toda essa miríade de possibilidades de ser e se relacionar com o mundo revelam o sujeito corporal fundamentalmente como uma presença encarnada indissociável de seu ambiente de existência.

Daí que o sobrevoos da ideação ou do plano das essências esteja vinculado intimamente com a atmosfera do sensível, pois que seu sentido advém de variações de campo que visam explicitar estilos, aspectos e estruturas características do próprio real vivido, do Ser bruto e vertical. Esse entrelaçamento do essencial e do factual no terreno da experiência aparece como central no “problema da intuição das essências”³²⁴, incitado a respeito do entroncamento de ambas aquelas dimensões num único Ser, quer dizer, da ancoragem do pensamento no mundo vivido, sensível e compartilhado. Como, afinal, o corpo acede aos níveis, linhas de força e raios mais gerais que habitam o sentido da visão?

Desenvolvendo os resultados de sua incursão pela ontologia sartriana, o autor crê que um reexame do cruzamento entre essências e fatos acarreta numa redefinição dos próprios termos colocados em oposição. O problema da negatividade da visão permite tematizar o que ele concebe como o “âmago desse enovelamento da experiência sobre a experiência”³²⁵, movimento cuja organização intrínseca remete ao *Logos* do próprio mundo estético, perfazendo o acesso ao real na via da fé perceptiva e da reversibilidade da carne, instituindo o sujeito na matriz da sensibilidade.

³²³ *Ibid.*, p. 112.

³²⁴ *Ibid.*, p. 114.

³²⁵ *Id.*

Para o filósofo, “o presente, o visível [...] só tem [...] prestígio absoluto por causa deste imenso conteúdo latente de passado, de futuro e de alhures, que anuncia e esconde”³²⁶, e talvez seja por isso que ele mesmo afirme que “não há uma essência, uma ideia que não se atenha ao domínio de história e geografia”³²⁷. O que isso quer dizer? Quiçá, que o que haja na realidade não sejam ordens transversais às quais referiríamos de maneira quase contraditória o essencial e o factual da experiência, mas sim uma disposição complexa de fenômenos em níveis de ser apresentados pelos sentidos e também mediados pela linguagem. Todos os pontos do espaço e do tempo estão inter-relacionados, revezando entre si o lugar de variante, representando o estilo de alguma família de seres, conjugando essências no lugar comum da experiência. De maneira que lemos:

Nunca temos diante de nós puros indivíduos, geleiras de seres insecáveis, nem essências sem lugar e sem data [...], porque somos experiências, isto é, pensamentos que experimentam, atrás deles, o peso do espaço, do tempo, do próprio Ser que eles pensam [...], tendo [...] em torno de si mesmo um tempo e um espaço de empilhamento, de proliferação, de imbricação, de promiscuidade – perpétua pregnância, parto perpétuo, geratividade e generalidade, essência bruta e existência bruta que são os ventres e os nós da mesma vibração ontológica.³²⁸

De acordo, pois, com tais considerações, uma análise da experiência vivida nos mostra que existe decerto alguma dependência entre aquilo que, já em regime reflexivo, distinguimos entre “essências” e “fatos”. Se há um “vínculo vivo”³²⁹ entre corpo vidente e corpo visível, bem como entre o corpo visível, o mundo e outros corpos, explicado pelo quiasma que reúne a duplicidade do sentir na esteira de nosso contato irrevogável com o mundo, então a reflexividade que organiza os sentidos dispostos na experiência já não se liga originalmente a um poder de sobrevoos absoluto de um *kosmotheoros*, mas sim ao próprio Ser selvagem.

Lembremos que, para Merleau-Ponty, nossa iniciação no mundo é tão corporal quanto mental, de modo que para nos conduzirmos às origens daquilo que somos, fazemos e pensamos, para compreendermos a imbricação perpétua de vida e sentido, de presente e ausente, é necessário um mergulho no “tecido da experiência”, na “carne do tempo” que subjazem “sob a

³²⁶ *Ibid.*, p. 115.

³²⁷ *Ibid.*, p. 116.

³²⁸ *Ibid.*, p. 116.

³²⁹ *Ibid.*, p. 39.

solidez da essência”³³⁰. Afinal, não há saber sem situação, e o ser predicativo das significações está atado, ligado ao solo do ser atual, seus relevos e profundidades³³¹. Pois é na condição de corpo vidente e visível, tangente e tangível que nos alçamos à tarefa do conhecimento, trabalhando o visível e o invisível que se reportam ambos originariamente ao domínio da fé perceptiva, que integram o saber prévio de que *há* alguma coisa. Como escreve o autor,

Toda ideação, porque é uma ideação, se faz num espaço de existência [...]. Toda ideação se sustenta nessa árvore de minha duração e das durações; essa seiva ignorada nutre a transparência da ideia; atrás da ideia há a unidade, a simultaneidade de todas as durações reais e possíveis, a coesão total de um único Ser.³³²

Na acepção merleau-pontiana, portanto, a essencialidade dos sentidos da experiência está entrelaçada com a duração da carne e da visibilidade, dado que essas instâncias formam a espessura do sentido interrogado; algo que a história de nosso corpo dia após dia vem nos lembrar, na unidade de suas permanentes trocas com o ambiente, numa teia complexa de pensamento e afetividade. A elaboração das essências e a circunscrição dos fatos estão relacionadas uma à outra, são como membruras de um mesmo Ser³³³, de modo que os próprios princípios que fundamentam o pensamento estão cravados na carne da experiência, e o valor de universalidade que ele adquire se define tomando como parâmetro a existência singular do corpo no mundo, sua linguagem, suas relações, sua história.

Não há, em vista disso, diferença alguma de natureza entre a essencialidade e a facticidade de nossas experiências, pois elas são dimensões cruzadas ou entrelaçadas, que remontam ambas ao mesmo mistério de existência e ao turbilhão da experiência vivida pelos corpos. É isso que a noção de carne nos ensina, sendo então à *experiência* – que, por excelência, reúne o dentro e o fora, o aqui e o ali, o antes, o agora e o depois, a vidência e a visibilidade, o manifesto e o oculto – que o autor confere um “poder ontológico último”³³⁴. Pois é no domínio da experiência que o corpo se abre para um mundo sensível cuja visão é atravessada de latências

³³⁰ *Ibid.*, p. 113.

³³¹ *Ibid.*, p. 112.

³³² *Id.*

³³³ *Ibid.*, p. 211.

³³⁴ *Ibid.*, p. 111.

e segredos, para um Ser que não está diante das essências “*como fato*”, mas sim que “anima e organiza sua *facticidade*”³³⁵.

Daí que a *práxis* filosófica seja a elaboração de um questionamento dirigido tanto à “significação ‘ser’”, como ao “ser da significação” e ao “lugar da significação no Ser”³³⁶, pois a essência está entrelaçada com a duração da carne e da visibilidade, ela depende da experiência, de modo que o *sentido* da experiência emerge no cruzamento das dimensões do que podemos considerar como “verdades de fato” e “verdades de razão”. Na medida em que a descrição da experiência sensível nos coloca em contato com a “zona pré-reflexiva de abertura ao Ser”³³⁷, tanto elaboração das essências como a circunscrição dos fatos estão relacionadas uma à outra, de modo que os princípios que fundamentam o pensamento estão inscritos na carne, como visível e invisível inseparáveis. O próprio Merleau-Ponty nos ensina, numa passagem exemplar na última parte de *O Visível e o Invisível*, intitulada *O Entrelaçamento – O Quiasma*, que

A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, 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*, meio caminho entre o indivíduo espaciotemporal e a ideia, espécie de princípio encarnado [...]. Neste sentido, a carne é um “elemento” do Ser. Não fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao *lugar* e ao *agora*. Ainda mais: inauguração do *onde* e do *quando*, possibilidade e exigência do fato, numa palavra, *facticidade*, o que faz com que o fato seja fato. E também simultaneamente, o que faz com que tenham sentido, que os fatos parcelados se disponham em torno de “alguma coisa”.³³⁸

Para Merleau-Ponty, a filosofia não é, pois, desvendamento de puras essências, não é a busca por uma “adequação interna”³³⁹ dos objetos de pensamento com uma consciência transcendental ou subjetividade transparente para si mesma. Ela é, sim, o trabalho de trazer à tona o princípio de comunicabilidade entre a singularidade e a generalidade da experiência, a coesão interna que permite a cada ser estabelecer sua própria identidade no movimento de

³³⁵ *Ibid.*, p. 112.

³³⁶ *Ibid.*, p. 120.

³³⁷ *Ibid.*, p. 61.

³³⁸ *O Visível e o Invisível*, p. 138.

³³⁹ *Ibid.*, p. 42-43.

diferenciação que é próprio da deiscência da carne. Quer dizer, trata-se aqui de recolocar os pensamentos no “tecido de um único Ser”³⁴⁰, no âmbito de uma sensibilidade profunda cuja totalidade nem se reduz e nem completamente se descola da situação corporal num espaço e num tempo individuados.

Com respeito a isso, cabe salientar algo que se defere da crítica empreendida por Merleau-Ponty da separação entre fatos e essências e da atribuição de uma espécie de privilégio ontológico às essências, crítica essa alicerçada na verticalidade do Ser bruto. Justamente por se afastar das concepções filosóficas presentes no pensamento de adequação interna das “filosofias da consciência”, que procuram reduzir o sentido da experiência a uma *Sinngebung* ou doação por parte de um sujeito cuja atividade intelectual é descolada de sua situação corporal, o autor sugere a ideia de uma “coincidência parcial”³⁴¹ para dar conta da explicação do acesso à realidade no âmbito da encarnação. Essa noção, de inspiração bergsoniana³⁴², aparece no âmbito do problema da intuição, ou então, de nosso acesso às ordens estruturantes do real, como alternativa a uma concepção que postula na intuição uma coincidência plena ou “fusão”³⁴³ com as coisas. Em suas palavras:

[...] O passado e o presente, a essência e o fato, o espaço e o tempo não são *dados* no mesmo sentido, e nenhum deles o é no sentido da coincidência. O “originário”

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 112.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 123.

³⁴² Henri Bergson (1859-1941), filósofo francês proeminente no cenário intelectual da virada do século XIX para o XX, é autor de obras cujo movimento Merleau-Ponty acompanhou de maneira constante em sua própria trajetória filosófica em direção aos limites da racionalidade ocidental. De maneira geral, o pensamento de Bergson elabora uma profunda pesquisa sobre o intuicionismo e as relações entre conhecimento e realidade. A tematização da *vida* fornecerá o suporte para suas ponderações a respeito da percepção e da temporalidade, de modo que o autor intenciona uma ultrapassagem do pensamento kantiano, calcando sua teoria e seu método da intuição numa unidade pré-reflexiva que é a “duração”. Como apontam comentadores, a filosofia de Bergson parece ter sido reabilitada por Merleau-Ponty à ocasião da passagem da fenomenologia para a ontologia. Nos anos iniciais de produção, Merleau-Ponty repreendia Bergson por não ter pensado até o fim a percepção e a corporeidade, acarretando em “postulados realistas” ao reduzir a percepção à totalidade da vida na duração evolutiva. Essa relação entre vitalidade e sentido na proposta de Bergson será retomada por Merleau-Ponty em seu curso *A Natureza*, momento onde já passa a lê-lo com outros olhos. A percepção segue sendo o fio que aproxima os dois autores, e, ele mesmo diante da tarefa de pensar o paradoxo da percepção (como a coisa é o que aparece para mim e segue sendo ela mesma, como ela é “*presente à distância*”), crê que Bergson compreendia isso quando, por exemplo, considerava a parcialidade da experiência perceptiva, e que tentava “descrever um meio comum à percepção e ao Ser”. Essa parcialidade é que Merleau-Ponty retoma em *O Visível e o Invisível*, ainda com críticas ao intuicionismo de Bergson. Ao pensar a intuição como modo de acesso *imediatamente* ao ser, Bergson incorria num “quietismo” filosófico que terminou por aproximá-lo das filosofias reflexivas, afirmando a vida como “princípio de pensamento” e distanciando seu sentido, portanto, das zonas misturadas e negativas que constituem a história humana. Cf. MOUTINHO, L. D. S. O Labirinto Bergson-Merleau-Pontiano. *Trans/Form/Ação*, Marília, vol. 40, n. 2, p. 125-138, abr./jun., 2017.

³⁴³ *Ibid.*, p. 122.

não é de um único tipo [...]; o apelo ao originário caminha em várias direções: o originário se cliva, e a filosofia deve acompanhar essa clivagem, essa não-coincidência, essa diferenciação.³⁴⁴

É a um trabalho sobre a fissão do Ser selvagem, então, que se sugere estar ligada a tarefa da filosofia, não se tratando da alternativa entre a “procura das essências” ou o “retorno ao imediato”³⁴⁵ mas sim da investigação das camadas do Ser que se doam na experiência tanto direta quanto indiretamente. Logo, a intuição, enquanto forma do contato com o real, não remete apenas a uma dimensão de essências puras como também não se reduz a alguma coincidência com o imediato. Seja na relação com o visível, as aparências e a espacialidade, seja na relação do presente com o passado e a temporalidade, no empenho em advogar por uma “intuição por coincidência e fusão”³⁴⁶ da percepção com o existente parece impor-se uma dicotomia que, por um lado, encerraria em a subjetividade no plano de suas próprias operações e, por outro, encerraria o mundo na ordem de um Em-Si inatingível. Como, então, conceber o contato com a realidade e seus sentidos?

É que as ideias estão incrustadas no corpo³⁴⁷, isto é, na carne cujo sentido existencial pendula sempre entre o singular e o geral, o particular e o universal dados em conjunto na experiência sensível. A gênese dos sentidos da experiência se dá através do entrelaçamento de múltiplos níveis e dimensões pertencentes ao Ser bruto, da inscrição das experiências nos horizontes dúplices da carne, que palpita, viva, entre visível e invisível. Para Merleau-Ponty, existe uma textura carnal das ideias, mas ela é “*Nichturpräsentierbar*”³⁴⁸, isto é, originariamente dada como ausência – ou, como ele diz, “um sulco que se traça magicamente sob nossos olhos sem que ninguém o traçasse, certo oco, certo interior, certa ausência, uma negatividade que não é um nada”³⁴⁹. É aqui que se patenteiam as considerações sobre uma “idealidade da carne”, exploradas especialmente na relação com os “seres de cultura”, trazendo como exemplos “a literatura, a música, as paixões, mas também a experiência do mundo visível”³⁵⁰.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 124.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 122.

³⁴⁶ *Id.*

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 116.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 202.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 148.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 146.

O filósofo trabalhará essa dimensão invisível do Ser selvagem fazendo referências especialmente a Marcel Proust (1871-1922), atribuindo a ele a tematização do que vemos denominadas como “ideias musicais ou *sensíveis*”³⁵¹. Essas ideias são aquelas que se dão através da carne, que necessitam de sua visibilidade e densidade para existirem. O enquadramento da idealidade no contexto da ontologia indireta se apoia justamente nas experiências sensíveis, e, para o autor, as generalizações do pensamento, a fixação de significações e a própria possibilidade do pensamento de essências estão inscritas nos horizontes do mundo sensível intercorporal. Como lemos:

[...] a visibilidade primeira, a dos *quale* e das coisas não subsiste sem uma visibilidade segunda, a das linhas de força e das dimensões, a carne maciça, sem uma carne sutil, o corpo momentâneo, sem um corpo glorioso.³⁵²

Não é então que as ideias estejam separadas da visibilidade do mundo, nem que a racionalidade humana se defina por um caráter de imanência transcendental. Pelo contrário, a experiência da carne na comunidade entre corpo e mundo é ponto de apoio do pensamento filosófico, de modo que as ideias estão no âmago da carne³⁵³, como invisível na profundidade do visível. Para o autor, essa negatividade que caracteriza o invisível – não *de fato*, como um visível possível, mas de *direito* – é a própria transcendência, que deve ser compreendida como membrura e “nervura”³⁵⁴ do real. Ela é fundamental, portanto, para compreendermos o nexo entre o *ôntico* e o *ontológico*, entre as experiências individuadas, as perspectivas singulares de cada corpo e a existência compartilhada no mundo comum através da sensibilidade e da “historicidade operante”³⁵⁵ do *Lebenswelt*, o mundo vivido.

No compasso da diferenciação primordial que traduz a presença do corpo sob a luz ambígua da fé perceptiva, a “coincidência parcial” que rege seu contato com a realidade revela seu corpo como um espaço de saber aberto que constantemente remete à sua situação no mundo, agora aprofundada, complexificada dentro das atmosferas do mundo natural e histórico. O corpo da memória é esse “corpo glorioso”, que recupera a si mesmo dentro do movimento infatigável da própria existência, ligado à vida invisível da carne. O sentido da atualidade só

³⁵¹ *Ibid.*, p. 148 (grifo nosso).

³⁵² *Ibid.*, p. 146.

³⁵³ *Ibid.*, p. 147.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 120.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 172.

pode ser compreendido, portanto, no âmbito das relações internas entre visível e invisível, que denotam não apenas uma oposição lógica ou factual entre presente e ausente, mas dizem respeito à verticalidade do Ser bruto e à dimensionalidade do real vivido.

É por isso que a história e a memória têm uma significação existencial, e que a vida do conhecimento e dos conceitos com relação aos quais se entretece uma compreensão da realidade solicitam uma revisão dos pressupostos da ontologia. Os processos de rememoração e a simultaneidade entre presente e passado devem ser interpretados no registro da reversibilidade entre visível e invisível, considerando-se ainda que a totalidade coesa na qual se inscrevem é acedida na via da experiência e não pode ser esgotada por nenhuma visão singular. O cruzamento da dimensão dos fatos e das essências é o que refuta o intuicionismo e nos explica, portanto, a possibilidade de articulação de diversas experiências e perspectivas, revolvendo à Terra, ao Ser pré-reflexivo que sustenta a vida reflexiva, como solo originário no qual se enraíza o pensamento.

O mundo sensível que *há* – não diante do corpo, mas envolvendo-o – tem uma existência que é fundante da possibilidade da apreensão das essências que permitem à percepção a realização das articulações globais entre visível e invisível. Como diz Renaud Barbaras, “a generalidade da essência não significa nada além da sua trans espacialidade, isto é, a pluralidade dos acontecimentos que ela engendra: nisto poderíamos dizer que o espaço-tempo [...] é a *essência da essência*.”³⁵⁶

Por isso, a memória e o “passado ‘indestrutível’”³⁵⁷ do Ser selvagem devem ser considerados sob um último prisma, fundamental para a compreensão dos processos de instituição de uma identidade humana na via da corporeidade. Este é, a saber, o prisma da linguagem, que nos explicará a existência de uma “idealidade cultural”³⁵⁸ ligada ao tecido de Ser bruto que reúne visível e invisível numa relação de imbricação que é infinita retomada e abertura, e a cujos horizontes sutis apenas a palavra pode nos tornar sensíveis.

3.2 - Memória e cultura: a linguagem criadora e a expressão do espírito selvagem

³⁵⁶ BARBARAS, Renaud. Merleau-Ponty et la Nature. *Chiasmi International, Publication Trilingue autour de la Pensée de Merleau-Ponty*. Milano/Paris/Memphis: Mimesis/Vrin/University of Memphis, 2000, p. 164. Tradução: Gleisson R. Schmidt.

³⁵⁷ *O Visível e o Invisível*, p. 223.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 149.

No panorama da obra de Merleau-Ponty, a questão da linguagem é fundamental para consolidar a passagem à ontologia indireta. Sua presença e detalhamento são inegavelmente pontos de apoio indispensáveis para o desenvolvimento de sua filosofia madura, trazendo à tona temas e problemas cujo teor é decisivo para a definição do modo de ser da filosofia na concepção do autor, bem como para a compleição de nossa investigação acerca das relações entre corpo e memória.

Ao analisar os esboços para uma possível estrutura de *O Visível e o Invisível*, fica evidente que o lugar da linguagem importa muito para o projeto da nova ontologia merleau-pontiana. Apesar de variarem, esses rascunhos cujas datas constam entre os meses de Março de 1959 e Novembro ou Dezembro de 1960, apresentam uma caminhada que partiria das relações entre “Ser e Mundo”, realizando uma passagem pelas oposições entre a “ontologia clássica” e a “ontologia moderna”, e se estendendo de maneira notória para as relações entre “*Physis* e *Logos*”, como para as relações entre “a palavra e o invisível”³⁵⁹. Em nota de Janeiro de 1959, que consta entre as primeiras do livro publicado, o autor diz:

Em meu 1º volume, - depois de natureza física e vida, fazer um 3º capítulo onde o corpo humano será descrito como tendo um lado “espiritual” [...]. Tudo isso desemboca numa teoria da percepção-impercepção e do *Logos endiathetos* (do sentido antes da lógica) – Do *Lebenswelt* – Essa nova ontologia deve ser exposta num 4º capítulo (1º natureza e física 2º a vida 3º o corpo humano 4º o ser “selvagem” e o logos). (4º capítulo longo, dando ao volume um caráter “definitivo”, embora iniciando a passagem ao estudo da pintura, música, linguagem. [*sic*]³⁶⁰

Parte desse caminho já foi até agora concisamente percorrido na busca por uma elucidação da passagem da fenomenologia da percepção dos anos 1940 para uma ontologia do Ser bruto dos anos 1950-60, enquadrada sob a perspectiva de uma investigação sobre a temporalidade do Ser e a historicidade da percepção. Mas o próprio Merleau-Ponty reconhecerá que a questão da linguagem é crucial para a superação das limitações teóricas presentes no interior da *Fenomenologia da Percepção*. Segundo a autocrítica do autor, certas considerações de seu texto de 1945 – em especial aquelas do capítulo dedicado à linguagem, de título *O corpo*

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 10-11.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 167-68.

como expressão e fala – são identificadas como dificuldades para a investigação então proposta sobre a camada pré-reflexiva da percepção.

O problema se centra na relação do *cogito tácito* com o mundo vivido, isto é, de maneira mais aprofundada, na relação da consciência pré-reflexiva com o sentido de ser do mundo acessado através da percepção. A caracterização da subjetividade tomando como base o corpo parecia ter tido sucesso em afastar o idealismo das filosofias da consciência que derivavam o mundo da figura abstrata de um “Eu transcendental”³⁶¹. A tematização da esfera pré-reflexiva da percepção colocava o sujeito corporal como momento de um sistema que conjugava sua existência individual com a de outrem e do mundo. De modo que a transcendência era então acedida pelo campo de presença do corpo próprio, e a *ipseidade* do sujeito retraçava à temporalidade, unindo a diversidade das experiências numa *Gestalt* aberta e primordial do corpo com os horizontes da percepção.

Mas o que faltava era conseguir compreender como esse corpo vivo era capaz de produzir significações capazes de explicar e explicitar suas relações vivas com o próprio mundo sensível. Afinal, a assunção de um *cogito* pré-reflexivo postulava um contato silencioso da consciência consigo mesma, instalando-a num nível invariavelmente privado que era tomado como responsável por validar epistemologicamente as descrições fenomênicas e os novos resultados da redução transcendental. Reconhecendo as dificuldades impostas pelo problema da palavra, a qual, no contexto da *Fenomenologia da Percepção*, era tomada como portadora de um significado doado pela própria consciência e sem valor por si mesma, Merleau-Ponty iniciará o caminho que culminará em *O Visível e o Invisível*.

Muitos dos escritos que caracterizam o movimento de autocrítica do autor nos anos subsequentes à publicação de sua magistral obra de 1945 tratam precisamente desse problema da relação entre sentido linguageiro e sentido perceptivo. A exemplo de *A Prosa do Mundo* – outro livro publicado postumamente e incompleto também pelas mãos de Claude Lefort – e *A Linguagem Indireta e as Vozes do Silêncio*, ensaio extraído dessa obra mas publicado em *Signos* e na revista *Le Temps Modernes*, Merleau-Ponty considera que o tratamento do tema da linguagem vem “fixar definitivamente o sentido filosófico”³⁶² de suas primeiras obras. Isto é, o desenvolvimento de uma teoria da expressão aparece como desdobramento dos problemas

³⁶¹ *Fenomenologia da Percepção*, p. 281.

³⁶² MERLEAU-PONTY, Maurice. Um inédito de Merleau-Ponty. *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 4, 1962, A. Colin. apud MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Homem e a Comunicação: A Prosa do Mundo*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1974.

encontrados na construção de uma teoria da verdade que procurava dar conta de questões pendentes especialmente na *Fenomenologia da Percepção*.

Já pudemos vislumbrar o lugar da expressão na obra do último Merleau-Ponty através de nossa análise de *O Olho e o Espírito*. Importa agora retomar algumas considerações dos capítulos precedentes, especialmente no que diz respeito ao Ser carnal da experiência, suas profundidades e latências, e o conceito de “instituição”. Ambas essas vias, trabalhadas na perspectiva de um desvendamento da origem dos sentidos da experiência perceptiva, serão agora trabalhadas segundo um enfoque que busca compreender a relação entre o *Logos* do mundo estético e o *Logos* apofântico ou proferido³⁶³, a idealidade da carne e sua relação com o espaço-tempo que instituem a vida dos corpos no mundo. Como o próprio autor reconhece numa nota de Janeiro de 1959: “o que chamo cogito tácito é impossível. Para possuir a ideia de ‘pensar’ (no sentido de ‘pensamento de ver e de sentir’), para fazer a ‘redução’, para retornar à imanência e à consciência de... é preciso possuir as palavras.”³⁶⁴

Afinal, se “o sentido não está na frase como manteiga na fatia de pão”³⁶⁵, cabe ao filósofo investigar o modo de ser da linguagem e a as relações entre percepção, fala e significação. É precisamente no ensejo de exploração da ontologia sartreana e da “*Wesenschau*” husserliana – o “problema da intuição das essências”³⁶⁶ – que Merleau-Ponty encontra ocasião de aprofundar suas próprias considerações acerca da linguagem e suas relações com o mundo vivido. O ponto central aqui é que, na visão do autor, tanto a crítica da relação entre uma positividade e uma negatividade pura no que tange o acesso primordial à realidade, como a noção de “essência”, ligada à tentativa de uma variação eidética baseada numa correlação entre a consciência e seus conteúdos, correm o perigo de reproduzir a lógica da objetividade na compreensão da própria estrutura da realidade objetivada.

É novamente o “pensamento de sobrevoo”, seus princípios e implicações filosóficas, que aparece como elemento de contraste para a formulação de sua posição própria a respeito dos problemas levantados. Como vimos, a crítica de Merleau-Ponty vem no sentido de frisar a importância das relações entre corpo e mundo na definição das questões trazidas pelos autores e tradições filosóficas com os quais ele dialoga. As noções de carne e reversibilidade sustentarão os pontos de divergência da proposta filosófica de *O Visível e o Invisível* em sua relação com o

³⁶³ MOUTINHO, L. D. S. Merleau-Ponty e a “filosofia da consciência”. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 9, nº 1, p. 143, abril, 2012.

³⁶⁴ *O Visível e o Invisível*, p. 169.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 152.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 114.

pensamento moderno e ocidental. Mas o que nos interessa agora é compreender seus desdobramentos no que concerne ao problema da palavra, representativo das relações entre “significação” e “sentido” no contexto da ontologia indireta.

É no âmbito da investigação sobre a bifurcação das essências e dos fatos, já endereçado nas páginas anteriores, que a questão da linguagem se afirma de maneira relevante. A compreensão de que há uma “coincidência parcial” a estruturar a passagem da experiência às essências implica que a busca pela significação do vivido reitera o valor ontológico da imbricação entre vidente e visível. A ênfase na reflexividade e no retorno a si é desinflada diante dos resultados da análise do visível, de modo que a leitura merleau-pontiana da tarefa e dos métodos da filosofia redunde no cenário de um pensamento cujo sentido e valor representam a sublimação das estruturas sensíveis do mundo intercorporal. A negatividade do Ser, deflagrada como dimensão *real* ligada à profundidade do visível, integra a base de experiência bruta que respalda as significações adquiridas pela fala e sedimentadas no campo perceptivo.

Como expressão da latência ou excesso decorrentes do encobrimento à própria fé perceptiva, as “ideias sensíveis” denotam “núcleos de sentido que são invisíveis”³⁶⁷ e, no entanto, oferecem uma verdade da própria visibilidade. Assim, tomadas do “mundo operante, em funcionamento, presente e coerente”³⁶⁸, as essências não podem ser fixadas numa positividade própria, assinalando cada essência não como *a priori* em relação à experiência, mas como “essência operante”³⁶⁹. Ao considerar o pensamento das essências e a produção de significações como dependentes da pertença do corpo à sua situação espaciotemporal, o vínculo das ideias com o mundo se reafirma em solidariedade com o movimento e a percepção.

Para Merleau-Ponty, são as palavras que nos dão acesso ao invisível, sendo através da *práxis* de uma “linguagem operante”³⁷⁰ e de uma “Fala operante”³⁷¹ que o sentido das experiências pode ser determinado. Essa linguagem não é pura, não é absoluta, não diz *tudo*, mas se alimenta do silêncio. Sua potência de significar advém de sua inscrição no mundo sensível, em sua capacidade de *fazer ver* a realidade a partir de uma “luz instituída”³⁷². E a relação dessa luz instituída da fala com a sensibilidade e a experiência vivida funda-se, uma

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 128.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 119.

³⁶⁹ *Id.*

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 126.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 151.

³⁷² *Id.*

vez mais, na reversibilidade que estrutura a carne. Como expressa o filósofo em *O Visível e o Invisível*:

Quando a visão silenciosa cai na fala e quando, por sua vez, a palavra, abrindo um campo nomeável e dizível, nele se inscreve, em lugar seu, segundo sua verdade, em suma, quando metamorfoseia as estruturas do mundo visível e se torna olhar do espírito, *intuitus mentis*, é sempre mercê do mesmo fenômeno fundamental de reversibilidade, que sustenta a percepção muda e a fala, e se manifesta tanto através de uma existência quase carnal da ideia quanto por uma sublimação da carne.³⁷³

O autor discrimina, decerto, duas maneiras pelas quais se pode considerar a linguagem: como sistema relacional de signos e significados já sedimentados, que oferecem algo como um universo fechado em si mesmo, ligada a uma “fala falada”³⁷⁴, e como operação expressiva cujo sentido é manifestação de uma relação surda com a realidade, linguagem criadora, operante, ativa, ligada a uma “fala falante”³⁷⁵. A linguagem operante cria sentido, ela navega o invisível, enquanto a linguagem como “língua” é resultado dessa primeira e tomada ela mesma numa vida e numa percepção secundárias em certo sentido, integrando o repertório de instrumentos e aquisições de uma cultura.

Por isso, toda essência é “verbal”³⁷⁶ e se inscreve nos horizontes de uma carne mais sutil do que a do visível, que é a carne da linguagem, do corpo diáfano da palavra. Na verdade, de acordo com o autor, a linguagem tem uma vida e um modo de existência próprios, ela mesma “é um mundo” e “um ser de segunda potência”³⁷⁷. É reconhecendo uma dimensão de ser concernente à própria linguagem que se propõe na obra de Merleau-Ponty uma reorganização das bases desde o qual os sentidos se estabelecem na experiência, que fazem o autor admitir que “se a linguagem não é necessariamente enganadora, a verdade não é coincidência, não é muda”³⁷⁸. O contato do corpo com a realidade vivida através da experiência sensível é sempre

³⁷³ *Id.*

³⁷⁴ RAMOS, S. S. *A Prosa de Dora: Uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. 2009. Tese em Filosofia – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p. 116.

³⁷⁵ *Id.*

³⁷⁶ *O Visível e o Invisível*, p. 193.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 100.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 125.

clivado e diferenciado, de modo que o projeto de retorno a um Ser prévio à reflexão deve colocar em questão a *Urstiftung*, a instituição originária à qual a “dimensionalidade universal”³⁷⁹ do Ser selvagem subscreve.

Seria, ademais, impreciso dizer que a linguagem é uma fissura numa relação de outro modo perfeita entre nós e o silêncio das coisas, pois que na realidade, Merleau-Ponty considera que “a própria visão, o próprio pensamento são [...] ‘estruturados como uma linguagem’, são *articulação prévia*”³⁸⁰. O problema da linguagem, então, seria paradigmático das relações entre presença e ausência, entre visibilidade e invisibilidade, entre a verticalidade e a horizontalidade do Ser bruto. Pois as significações prementes na linguagem não se reduzem às palavras ou imagens concretas, mas pede que nos voltemos à sua atmosfera ampla, às “relações laterais, [a]os parentescos, que se implicam em suas reviravoltas e mudanças”³⁸¹ de modo a organizar diacriticamente a percepção e o pensamento numa articulação móvel e constante entre o regional e o universal.

Essa “linguagem conquistadora”³⁸², que produz sentidos na via das palavras proferidas em “espontaneidade”³⁸³, não é possuída pelo “sujeito falante”³⁸⁴, mas é possuidora dele. As palavras não são meras portadoras de significados, como se carregassem uma essência exterior a elas. Pelo contrário, oriundas do fenômeno originário da fala, as significações nascem das relações entre visível e invisível, estabelecendo um sistema vivo e aberto que, como diz o autor, é “lógico na contingência”³⁸⁵. Como não há aqui separação absoluta entre essências e fatos, é mister considerar “o sentido filosófico da volta à palavra”³⁸⁶, pois são os problemas inscritos nas operações de linguagem que permitirão unir finalmente a vida dos conceitos e a vida corporal, o *Logos* apofântico e o *Logos* do mundo sensível, enraizando o conhecimento e a verdade no domínio do mundo intercorporal e da fé perceptiva.

Com esses esforços, Merleau-Ponty mira a “fecundidade da expressão”³⁸⁷, considerando que é tarefa da filosofia “reconstituir uma potência de significar, um nascimento do sentido ou um sentido selvagem, uma expressão da experiência pela experiência que ilumina,

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 128.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 126.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 125.

³⁸² *Signos*, p. 81.

³⁸³ *Ibid.*, p. 79.

³⁸⁴ *O Visível e o Invisível*, p. 192.

³⁸⁵ *Signos*, p. 93.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 99.

³⁸⁷ *Signos*, p. 91.

precipuaemente, o domínio especial da linguagem.”³⁸⁸ São as palavras e a fala que nos abrem ao sentido invisível da experiência. O seu ser sonoro vibra e incandesce as articulações entre a superfície e a profundidade do visível, tecendo através do tempo, entre sedimentações e retomadas, as histórias que comunicam verdades do próprio mundo e da vida compartilhada dos corpos. A palavra da “fala” em sentido forte, isto é, *falante*, operante, nascente, criadora, produz significações cujo sentido de ser implica num novo modo de considerações das relações entre vidente e visível.

A “significação” não é pura, como já dissemos a respeito das essências, não se separa das palavras, mas se faz através delas. A linguagem é um sistema expressivo que envolve e situa o corpo no mundo dentro dos horizontes temporais e espaciais da experiência vivida. Sua potência significativa se alicerça na presença da carne e na visibilidade, mas, ainda assim, é ela que permite as *generalizações* que são fundamentais à existência de um verdadeiro “campo” compartilhável. Existe uma relação entre corpo e palavra, portanto, na medida em que o corpo vivo é que profere as palavras, e são as palavras nascidas de seu interior que lhe permitem compreender o sentido germinado através das diferenciações e da deiscência da carne. O próprio corpo, como diz o autor, é “*expressão primordial*”³⁸⁹, e é por viver de suas estruturas que a palavra falante nos entrega as “essências operantes” e que pode se ligar à “idealidade da carne”.

Desse modo é que a linguagem se torna uma via privilegiada para a investigação acerca da origem dos sentidos da experiência, explicitando aspectos importantes das relações entre percepção, expressão e pensamento. A “espontaneidade ensinante”³⁹⁰ da palavra falante remonta ao sistema de equivalências carnis entre passividade e atividade que a operação expressiva dos pintores havia deixado em evidência no curso de textos como *O Olho e o Espírito*. Nessa toada, o que a linguagem e a palavra oportunizam pensar é a presença da lógica do mundo percebido na significação do mundo e das experiências, a infiltração do tempo e do espaço brutos na quase eternidade das ideias, a expressividade própria ao Ser selvagem como solo da expressividade corporal e das significações adquiridas pela fala operante.

A atenção à linguagem permite justamente que se observe a articulação e a *configuração* das paisagens não só da visão, mas também do pensamento, de acordo com uma “lógica

³⁸⁸ *O Visível e o Invisível*, p. 152.

³⁸⁹ *Signos*, p. 70.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 103.

encarnada”³⁹¹. Em *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty nos dirá que a fala é “relação com o Ser através de um ser”³⁹², sendo o elo que restava para ser problematizado diante do problema da *mediação* entre visível e invisível, corpo e mundo, pensamento e realidade. Diferentemente da *Fenomenologia da Percepção*, onde, em seu capítulo sobre a fala e a expressão, o autor considerava que “a fala é o excesso de nossa existência por sobre o ser natural”³⁹³, aqui o poder expressivo da linguagem tem suas raízes no mundo percebido e no Ser selvagem. Esse mundo selvagem nos é apresentado como “mundo do silêncio”³⁹⁴, mas um silêncio que, como expressa o autor em uma longa nota de trabalho de Fevereiro de 1959, “*não será o contrário da linguagem*”³⁹⁵.

Certamente, não se trata de retornar a um contato silencioso com as coisas, onde tudo, inclusive o sentido da palavra, repousa sobre si mesmo, como também não se trata de esquecer esse nível de sentido pré-reflexivo, eliminando-o do circuito dos atos significativos. De todo modo, há dependência da fala em relação ao *silêncio expressivo* das próprias coisas, uma certa condicionalidade imposta ao poder de transcendência das palavras, na medida em que o fenômeno da fala está ligado à presença do corpo no mundo, a uma situação histórica e geográfica. Sempre se fala *de algum lugar*, assim que para aceder à verticalidade do Ser bruto, é necessário encarar o desafio de compreender as relações entre uma “percepção moldada pela cultura” e uma “percepção ‘bruta’ ou ‘selvagem’”³⁹⁶, a passagem do “mundo do silêncio” ao “mundo falante”³⁹⁷.

Se a filosofia quer dizer alguma coisa do próprio real, não se contentando com análises de um léxico cuja significação substitui o problema do acesso ao Ser dessas significações, não se contentando encontrar no mundo aquilo que ela mesma pôs, é necessário que compreenda o “nascimento da vociferação”³⁹⁸, o advento da expressão que comunica algo da realidade da própria experiência, “como o grito transporta fora e torna presente por todos o próprio sopro e a dor daquele que grita”³⁹⁹. Mais ainda, é necessário que se compreenda enquanto linguagem, nascida de um silêncio pregnante, como avesso de uma carne profunda e viva, fala que fala de

³⁹¹ *Ibid.*, p. 93.

³⁹² *O Visível e o Invisível*, p. 118.

³⁹³ *Fenomenologia da Percepção*, p. 267.

³⁹⁴ *O Visível e o Invisível*, p. 142.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 175.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 199.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 151.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 142.

³⁹⁹ *A Prosa do Mundo*, p. 130.

si mesma. É por isso que, como toda fala com sentido, como toda cultura, ela se dá a uma “Palavra universal”⁴⁰⁰ que não faz referência senão a um “núcleo de ausência”⁴⁰¹ para o qual todas as significações tendem ao abandonarem a carne maciça do visível pela carne sutil da linguagem⁴⁰², e que é seu invisível de direito, permanecendo “inacessível”⁴⁰³, excesso do próprio Ser.

Como escreve Merleau-Ponty, “a filosofia é, ela própria, linguagem, repousa sobre a linguagem”⁴⁰⁴ enquanto órgão ontológico que permite a realização da tarefa filosófica colocada desde Husserl: a de buscar “uma maneira de fazer falar as próprias coisas”⁴⁰⁵. É, ademais, o movimento da linguagem, “suas sutilezas, suas inversões, sua vida” que exprime e amplifica a vida das “coisas nuas”⁴⁰⁶. A escritora, a poeta, a filósofa que se põe a tarefa da expressão criadora aceita como destino o movimento de transitar entre o silêncio e as palavras, tentada a “dizer seu contato com o ser”⁴⁰⁷, entregando seu corpo e sua vida à gestação de uma palavra que se dirá nela. Mas, como tal encontro primordial é sempre dado no silêncio, essa busca por uma “palavra feliz”⁴⁰⁸ que pudesse ser oferecida a outrem, permitindo que dois corpos pudessem conviver partilhando não só um chão, mas um *sentido*, lhe incute a necessidade de um recomeço perpétuo.

Afinal, o que se busca é a fonte inesgotável do sentido, o Ser que origina o “trabalho paciente e silencioso do desejo”, o mistério que ilumina a vida visível e invisível sob o “paradoxo da expressão”⁴⁰⁹, que é o de todo corpo, como de toda palavra. É importante frisar que a abordagem do fenômeno da linguagem na filosofia do último Merleau-Ponty busca resolver, através da análise da palavra, os impasses nos quais suas obras iniciais incorriam, ligados à privacidade da figura do *cogito* e a dificuldade de explicar a possibilidade da linguagem e de um sentido invisível ligado ainda assim à visibilidade do sensível. Assim, o que é distintivo na perspectiva acerca da linguagem sob o prisma da ontologia indireta é que a palavra, que realiza a mediação entre visível e invisível, é dotada de valor ontológico,

⁴⁰⁰ *O Visível e o Invisível*, p. 151.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 213.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 120.

⁴⁰³ *Id.*

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 126.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 125.

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ *Ibid.*

⁴⁰⁸ *A Prosa do Mundo*, p. 150.

⁴⁰⁹ *O Visível e o Invisível*, p. 142.

assumindo o papel de estabelecer o nexu epistêmico entre significações e existência, entre pensamento e sensibilidade.

As significações, as essências e o próprio pensamento são um modo original de visar a realidade, e o esforço falante do corpo encontra nova explicação na consideração do ser próprio da linguagem: como a percepção inicia os corpos no mundo sensível, a palavra os inicia a um “mundo cultural”⁴¹⁰. Mas a reversibilidade da carne, entre vidente e visível, visível e invisível, descentra o núcleo da produtividade de sentido, revelando uma Natureza que não é mera coisa que se vê ou sobre a qual se fala, que não se coloca inteiramente diante do corpo ou no domínio da visão, mas é solo [*Boden*] originário e “autoprodução de um sentido”⁴¹¹. Enraizado nesse solo, o sentido linguageiro não advém de processos dados no reduto de uma consciência individual com signos que buscariam traduzir um texto já pronto em pensamento, mas sim da presença e do contato de um corpo com o mundo, de um sentido perceptivo que é comum a todos os corpos e próprio de um “ser natural”, isto é, que não é posto pelo pensamento⁴¹².

Não há, portanto, “expressão *completa*”⁴¹³, e o sentido em verdade se dá sempre na abertura perceptiva e nas relações laterais do visível e do invisível, de *Physis* e *Logos*, da significação com a fala e a presença do corpo no mundo, nas relações de um signo com outros signos e de cada palavra com a totalidade atmosférica do dizível, como ensinava Saussure. É que, a respeito das palavras e dos sistemas por elas formados, as relações entre “significante” e “significado” se estruturam num “sistema diacrítico”⁴¹⁴ onde o sentido de um termo se define justamente pela sua *diferença* com o campo de sua língua instituída. E essa perspectiva sobre a linguagem incorrerá em profundas mudanças na caracterização da percepção, consumadas na exploração do quiasma estruturante da “carne”. No fundo, trata-se de pensar as relações entre Natureza e cultura, de repensar o “ser natural” e a “presença de uma cultura”⁴¹⁵ na historicidade pregnante do mundo vivido. Como nota Luiz Damon Santos Moutinho,

Será necessário redefinir o “mundo sensível” e ultrapassar a oposição entre natureza e cultura, se se quer fundar o “*logos* apofântico” no “*logos* do mundo estético”. O que Merleau-Ponty tem em vista é a ideia da produtividade – mas não

⁴¹⁰ *A Prosa do Mundo*, p. 147.

⁴¹¹ *A Natureza*, p. 4.

⁴¹² *Id.*

⁴¹³ *Signos*, p. 44.

⁴¹⁴ *O Visível e o Invisível*, p. 201.

⁴¹⁵ *O Visível e o Invisível*, p. 173.

de um sujeito, e sim da natureza, é a ideia de uma natureza que exceda a consciência, que não dependa mais dela para ser – daí porque a mudança em relação à *Fenomenologia da Percepção* será radical: Merleau-Ponty terá que “implodir” o *a priori* da correlação, base da *Fenomenologia...*, se quiser reconhecer essa natureza que não é objeto, que resiste a um esquema pré-formado, que é “selvagem”.⁴¹⁶

A cisão entre Natureza e cultura era enfim o problema que persistia nas primeiras obras de Merleau-Ponty, como em momentos quando afirmava: “o que a natureza não dá a cultura o fornece [...]. O sentido da fala é apenas o modo pelo qual ela maneja esse mundo linguístico, ou pelo qual ela modula nesse teclado de significações adquiridas”⁴¹⁷. Sua análise do fenômeno da linguagem apenas a considerava como já instituída, adquirida, sedimentada, deixando intocada a questão de compreender a origem do sentido comunicado pela palavra e seus vínculos com a experiência perceptiva. Ao trazer para consideração a linguagem criadora, especialmente através de incursões pela literatura e pelas artes visuais, o autor se endereça a problemas centrais que integram sua trajetória em direção aos limites da fenomenologia.

No panorama de *O Visível e o Invisível*, preparado por alguns ensaios de *Signos* tais como *A Linguagem Indireta e as Vozes do Silêncio* e *Fenomenologia da Linguagem*, e também pelo projeto inacabado de *A Prosa do Mundo*, é a revisão das bases de sentido da experiência e do pensamento que fará com que Merleau-Ponty chegue a uma teoria da expressão que permite compreender a produtividade de sentido da palavra como extensão e continuidade de uma Natureza autoprodutiva. Segundo Renaud Barbaras:

É por isso que a teoria da verdade constitui-se como uma teoria da expressão. Não há entendimento puro que se apropria do verdadeiro sem mediação: tudo, como o sentido perceptivo, transparece apenas em um material sensível, o sentido de idealidade dá-se em detalhe num tecido linguístico e é essencialmente solidário de um ato de palavra.⁴¹⁸

⁴¹⁶ MOUTINHO, L. D. S. Merleau-Ponty e a "filosofia da consciência", p. 125.

⁴¹⁷ *Fenomenologia da Percepção*, p. 253.

⁴¹⁸ BARBARAS, Renaud. Merleau-Ponty e a Natureza. Tradução: Gleisson R. Schmidt. *Chiasmi International*, Publication Trilingue autor de la Pensée de Merleau-Ponty. Milano/Paris/Memphis: Mimesis/Vrin/University of Memphis, 2000, p. 153.

Portanto, a nova compreensão da linguagem que se estabelece na obra do último Merleau-Ponty tem relações interiores com a percepção, qualificando-se como expressão da carne, e não de um sujeito que pudesse se separar dela mesmo no nível da reflexão e do pensamento. Percepção e linguagem se vinculam como *mensuradores* do Ser, vias de acesso ao Ser bruto que reúne em seu interior as essências e a facticidade da experiência de modo indiviso. Por isso as palavras podem dizer algo do próprio real, pois o seu mundo se relaciona com o mundo sensível na reversibilidade que estrutura toda carne. Daí a importância de uma análise do sensível e da corporeidade que permitisse compreender a relação do pensamento com a fala e a visão, admitindo uma profundidade relacionada à própria carne, uma ausência originária que apenas as palavras poderiam fazer presentes, mesmo que numa outra ordem de sensibilidade, menos densa, mais sutil e, no entanto, igualmente irrecusável.

As palavras mais significativas, nesse contexto, são aquelas que mais conseguem comunicar o silêncio, fazendo vibrar no campo da fé perceptiva e da presença corporal certas junturas do visível e do tangível, reativando os sedimentos de uma história originária inscrita na paisagem do real, de uma “Memória do Mundo”⁴¹⁹. A verdade do que se diz e se pensa permanece encarnada no sensível, mas como o próprio acesso à realidade incute entre corpo e mundo uma distância natural, uma coincidência parcial, o *sentido* das experiências se origina também através das palavras que revolvem à mistura viva e dinâmica entre vidente e visível e que, como a pintura, falam e se articulam de acordo com o *Logos* do sensível. Por isso as palavras tomadas em seu “uso criador”⁴²⁰ são significativas e que, compartilhadas com outrem, no mundo aberto e berço de uma história prenhe, conduzem o pensamento não a significações já adquiridas, tesouros corriqueiros da língua em seu “uso empírico”⁴²¹, mas a significações ainda em vias de se fazer, cuja vida acompanha e duplica a vida do corpo, estendendo seus limites.

Como o próprio autor escreverá em nota de trabalho de *O Visível e o Invisível*, “o ser é aquilo que exige de nós criação para que dela [*sic*] tenhamos experiência.”⁴²² Esse é, aliás, um ponto crucial para compreender a produtividade ou gênese de sentidos da experiência no âmbito da filosofia do último Merleau-Ponty em sua relação com a temporalidade e a história. A linguagem como “expressão criadora”⁴²³ ilumina o caráter instituinte da fala, na medida em que

⁴¹⁹ *O Visível e o Invisível*, p. 186.

⁴²⁰ *Signos*, p. 45.

⁴²¹ *Id.*

⁴²² *O Visível e o Invisível*, p. 189.

⁴²³ *Signos*, p. 49.

as significações são engendradas por sistemas cuja “matriz simbólica” remonta em última – ou primeira – instância à *Urstiftung*, à instituição originária que é a deiscência do próprio Ser selvagem na abertura perceptiva. Ela expressa um “sentido em gênese”⁴²⁴ que depende da pertença do corpo falante ao mundo, assinalando a idealidade da carne como dimensão linguageira, de uma linguagem criadora que não se fecha sobre si mesma, mas que se abre e abre o corpo para horizontes invisíveis ligados à visibilidade do sensível.

Além disso, essa palavra enérgica e essa linguagem criadora não se originam no silêncio privado de uma consciência que detivesse seus pensamentos e significados antes de sua realização em fala, mas vêm ensinar o corpo sobre sua própria verdade: sua pertença ao mundo. É uma linguagem que o possui, que *se diz nele*, como a visão possui o vidente e lhe implica uma visibilidade própria. De modo que, assim como a visão é sempre mais do que se vê, a linguagem operante diz mais do que quer dizer, ou melhor, sua expressão criadora é um “advento”⁴²⁵ cuja realização faz abrir um campo, inaugurar uma “ordem da cultura”⁴²⁶ que permitirá a inscrição e acumulação de uma história situada no campo aberto da historicidade originária do mundo vivido.

Portanto, o sentido do Ser que acessamos nas experiências sensíveis sempre através do tempo e do espaço, intimamente vinculados com as significações e aquisições da cultura. O “movimento em direção da verdade”⁴²⁷ característico da palavra acompanha o movimento do corpo no mundo, e não representa mais do que uma “uma retomada, uma reconquista da tese do mundo”⁴²⁸. Esse movimento de retomada e abertura é próprio da noção de “instituição” e da definição da temporalidade ligada ao Ser selvagem, assim que a teoria da expressão presente nas últimas obras de Merleau-Ponty se assenta sobre uma compreensão histórico-cultural do *Lebenswelt*. O conjunto dos sistemas significativos tem uma relação de princípio com a “transtemporalidade” dos acontecimentos situados no espaço e no tempo, e o sentido da memória emerge como o sentido depreendido pelos contrastes não só entre signos, mas entre eventos dispostos no tempo entre simultaneidade e sucessividade na duração da experiência.

Resta, portanto, que a compreensão dos vínculos entre corpo e memória, objeto desta dissertação, deve se dar também com apelo à linguagem. A relação entre passado e presente,

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 73.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 73.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 71.

⁴²⁷ *A Prosa do Mundo*, p. 151.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 133.

que desde a redefinição do corpo como carne ontologicamente ligada a uma “carne universal”⁴²⁹ do mundo revelou na profundidade da visão a fecundidade do tempo, é realizada na via da fala. Por isso, para Merleau-Ponty, “não existe variação eidética sem *fala*”, e ele pretende “mostrá-lo a partir do *imaginário* como suporte de variação eidética, e da fala como suporte do imaginário”⁴³⁰. É a sedimentação do passado, húmus da memória, que permitirá a fundação de “uma instituição, uma tradição”⁴³¹ que não é repetição, mas retomada constante, ampliação, modificação, continuidade que todavia comporta desvios e inovações.

Essas instituições, inauguradas na via da “fala operante”, tornam disponíveis ao nível intersubjetivo um verdadeiro “testemunho do Ser”⁴³², atestam o vínculo entre o cultural e o natural na medida em que as essências se alojam na facticidade. Enquanto as significações são uma sublimação na palavra, expressam um sentido primordial da encarnação cuja produção só poderia se dar através das relações entre visível e invisível no originário da experiência, da fundação da história e da memória num “passado indestrutível” ligado a um “tempo mítico” da Natureza e da compreensão da “corporeidade [...] como guardião do passado”⁴³³. A verdade desse passado não está lá nem cá, nem antes e nem agora definitivamente, mas se determina pelo movimento através do qual o passado revive no presente, dentro do qual essas dimensões nunca se confundem como nunca se separam, pois que uma necessita da outra na gênese sempre em curso dos sentidos da experiência. Nas palavras de Merleau-Ponty:

O fundamento da verdade não está fora do tempo, está na abertura de cada momento do conhecimento àqueles que o retomarão e mudarão em seu sentido. O que chamamos palavra não passa dessa antecipação e essa retomada, esse tocar a distância, que não se conceberiam eles próprios em termos de contemplação, esta profunda convivência do tempo com ele mesmo.⁴³⁴

Não há verdade possível sem memória, não há pensamento com sentido que não dialogue com seu passado, como não há cultura ou história possíveis sem que seus empreendimentos se erijam sobre a Natureza primordial do Ser selvagem. Ao menos, isso é o que parece se depreender dos pensamentos do último Merleau-Ponty. Afinal, se a língua, como

⁴²⁹ *O Visível e o Invisível*, p. 136.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 218.

⁴³¹ *Signos*, p. 70.

⁴³² *O Visível e o Invisível*, p. 125.

⁴³³ *Ibid.*, p. 223.

⁴³⁴ *A Prosa do Mundo*, p. 151.

em geral todos os objetos e seres culturais, é produto da linguagem operante através das quais o Ser se expressa indiretamente, sempre ultrapassando seus significados e gestando novos adventos que se juntarão ao arcabouço das aquisições da história e da cultura, mesmo seu uso criador deve se alicerçar na presença de um passado original. Como dirá o autor em nota de Fevereiro de 1960, “[...] a sedimentação é o único modo de ser da idealidade”⁴³⁵, de maneira que as expressões e artefatos da cultura se convertem em terreno privilegiado para a compreensão da inscrição do corpo no mundo e na verdade, pois “toda cultura continua o passado”⁴³⁶.

Tudo, então, revolve ao que simplesmente *há* na experiência, mas que nunca se mostra inteiramente, nunca se reduz ao que está diante do corpo na atualidade. Esse Ser que ultrapassa as percepções e atravessa a fala é o que faz com que, no curso dos acontecimentos de uma vida, as significações se renovem diante de um sentido produzido pelo próprio ser natural em seu “turbilhão espacializante-temporalizante”⁴³⁷, com que sempre se procure dizer o mundo *uma vez mais*, pintá-lo *uma vez mais*. Dessa perspectiva, a atenção ao passado revela uma memória que já não é de um sujeito, mas do mundo, da *comunidade originária do sensível*, assinalando o quiasma entre visível e invisível como inauguração perpétua da instituição originária dos sentidos acedidos na via da fé perceptiva. Assim nota Silvana Ramos:

[...] Assumir – como dirá Merleau-Ponty – que o passado é “indestrutível” significa reconhecer sua força e a importância subterrânea da memória na construção de nós mesmos. Decerto, investigar a abertura ao mundo que envolve o sujeito da percepção significará não somente assumir a “impercepção” – entendendo-a como o conjunto das articulações invisíveis do Ser – como o avesso da percepção, mas também compreender que nossa experiência se articula a um passado ainda mais longínquo do que os saberes sedimentados em nosso corpo: um passado mais antigo do que os vividos corporais. Noutros termos, o passado que se trata de recuperar refere-se à memória inscrita num Ser cujo “avanço criador” independe dos atos de um sujeito.⁴³⁸

⁴³⁵ *O Visível e o Invisível*, p. 217.

⁴³⁶ *Signos*, p. 83.

⁴³⁷ *O Visível e o Invisível*, p. 224.

⁴³⁸ RAMOS, S. S. A Prosa de Dora: Uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty, 2009, Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p. 143.

O sentido da situação do ser no mundo, portanto, remonta em todo caso àquela “história ontológica” do Ser bruto. Contudo, no contexto da ontologia indireta, a própria carne desse Ser é definida como *expressão*, de modo que a linguagem visa a essências que conjugam estruturas do próprio sensível. E isso se reafirma quando a concepção da origem do sentido linguageiro advém de uma experiência de contato e encontro com o Ser, sendo o “Ser falando em nós”⁴³⁹. Assim, é na Natureza viva e selvagem que se fundam as tradições da cultura, estas que, dirá o autor, exercitam “*o poder de esquecer as origens e de dar ao passado, não uma sobrevida, que é a forma hipócrita do esquecimento, mas sim uma nova vida, que é a forma nobre da memória*”⁴⁴⁰. O “passado verdadeiro” do Ser selvagem é o que sempre chama os sentidos a um retorno e, todavia, também é o que os envia adiante.

A tessitura de sentidos da experiência corporal no tecido visível e invisível da carne não reduz a memória, ademais, a uma “história oficial e pomposa”⁴⁴¹, encerrada nos sistemas já bem adequados a si mesmos do “Museu” ou da “Biblioteca”⁴⁴², que inscreve o poder espiritual da palavra no movimento de uma “historicidade da morte”. Muito mais do que isso, a “Memória do Mundo” – da qual a memória do corpo singular é um fragmento, uma “parte total” – retoma o passado sedimentado no registro da linguagem ativa, sendo o fermento das criações que confessam a pertença do corpo ao mundo, localizando os adventos da cultura na ordem de uma “historicidade da vida”⁴⁴³. Pois toda vivência, segundo o filósofo, é uma “vivência-falada”⁴⁴⁴, e seu sentido não se faz pela adequação dos enunciados e palavras com objetos de pensamento puros, mas sim por uma “metamorfose” própria à operação expressiva.

É pela passagem do silêncio às palavras e das palavras ao silêncio, pela atualização das significações que, por sua própria natureza, sempre permitirão a presença de um “impensado” e de uma “impercepção”, que o sentido de toda percepção e toda linguagem se determina na abertura a um Ser latente, polimorfo e dimensional. Impossíveis de serem absolutamente fixadas, essas significações vivas, “essências operantes”, são instituições em funcionamento e que fazem parte do quadro mais amplo da vida perceptiva. A história que a palavra comunica é tanto mais verdadeira quanto mais se enraíza em profundidade nesse solo originário da Terra,

⁴³⁹ *O Visível e o Invisível*, p. 189.

⁴⁴⁰ *Signos*, p. 61.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁴² *Ibid.*

⁴⁴³ *Ibid.*

⁴⁴⁴ *O Visível e o Invisível*, p. 125.

que, como dava a entender Husserl, *não se move*, isto é, que acompanha os movimentos, crescimentos e transformações dos corpos em movimento no tempo e no espaço, e não deixa nunca de ser seu sustento.

Assim é que Merleau-Ponty intenciona ultrapassar os impasses das teses formuladas em seu período inicial de produção a respeito do *cogito* tácito, que em seu silêncio privado não permitia explicar o advento de novas significações. Seus esforços resultam no cenário de uma filosofia que se ergue sobre a linguagem em seu uso expressivo, numa elaboração de sentidos em muitos aspectos relacionada com a literatura, as artes, a história, a política⁴⁴⁵. Resta saber onde lhe deixam seus esforços, se seu movimento de retomada foi capaz de transformar e liberar um sentido cativo que o próprio autor reconhecia em suas primeiras obras, ou se terminou por se fixar seu pensamento às mesmas estruturas que obnubilavam as relações entre pensamento, percepção e verdade. A atribuição de uma produtividade e uma linguagem pertencentes ao próprio mundo sensível e o conseqüente descentramento do sujeito buscavam explicitar a *continuidade* da cultura em relação ao originário da Natureza. Mas, como nota Luiz Damon Santos Moutinho a respeito da interpretação de Renaud Barbaras,

O esforço de Merleau-Ponty, segundo Barbaras, não é o de negar a correlação, mas o de se situar o “mais perto dela”, para além do idealismo e do naturalismo, que sacrificam, cada um deles, um dos termos da correlação ao outro. A tentativa é “conciliar” a “diferença do sujeito” com seu “pertencimento” [...]. Merleau-Ponty tem êxito nisso? De modo algum, avalia Barbaras. O conceito de carne “batiza” o problema, não o resolve.⁴⁴⁶

Por um lado, poder-se-ia dizer que a descrição da carne reitera antigas expressões acerca do relacionamento entre corpo e mundo, e mesmo que a corporeidade seja considerada como ponto de passagem de uma expressividade do ser natural, sua abordagem se dá através do mesmo ponto de partida: a percepção. Isso seria suficiente para que se coloque em xeque o caráter da ontologia indireta sob alegações de que, ao final, suas novidades conceituais representassem uma “justaposição de atividade e passividade”⁴⁴⁷, sem explicá-las como pretendido. Por outro, como indica Carlos Alberto Ribeiro de Moura, o abandono da correlação

⁴⁴⁵ *Signos*, p. 88.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 139.

⁴⁴⁷ BARBARAS, Renaud. *Introduction à une phénoménologie de la vie* apud MOUTINHO, L. D. S. *Merleau-Ponty e a “filosofia da consciência”*, p. 143.

a priori entre consciência e objetos em favor de uma produtividade da natureza poderia dissolver o “problema da criação”⁴⁴⁸, na medida em que as criações e as possibilidades da linguagem e do pensamento já se estariam pressupostas no interior do Ser, não havendo mais sentido em se falar de “passagem” da Natureza à cultura.

Nossa leitura acompanha o próprio Moutinho quando ele considera que o conceito de carne visava justamente explicar a *diferença* do corpo em relação ao mundo, como também do vidente em relação ao visível, da percepção em relação ao sentido, conservando uma “boa ambiguidade”⁴⁴⁹ em relação a uma “má ambiguidade”⁴⁵⁰ presente em obras como *Fenomenologia da Percepção*. O tratamento da linguagem na maturidade merleau-pontiana parece implicar um pensamento cuja elaboração não se resume a um “sim” ou um “não” diante das perguntas que ele mesmo se coloca. Sua filosofia é uma “interrogação contínua”⁴⁵¹ a respeito do encontro com o mundo e com outrem, não se colocando como imperativo a respeito de qualquer coisa, mas sim se utilizando da seda das palavras para abrir a si mesma a novas significações, que formarão com seu passado e seu futuro uma história aberta e fecunda.

Nesse movimento de uma filosofia que busca compreender a abertura a um “ser de envolvimento”⁴⁵² que situa o corpo nos horizontes visíveis e invisíveis da experiência, a legítima interrogação filosófica estabelece uma “relação última com o Ser”⁴⁵³. Essa interrogação assinala uma maneira original de relacionamento com o real, é uma “*questão-saber*”⁴⁵⁴ cuja expressão atravessa o fundamental da vida e do pensamento, sem decidir-se em qualquer síntese. Essa questão, o próprio o passado a coloca ao ser humano⁴⁵⁵, e sua vida ganha sentido conforme seu próprio corpo a retoma e a recoloca diante de si, do mundo e dos outros, tornando sua particularidade o meio para se fazer compreender na universalidade do sensível. É o sentido primordial que impulsiona e reclama a expressão do mundo, enraizada numa memória já não tanto pessoal como cultural e histórica, não se basta a nenhum conceito.

Em última instância, é preciso que a linguagem para expressar o mundo “seja poesia”⁴⁵⁶ e que a filosofia se reconheça como uma “arte suprema”⁴⁵⁷. Uma arte rigorosa, é certo, mas que

⁴⁴⁸ MOUTINHO, L. D. S. Merleau-Ponty e a “filosofia da consciência”, p. 131.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 132.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 128.

⁴⁵¹ *O Visível e o Invisível*, p. 105.

⁴⁵² *Signos*, p. 22.

⁴⁵³ *O Visível e o Invisível*, p. 121.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 128.

⁴⁵⁵ *A Instituição – A Passividade*, p. 22.

⁴⁵⁶ *Signos*, p. 53.

⁴⁵⁷ *O Visível e o Invisível*, p. 189.

cultiva seu poder de ir além do que alguma vez já se viu ou se falou. Sob o prisma dessa filosofia que recupera a dimensão criadora da linguagem, a “flecha do tempo”⁴⁵⁸ parece correr para trás, assinalando a origem dos sentidos da experiência numa ancestralidade da própria Natureza. Mas a memória, finalmente, não é plenamente um movimento de retorno ao passado, evidenciando, na realidade, um *duplo retorno*: ela volta em seguida ao presente na medida em que a própria temporalidade do Ser bruto exigirá, para cada acontecimento, um futuro cujo sentido é sempre dado na *diferença*. A fala e a cultura é que permitirão a conservação, ou melhor, a atualização dos sentidos dessa memória, enraizando a verdade do corpo e da experiência no profundo silêncio da Terra, que sempre florescerá.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ontologia indireta, característica da última fase de Merleau-Ponty, apresenta inovações conceituais e metodológicas que deixam à mostra um pensamento engajado na compreensão do liame entre a existência e a significação. A elucidação desse vínculo, analisado a partir da experiência sensível, foi a linha mestra na busca pela compreensão do estatuto epistêmico e ontológico das relações entre corpo e memória, objeto desta dissertação.

Resultado de um longo percurso de pensamento registrado em suas obras ao longo da década de 1950, a filosofia final do autor parece colocar sua própria história em questão, juntamente à tradição fenomenológica da qual é oriunda. Evidentemente inspirado na fase genética de Husserl – e de certo modo, portanto, ainda fiel às suas diretrizes mais gerais –, Merleau-Ponty acolhe e desdobra à sua própria maneira alguns temas esboçados pelos escritos do autor alemão. Apesar disso, os desenvolvimentos do pensamento merleau-pontiano não deixam dúvidas quanto à originalidade de sua proposta, avessa a qualquer versão do idealismo e obstinada em elucidar o contato com uma dimensão de Ser anterior a qualquer pensamento, o próprio solo que sustenta a experiência.

É nesse sentido que suas considerações se deslocam cada vez mais do cenário de suas primeiras obras, a exemplo da *Fenomenologia da Percepção*, onde a consciência perceptiva delimitava o terreno da investigação fenomenológica em curso na base da correlação *a priori*

⁴⁵⁸ *Signos*, p. 14.

entre a consciência e os objetos por ela visados, para colocar em xeque a própria definição e a caracterização do corpo de acordo com uma ampliação conceitual da noção de “sensibilidade”. Assim ele o faz, notadamente em *O Visível e o Invisível*, ao se dirigir ao domínio da ontologia e ao defender a necessidade de uma mudança metodológica para cumprir a tarefa que guia seus esforços. De certo modo, o autor não quer compreender as condições de possibilidade de experiência a partir do sujeito, mas quer sim compreender as condições de possibilidade do sujeito a partir da experiência⁴⁵⁹, o que implica uma mudança importante no sentido de sua filosofia.

Foi isso que se procurou elucidar no percurso desta dissertação, a fim de averiguar que consequências a interrogação filosófica merleau-pontiana acerca do “Ser bruto” da experiência guarda para a acepção da memória a partir do corpo. Por isso é que partimos de uma exposição do lugar do corpo e da experiência em sua filosofia, buscando mapear as continuidades e rupturas do primeiro e do último Merleau-Ponty. Compreendendo essas mudanças é que a originalidade do pensamento sobre a “carne”, a “reversibilidade” e a “verticalidade” ou “dimensionalidade” do Ser bruto podem, em nossa visão, ser melhor apreciadas. É assim também que a renovação da discussão acerca da temporalidade no contexto da ontologia indireta pode se oferecer de maneira mais lúcida, dentro da teoria da expressão que paulatinamente se desenvolve sob a égide de uma sensibilidade que excede a percepção.

A descoberta de uma negatividade do próprio Ser bruto ou selvagem, isto é, o Ser indiviso que ata a transitoriedade das percepções, revela uma temporalidade cujo modelo é o da “instituição”, o de uma “acontecimentalidade” fecunda, alicerçado na generatividade da Natureza e do movimento situado dos corpos. Como dirá Merleau-Ponty, “o tempo é o próprio modelo da instituição”⁴⁶⁰, alicerçando a compreensão da presença atual do corpo na base das relações entre passividade e atividade. Essa noção acaba por assumir um papel fundamental na pesquisa sobre a gênese dos sentidos da experiência, deslocando o foco de sua investigação para o sentido ontológico das experiências sensíveis e revelando um *Logos* estético que é o fundamento da expressividade e das significações adquiridas na via da palavra e da linguagem.

Desfaz-se, pois, a identificação de tempo e sujeito sugerida à época da *Fenomenologia da Percepção*, de modo que o descentramento do sujeito pelo método indireto e a análise da *profundidade* da carne revelam uma “história ontológica” que é o solo primordial da história

⁴⁵⁹ Cf. MOUTINHO, L. D. S. Tempo e sujeito: o transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 1, n. 1, p.11-57, dezembro, 2005.

⁴⁶⁰ *A Instituição – A Passividade*, p. 7.

humana. A própria carne já é expressão dessa história, na medida em que a contingência de cada acontecimento anui profundamente com as estruturas da visibilidade e da percepção, indicando ainda que essa temporalidade pregnante do Ser selvagem institui sentidos que os corpos retomam, que o Ser *fala* à sua maneira e tem a sua linguagem: a do silêncio. E os sentidos da experiência, enfim, guardam relação com o espaço e o tempo, com a história e a geografia, apoiando-se sobre o imenso passado que conforma, como *ausência originária*, a própria atmosfera da visibilidade do mundo.

Assim é que as duas vias para se tratar a questão da memória a partir da corporeidade se definiram mais propriamente aos nossos olhos. Por um lado, era necessário adentrar na questão da visibilidade como paradigma das relações entre corpo e mundo, quer dizer, da inseparabilidade do sujeito que pensa com seu contexto de existência. Isso foi o que nos mostrou, no âmbito da filosofia de Merleau-Ponty, que a carne é indivisa, e que o fato de ser originalmente clivada na abertura perceptiva não faz com que se invalide a primeira afirmação, mas apenas revela uma dimensão que assume um lugar fundamental em seu pensamento: a da profundidade. Por outro lado, na medida em que a memória nos pede para compreender um passado que sempre está aí, *na diferença* e na profundidade do visível, foi preciso também investigar a dimensão invisível da sensibilidade, o que nos ensinou a respeito da relevância da questão da linguagem no pensamento do último Merleau-Ponty. É apenas pela palavra e pela fala, tomadas decerto num sentido original e criador, que o acesso ao invisível e ao passado pode ser concebido.

Algumas consequências importantes decorrem dessas considerações. Em primeiro lugar, a profundidade da carne atesta uma historicidade do próprio fenômeno perceptivo, o que implica que toda experiência sensível tem seu sentido também determinado por uma situação histórica e geográfica, por uma cultura que continua a produtividade da própria Natureza. Em segundo lugar, graças à inspiração saussuriana do autor, a própria percepção é estruturada como linguagem, quer dizer, o seu sentido é dado de maneira *diacrítica*, pelas relações de diferença que cada acontecimento tece com outros no interior dos horizontes abertos de uma sensibilidade inesgotável. Daí que percepção e palavra tenham uma relação íntima, e que a palavra seja o instrumento de reativação de um passado “indestrutível”, de uma “Memória do Mundo” sedimentada no mais íntimo da carne. Por isso, o sentido da memória perfaz-se entre a percepção e a linguagem, e reitera, no interior da filosofia merleau-pontiana, uma importância

crescente da questão da história e da verdade que essa história expressa através de suas articulações.

Dessa maneira, consideramos que o percurso estabelecido até aqui oferece contribuições valiosas não só no âmbito da teoria do conhecimento e da ontologia, mas também para uma filosofia da cultura que coloque em questão a determinação histórica do pensamento e as múltiplas perspectivas e matrizes simbólicas através das quais se pode tecer uma compreensão da realidade e dos sentidos da experiência. De algum modo, também, é nessa própria latência de uma Natureza que institui a humanidade em seus diversos estilos, em suas diversas épocas e lugares, que nós entrevemos uma ética política⁴⁶¹ no pensamento de Merleau-Ponty. Pois sabemos, então, que não há corpo sem história, sem território e sem comunidade. E que cada corpo em sua forma, cor, gênero e outros predicados adquire uma significação relativa ao seu contexto de existência, sendo que essas características se tornam signos de diferenciação dentro da dimensão social das relações humanas.

Como, então, instituir uma história comum em meio à diversidade de culturas, tradições, em suma, de formas de existência? Como compreender fenômenos tão complexos como o racismo, o sexismo, o colonialismo? Como compreender e julgar as disputas de narrativas históricas, que muitas vezes parecem colocar de lado o sentido de *verdade* expresso na memória? Essas são perguntas que buscam apenas assinalar o que consideramos um certo “impensado” que se deixa entrever no percurso deste trabalho. Mas nos parece evidente que a lembrança fundamental posta ao longo de toda obra de Merleau-Ponty, a saber, a do *pertencimento* do corpo ao mundo, levanta algumas possibilidades de resposta, ou, pelo menos, caminhos prolíficos de pensamento. A filiação dos corpos a uma Natureza autoprodutiva, a uma Terra originária e comum, nos orientam a buscar na sensibilidade a via da mútua compreensão, o princípio de comunicabilidade entre situações distintas. Variam as línguas, os sistemas de pensamento, mas o que é “universal” é a carne que nos revela como somos, espelhos uns dos outros. De modo que é no coração da experiência, justamente através da sensibilidade às diferenças que instituem o sentido de cada vida e cada história, que porventura possamos pensar em algo como uma verdadeira ética do encontro.

⁴⁶¹ Cf. CARRON, Guillaume. *A ética política de Merleau-Ponty: o problema do humanismo*. Tradução: Matheus Hidalgo. Dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 1, p. 181-200, abril, 2012.

BIBLIOGRAFIA

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O Visível e o Invisível**. Tradução: José Arthur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 1979.

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

_____. **Signes**. Paris: Gallimard, 1960.

_____. O Olho e o Espírito. Tradução: Gerardo Dantas Barreto. Coleção **Os pensadores**, vol. XLI. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

_____. **L'œil et l'Esprit**. Paris: Gallimard, 1985.

_____. A dúvida de Cézanne. Tradução: Gerardo Dantas Barreto. Coleção **Os pensadores**, vol. XLI. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

_____. **Institution and Passivity: Course Notes from the Collège de France (1954-55)**. Tradução: Leonard Lawlor e Heath Massey. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

_____. **L'institution, la passivité**: Notes de cours au Collège de France (1954-55). Paris: Éditions Belin, 2003.

_____. **Fenomenologia da Percepção**. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **A Natureza**: Curso do Collège de France. Tradução: Álvaro Cabral. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **O Homem e a Comunicação**: A Prosa do Mundo. Tradução: Celina Luz. 1ª ed. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1974.

_____. **Husserl at the Limits of Phenomenology**. LAWLOR, Leonard; BERGO, Bettina (Ed.). 1ª ed. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

_____. **Conversas, 1948**. Tradução: Fábio Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004

BARBARAS, Renaud. Merleau-Ponty e a Natureza. Tradução: Gleisson R. Schmidt. **Chiasmi International**, Publication Trilingue autor de la Pensée de Merleau-Ponty. Milano/Paris/Memphis: Mimesis/Vrin/University of Memphis, 2000, pp. 47-62.

BARBARAS, Renaud. **The Being of the Phenomenon**: Merleau-Ponty's Ontology. Bloomington: Indiana Press University, 2004.

BIMBENET, Étienne. **Nature et humanité**: le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.

BORNHEIM, Gerd. **Sartre**: metafísica e existencialismo. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

CAPALBO, Creusa. Merleau-Ponty crítico de Sartre. **Reflexão**, Campinas, 34 (95), p. 11-18, jan./jun., 2009.

CARRON, Guillaume. A ética política de Merleau-Ponty: o problema do humanismo. Tradução: Matheus Hidalgo. **DoisPontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 9, n.1, p. 181-200, abril, 2012.

CARMAN, Taylor. **Merleau-Ponty**. Oxfordshire: Routledge, 2008.

CHAUÍ, Marilena. Experiência do pensamento. *In*: CHAUÍ, Marilena. **Experiência do pensamento**: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2022.

CHAUÍ, Marilena. Merleau-Ponty: da constituição à instituição. **DoisPontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 1, p.155-180, abril, 2012.

D'ACRI, Gladys; LIMA, Patrícia; ORGLER; Sheila (Org.). **Dicionário de Gestalt-terapia: “Gestaltês”**. São Paulo: Summus, 2007.

DASTUR, Françoise. World, Flesh, Vision. In: EVANS, Fred; LAWLOR, Leonard (Ed.). **Chiasms: Merleau-Ponty’s Notion of Flesh**. Albany: State University of New York Press, 2000.

DILLON, M. C. **Merleau-Ponty’s Ontology**. 2ª edição. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1998.

DRUMMOND, John J. **Historical Dictionary of Husserl’s Philosophy**. 1ª ed. Maryland: Scarecrow Press, 2008.

FERREIRA, A. M. C.. **Existência e temporalidade: o “diálogo” entre Merleau-Ponty e Heidegger**. In: Monclar Valverde. (Org.). **Merleau-Ponty em Salvador**. 1ed.Salvador: Arcádia, 2008, v. 1, p. 54-64.

GOMES, Rodrigo Benevides Barbosa. Merleau-Ponty leitor de Schelling. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, vol. 25, n. 4, p.99-118., julho-dezembro, 2020.

GUIGNON, Charles (Ed.). **The Cambridge Companion to Heidegger**. 1ª ed. Cambridge, New York, Melbourne, Cape Town, Singapore, São Paulo, Delhi: Cambridge University Press, 1993.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução: Márcia Sá Cavalcante. 10ª ed. Petrópolis, Bragança Paulista: Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2015.

HUSSERL, Edmund. **On the phenomenology of the consciousness of internal time**. Tradução: John Barnett Brough. Dordrecht, Boston, Londres: Kluwer Academic Publishers, 1980.

_____. **A ideia de fenomenologia**. Tradução: Artur Morão. 1ª ed. Coimbra: Edições 70, 2008.

_____. **Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy**, vol. 2. Traduzido por Richard Rojcewicz e André Schuwer. Dordrecht, Boston, Londres: Kluwer Academic Publishers, 1989.

_____. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris: de acordo com o texto de Husserliana I**. Tradução: Pedro M. S. Alves. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

KELKEL, Arion L.; SCHÉRER, René. **Husserl**. 1ª ed. Lisboa: Edições 70, 1982.

KORTOOMS, Toine. **Phenomenology of Time: Edmund Husserl’s Analysis of Time-Consciousness**. 1ª ed. Nova York: Springer, 1999.

LANDES, Donald A. **The Merleau-Ponty Dictionary**. 1ª ed. Londres, Nova Delhi, Nova York, Sidney: Bloomsbury, 2013.

MOURA, C. A. R. Intencionalidade e Existência: Husserl e Merleau-Ponty. **Merleau-Ponty em Salvador**, v. 1, p. 18 - 32, 2008.

_____. **Crítica da Razão na Fenomenologia**, 1ª ed. São Paulo: Nova Stella: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

_____. Husserl: significação e fenômeno. **Doispontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, p. 37-61, abril, 2006.

MOUTINHO, L. D. S. Tempo e sujeito: o transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty. **Doispontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 1, n. 1, p.11-57, dezembro, 2005.

_____. O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 45, n. 110, p. 264-293, 2004.

_____. Merleau-Ponty e a “filosofia da consciência”. **Doispontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 1, p. 121-153, abril, 2012.

_____. **Razão e experiência: Ensaio sobre Merleau-Ponty**, 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora UNESP, 2006.

_____. O invisível como negativo do visível: a grandeza negativa em Merleau-Ponty. **Trans/Form/Ação**, Marília, vol. 27, n. 1, p.7-18, janeiro, 2004.

_____. O Labirinto Bergson-Merleau-Pontiano. **Trans/Form/Ação**, Marília, vol. 40, n. 2, p. 125-138, abr./jun., 2017.

MORAES, Marcia. O gestaltismo e o retorno à experiência psicológica. JACÓ-VILELA, Ana Maria; FERREIRA, Arthur Arruda Leal; PORTUGAL, Francisco Teixeira (Org.). **História da psicologia: rumos e percursos**. Rio de Janeiro: Nau editora, 2006, p. 301-318.

NEVES, J. L. B. **Materiais para o problema da história em Merleau-Ponty**. 2010. Dissertação em Filosofia – Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

NUNES, Benedito. Heidegger & Ser e Tempo. Coleção **Primeiros Passos**. 3ª ed. São Paulo: Zahar, 2002.

PEÑARANDA, Maria Luz Pintos. Gurwitsch, Goldstein y Merleau-Ponty: Análisis de una estrecha relación. **Contrastes: Revista Internacional de Filosofía**, Málaga, vol. 12, p. 191-214, abril, 2007.

PEREIRA JUNIOR, A. A Percepção do Tempo em Husserl. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 12, p. 29-42, 1990.

RAMOS, S. S. A Prosa de Dora: Uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty, 2009, Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

_____. Claude Lefort e a herança merleau-pontiana. **Discurso**, São Paulo, v. 51, p. 71-82, junho, 2021.

RODRIGUES, Paulo César. **Introdução à filosofia Bergson**. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2022.

SACRINI, Marcus. **Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty**, 1ª ed. Campinas: Papyrus, 2009.

_____. A reelaboração do transcendental em Merleau-Ponty. **Revista dois pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 1, p. 367-291, abril, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica**. Tradução: Paulo Perdiggão. 24ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

SPIEGELBERG, Herbert. **The Phenomenological Movement: a historical introduction**, vol. 1. 2ª ed. Haia: Martinus Nijhoff, 1965.

TOADVINE, Ted; EMBREE, Lester (Ed.). **Merleau-Ponty's reading of Husserl**. 1ª ed. Dordrecht: Springer Netherlands, 2002.

VERISSIMO, Danilo Saretta. **A noção de esquema corporal na filosofia de Merleau-Ponty: análises em torno da Fenomenologia da percepção**. Estud. pesquis. psicol., Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 205-225, abr. 2012.

WARREN, Nicolas de. **Husserl and the promise of time: subjectivity in transcendental phenomenology**. 1ª ed. Cambridge, New York, Melbourne, Cape Town, Singapore, São Paulo, Delhi: Cambridge University Press, 2002.