

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Tarcísio Lage Louzada

DEUS E ONTOLOGIA NA PERSPECTIVA DE MERLEAU-PONTY

Juiz de Fora
2012

Tarcísio Lage Louzada

Deus e ontologia na perspectiva de Merleau-Ponty

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Frederico Pieper Pires

Juiz de Fora
2012

Tarcísio Lage Louzada

Deus e ontologia na perspectiva de Merleau-Ponty

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Frederico Pieper Pires
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Tommy Akira Goto
Universidade Federal de Uberlândia

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1: O “PENSAMENTO OBJETIVO” DA ONTOLOGIA MODERNA p. 10

1. 1. O “pensamento objetivo”: o empirismo p. 13

1. 2. O “pensamento objetivo”: o intelectualismo p.18

1. 3. As análises empiristas e intelectualistas da linguagem p. 21

1.3.1. O gesto corporal em Merleau-Ponty p. 22

1. 3. 2. Fala secundária e fala autêntica em Merleau-Ponty 24

1. 3. 3. O fantasma de uma “filosofia da consciência” p. 26

1. 4. “Pensamento objetivo” e modernidade: uma ontologia do “ser objetivo”. A pertinência da leitura merleau-pontyana p. 27

Capítulo 2: A RELAÇÃO ENTRE DEUS E SER NA ONTOLOGIA MODERNA p. 33

2. 1. O “pequeno racionalismo” p. 35

2. 2. O “grande racionalismo”: o Deus infinito pensado como o ser p.38

2. 3. A relação entre a ontologia moderna e a teologia judaico-cristã pensada por Merleau-Ponty a partir do conceito de natureza p. 40

2. 4. A necessidade de uma ontologia sem compromissos com a teologia p. 51

Capítulo 3: A ONTOLOGIA DE MERLEAU-PONTY p.54

3.1. Uma ontologia do Ser bruto p. 57

3.2. Carne: a reabilitação ontológica do mundo sensível p. 62

3. 3. O invisível p. 67

CONCLUSÃO p. 77

BIBLIOGRAFIA p. 81

Aos meus pais, com admiração e carinho.

AGRADECIMENTOS

Aos meus queridos pais, *Rita e Roberto*, agradeço a generosidade e o amor com que desde sempre apoiaram minhas escolhas e acompanharam de perto minha trajetória. A eles dedico inteiramente este trabalho.

Aos meus irmãos, *Cassiano e Jardel*, e toda *minha família*, pela presença sempre compreensiva, apoio constante e afeto.

A *Virgínia*, pelo carinho, incentivo e inspiração.

Aos amigos Anysio, Valdir, Saulo, André, Rodrigo, e todos os outros que direta ou indiretamente contribuíram em minha formação e na realização desta dissertação.

A meu orientador *Frederico Pieper Pires*, que sempre acreditou em meu potencial, pelo apoio e incentivo. Pela orientação paciente e atenciosa, que foram essências para a conclusão dessa dissertação.

Ao professor *Joel Neves* pelas conversas e preciosos comentários que ajudaram na elaboração do projeto da dissertação.

Aos *professores do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião*, pelas boas instruções, profissionalismo e esclarecimentos.

A *Universidade Federal de Juiz de Fora* e ao *Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião*.

A *FAPEMIG*, por ter financiado esta pesquisa.

RESUMO

O presente trabalho investiga como Merleau-Ponty vê a relação entre Deus e ontologia, tomando como ponto de partida as interpretações feitas por este autor sobre a ontologia moderna e como, a partir da retomada desta tradição, ele se posiciona em relação ao problema de Deus no desenvolvimento de sua compreensão do ser, principalmente na segunda metade de sua obra. Segundo Merleau-Ponty, os filósofos da modernidade, sobretudo aqueles que fazem parte do que ele denomina o “grande racionalismo”, estavam comprometidos com algumas teses da teologia judaico-cristã, o que influenciou profundamente o modo como estes pensadores compreenderam o ser, muitas vezes confundindo-o com Deus. As categorias conceituais decorrentes desta ontologia revelam uma concepção dualista do real, que, de acordo com o filósofo francês, são insuficientes para descrever os fenômenos tal como eles se manifestam. Por isso, Merleau-Ponty insiste na necessidade de superar a ontologia tradicional, e para tanto ele aponta um retorno à ontologia, tendo por objetivo desenvolver uma nova concepção de ser, sem comprometimento com a teologia, e a criação de novas categorias conceituais. Ao avaliar, por fim, a concepção de ser desenvolvida por Merleau-Ponty, entendemos que em muitos aspectos ela se distancia da noção de ser da modernidade, mas, no entanto, o “Ser bruto” descrito por ele irá cumprir alguns dos principais papéis do Deus da ontologia moderna.

Palavras chave: ontologia, Deus, ser, teologia, filosofia moderna.,

ABSTRACT

The present study investigates how Merleau-Ponty sees the relation between God and ontology from the interpretation done by this author about the modern ontology and how, from the retaking of this tradition, he places himself according to God's problem in the development of his understanding of the Being, specially in the second moment of his work. According to Merleau-Ponty, the modern philosophers, specially those who take part of something he calls "the great rationalism", were involved with some thesis of the Judaeo-Christian theology, that deeply influenced the way these philosophers understood the being, many times, confusing it with God. The conceptual categories resulting from this ontology bring out a dualist conception of the real, that, according to the French philosopher is insufficient to describe the phenomena as they manifest themselves. Therefore, Merleau-Ponty insists about the necessity to overcome the traditional ontology. Because of this he suggests a return to ontology, to develop a new conception of being, without any commitment with theology even with the creation of new conceptual categories. Analysing, in this way, the conception of Being developed by Merleau-Ponty, we can understand that, in many aspects, it is far away from the modern idea of being, however, the primordial Being he describes, will retake some of the main parts of the modern ontology's God.

Keywords: ontology, God, being, theology, modern philosophy.

INTRODUÇÃO

Neste trabalho, analisamos a relação entre Deus e ontologia na perspectiva de Merleau-Ponty, tomando como ponto de partida os estudos deste filósofo sobre a ontologia moderna e como, ao retomar esta tradição, ele se posiciona a respeito da relação entre Deus e ser, tanto no que concerne ao modo como os filósofos modernos pensaram este tema, como também no desenvolvimento de sua própria ontologia. Deste modo, o percurso geral de nosso trabalho será, no primeiro capítulo, expor as interpretações de Merleau-Ponty sobre a ontologia moderna, analisando as características mais importantes desta ontologia a ponto de entendermos em que sentido ele fala de um dualismo ontológico e porque afirma o “pensamento objetivo” como aquilo que unifica toda a modernidade. No segundo capítulo, tendo como objetivo principal entender como Merleau-Ponty vê a relação entre Deus e ser, aprofundaremos o estudo das bases filosóficas da ontologia moderna e sua relação com a teologia judaico-cristã. E, por fim, no terceiro capítulo, avaliaremos como Merleau-Ponty retoma a tradição moderna ao desenvolver sua compreensão de ser e como ele se posiciona em relação ao conceito de Deus em sua ontologia.

Quando Merleau-Ponty retoma a tradição moderna ele o faz no horizonte de uma discussão do problema ontológico. Isto porque a problemática ontológica ocupa o lugar central no pensamento deste filósofo, desde suas primeiras obras até *O Visível e o Invisível* (1961), publicado postumamente¹. A ontologia de Merleau-Ponty, assim como todo seu pensamento filosófico, se desenvolve num constante diálogo com a tradição filosófica, principalmente com os autores modernos². Não há na obra de Merleau-Ponty textos em que ele exerceria o trabalho de simples comentador da tradição, mas sim, em todas as suas obras ele retoma a tradição e num debate crítico e criativo, seja com um período histórico da filosofia ou um autor específico, ele vai desenvolvendo seu próprio pensamento filosófico.

¹ Sobre este ponto coloco-me em acordo com MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial&EditoraUFPR, 2001; FERRAZ, Marcus Sacrini. *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Papyrus, 2009. que defendem a tese de que a ontologia ocupa um lugar de destaque na trajetória filosófica de Merleau-Ponty.

² Merleau-Ponty não utiliza em sua obra os termos “filosofia moderna” ou “ontologia moderna”. Nós os utilizamos em nosso trabalho para nos referir ao período histórico da filosofia que começa com Descartes e vai até Husserl, à tradição a qual o filósofo francês está em constante debate.

Merleau-Ponty insiste sempre na necessidade de superar a ontologia clássica³, que até então vigorava no pensamento filosófico, como único caminho de saída da situação de crise em que a filosofia se encontrava⁴. Esta crise é consequência do fato de que as grandes questões filosóficas colocadas pelo racionalismo do século XVII – o problema do ser, da relação entre alma e corpo, como se relacionam homem e mundo, de onde vem a coesão do todo, entre outras – são suprimidas pelo pensamento cientificista, que por volta de 1900, se sobrepõe ao conhecimento filosófico e defende que tais questões ou são falsos problemas ou então podem ser explicados cientificamente por uma lógica causalista e determinista.⁵ Por isso, Merleau-Ponty acredita que as questões deixadas em aberto pelo racionalismo do século XVII ou foram deixadas de lado pelo cientificismo ou, então, não tiveram um tratamento suficiente, de modo que as teses centrais daquela ontologia permanecem aceitas no meio filosófico e, na maioria dos casos, sem uma devida problematização⁶. Daí o fato de que, segundo ele, o apego à ontologia clássica seja responsável tanto pelo impedimento do pleno desenvolvimento do saber filosófico, quanto do estabelecimento de um contato fecundo deste com as ciências e artes contemporâneas; já que, para Merleau-Ponty, tanto a ciência quanto as artes de seu tempo vinham elaborando um conhecimento fora dos modelos da ontologia clássica e que a filosofia tem como obrigação discutir estes novos espaços de pensamento que estavam sendo abertos.⁷ Por isso, Merleau-Ponty apontará a construção de uma nova ontologia como o caminho para que se desenvolva novas categorias pelas quais se estabelecerá uma nova compreensão do ser do mundo e do sujeito, um novo espaço de pensamento que supere os marcos teóricos herdados da tradição filosófica⁸. E é este projeto ontológico que já encontramos na *Fenomenologia da Percepção* (1945), bem mais do que uma descrição fenomenológica do corpo próprio numa perspectiva existencial, ali o que se

³ Denominamos por ontologia clássica aquela filosofia que segundo Merleau-Ponty corresponde ao período que ele chama de “o grande racionalismo”, ou seja, à filosofia do século XVII, especificamente Descartes, Leibniz e Malebranche. É importante dizer que para Merleau-Ponty esta ontologia dualista, do “grande racionalismo”, está presente desde Descartes até Husserl. Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. Em *Toda e em Nenhuma Parte*. In: *Os Pensadores*. v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. pp. 417-418.

⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 163.

⁵ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. Em *Toda e em Nenhuma Parte*. In: *Os Pensadores*, v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. “Todos os problemas que serão suprimidos por uma ontologia cientificista, instalada sem crítica no ser exterior como meio universal, serão aqueles que, pelo contrário, a filosofia do século XVII não cessará de colocar”. p. 418.

⁶ Merleau-Ponty entende que a cisão entre o “sensível” e o “sentido”, núcleo da ontologia do grande racionalismo, se estende até a filosofia de Sartre (na oposição entre o “em-si” e o “para-si”).

⁷ Este é um fator que explica porque Merleau-Ponty desenvolve sua obra num constante diálogo crítico com a ciência e a arte de sua época (*Gestalttheorie*, Estruturalismo, surrealismo, psicanálise, entre outros).

⁸ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. “A ontologia seria a elaboração das noções que devem substituir as de subjetividade transcendental, as de sujeito, objeto, sentido [...]” p. 165.

tinha em vista ao criticar o “dualismo cartesiano” era essa reforma do entendimento ⁹.

E se Merleau-Ponty quer superar a ontologia clássica ele não fará isso pelo simples abandono das teses dos pensadores que fazem parte do que ele chama de “o grande racionalismo” ¹⁰. Muito pelo contrário, será por meio do embate crítico com as idéias e problemas deixados pelo racionalismo clássico que ele irá definir seus propósitos e guiará seus passos. Pois este grande racionalismo, que soube harmonizar tão bem ciência, filosofia e religião e elevar a questão ontológica ao seu ponto mais alto - dirá o filósofo - não é passado, pelo contrário, tornou-se mesmo passagem obrigatória para os contemporâneos, principalmente para aqueles que desejam superá-lo ¹¹.

Em seus estudos da tradição moderna Merleau-Ponty irá constatar que um dos maiores prejuízos que a ontologia clássica estabeleceu foi a cisão entre o “sentido” e o “sensível”. E neste ponto, para ele, intelectualismo e empirismo compartilham da mesma visão – as duas correntes fazem parte do que ele chama na *Fenomenologia da Percepção* (1945) de “pensamento objetivo” ¹². Tanto intelectualismo quanto empirismo são incapazes de reconhecer um sentido imanente ao sensível, para eles o ser sensível “é inteiramente exterior, feito de partes exteriores, exteriores ao homem e a si mesmo, como puro objeto”¹³. Assim, se esse modo de pensar põe de um lado o objeto puro, do outro coloca uma consciência, fechada sobre si mesma, que só reconhece o sensível como sensação interior. O objeto sensível, por estar despojado de suas qualidades, não será apreendido pela percepção efetiva, mas antes, será concebido por um ato do espírito. Mas, como bem observa Merleau-Ponty, o racionalismo clássico não se contentará em estabelecer esta cisão entre o “mundo” exterior, da *res extensa*, e o “mundo” interior, da *res cogitans*. A coesão deste todo, dividido em dois pólos, será sempre um problema importante para tais pensadores¹⁴.

Os filósofos do grande racionalismo encontrarão a saída para este problema apelando para um terceiro termo, que será responsável pela mediação entre o inteligível e o sensível.

⁹ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001. p. 286.

¹⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Em Toda e em Nenhuma Parte*. In: Os Pensadores, v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. pp. 417-418.

¹¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Em Toda e em Nenhuma Parte*. In: Os Pensadores, v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. pp. 420-421.

¹² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. “O pensamento objetivo, aquele que se aplica ao universo e não aos fenômenos, só conhece noções alternativas; a partir da experiência efetiva, ele define conceitos puros que se excluem: a noção de *extensão*, que é a de uma exterioridade absoluta entre as partes, e a noção de pensamento, que é a de um ser recolhido em si mesmo...” p. 80. “Grande racionalismo” e “pensamento objetivo” são termos sinônimos que Merleau-Ponty cunhou para se referir à filosofia que opera uma visão dualista da realidade.

¹³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 9.

¹⁴ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Em Toda e em Nenhuma Parte*. In: Os Pensadores, v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 418.

Será o Deus infinito que garantirá a coesão do todo, como deixa bem claro Merleau-Ponty nesta passagem:

Esse acordo extraordinário de exterior e interior só é possível graças à mediação de um *Infinito Positivo* ou infinitamente infinito (pois toda restrição a um gênero de infinidade seria um germe de negação). Nele se comunicam ou se soldam a existência efetiva das coisas *partes extra partes* e a extensão pensada por nós que, pelo contrário, é contínua e infinita. Se há, no centro ou no núcleo do Ser, um infinitamente infinito, todo ser parcial direta ou indiretamente o pressupõe e, em contrapartida, está nele contido real ou eminentemente. Todas as relações que pudermos ter com o Ser devem estar simultaneamente fundadas nele.¹⁵

Merleau-Ponty apontará em suas obras, principalmente a partir de seus cursos sobre o conceito de natureza¹⁶, que este modo de pensar o ser está em grande parte comprometido com uma postura teológica, própria da tradição judaico-cristã, da qual todos os pensadores do grande racionalismo compartilham, de modo que esta forma de pensar sempre a partir do *Infinito* será a grande característica desta filosofia.¹⁷ Os filósofos do grande racionalismo pensam Deus como criador e fundamento do mundo¹⁸ e abaixo dele – de Deus – o homem e as criaturas. Merleau-Ponty afirma que este modo de pensar a relação entre Deus e mundo está ligado “aos postulados fundamentais do pensamento judaico-cristão¹⁹. Este Deus, do grande racionalismo, além de ser o criador do mundo, é o responsável pela comunicação entre as duas esferas da realidade “sentido” e “sensível”²⁰, e também condição de possibilidade para o conhecimento filosófico, enquanto fundamento do pensamento e da verdade – como expressa bem Merleau-Ponty reproduzindo em suas palavras o pensamento cartesiano:

O pensamento está no homem, porque está em Deus, que nos fez aquilo que

¹⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Em Toda e em Nenhuma Parte*. In: *Os Pensadores*, v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 418.

¹⁶ Nestes cursos o filósofo buscará, entre outras coisas, investigar qual a relação entre a ontologia clássica e o pensamento teológico judaico-cristão.

¹⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Em Toda e em Nenhuma Parte*. In: *Os Pensadores*, v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. “A idéia do infinito positivo é, pois, o segredo do grande racionalismo que só durará enquanto essa idéia permanecer em vigor.” e ainda “Há uma maneira inocente de pensar *a partir* do infinito, que fez o grande racionalismo e que nada nos fará reencontrar.” p. 418-419.

¹⁸ DESCARTES, René. *Meditações*, Mediação sexta, § 22. São Paulo: Abril Cultural, v. XV In: *Os Pensadores*, trad. de J. Guinsburg; Bento Prado Junior. “Pois, por natureza, considerada em geral, não entendo agora outra coisa senão o próprio Deus, ou a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas.” p. 144.

¹⁹ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. pp. 203-223.

²⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006. “Descartes não procurou integrar o conhecimento da verdade e a experiência da realidade, a inteligência e a sensação. Não é na alma, é em Deus que elas se ligam uma à outra.” pp. 212-213.

somos. Deus devolve-nos à nossa situação de ser criado, devolve-nos ao mundo. A filosofia está ancorada em Deus. Ela não vê Deus, mas apóia-se nele, e o filósofo encontra, na autoridade dele, a justificação de sua atitude de homem voltado para o mundo.²¹

A lição que Merleau-Ponty irá tirar deste seu estudo da ontologia clássica será a de que para superar aquela ontologia, que sustentava uma visão dualista do ser, ele não deveria tomar Deus como ponto de partida de sua reflexão ontológica, como fizera aquela tradição²². Este seu posicionamento fica claro no esboço escrito por ele para *O Visível e o Invisível* (1961):

Meu plano: I – o Visível, II – a Natureza, III – o Logos. Deve ser apresentado sem nenhum compromisso com o humanismo, nem, além disso, com o naturalismo, nem, enfim, com a teologia. Trata-se precisamente de mostrar que a filosofia já não pode pensar segundo esta clivagem: Deus, o homem e as criaturas – que era a clivagem de Espinosa²³.

Com isso Merleau-Ponty quer dizer que o problema ontológico é o fundamental em relação aos outros e que por isso mesmo não se pode mais identificar o Ser com um dos seres – Deus, homem ou natureza. Ou seja, o impulso teológico, entendido como aquele que toma o Deus infinito como ponto de partida, fundamento último, garantidor da unidade de todas as coisas e fonte de todas as significações, deve sempre ser afastado. Pois Merleau-Ponty não acha legítimo tomar um dos seres existentes como o mais fundamental e a partir daí pensar todos os outros como ontologicamente dependentes deste, mais ainda, ele coloca em questão a idéia de “um ponto de partida”, de um fundamento absoluto para o pensamento²⁴. Os filósofos do grande racionalismo falam do Deus infinito “como agente fala de alguma coisa, que *demonstram* numa ‘filosofia objetiva’ [...] isto equivale muito mais a eludir o infinito do que reconhecê-lo – Infinito cristalizado ou dado a um pensamento que ao menos o possui

²¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 211.

²² Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Em Toda e em Nenhuma Parte*. In: *Os Pensadores*, v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. “[...] se a passagem ao infinitamente infinito não nos parece ser a solução, é somente porque retomamos mais radicalmente a tarefa que aquele século intrépido – XVII - acreditara ter cumprido para sempre”. p. 421.

²³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 245.

²⁴ Cf. CHAUI, Marilena de Souza. *Experiência do Pensamento: Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 56.

suficientemente para prová-lo”²⁵. Ciente deste problema Merleau-Ponty se coloca numa perspectiva ontológica diferente, de modo que o ele procura com sua ontologia

ao contrário, é uma verdadeira explicação do Ser, isto é, não a exibição de um Ser, mesmo infinito, no qual se processa – de um modo que, por princípio, nos é incompreensível – a articulação recíproca dos seres, mas o desvelamento do Ser como aquilo que eles modalizam ou recortam, o que faz com que estejam juntos do lado do que não é um nada. [...] O que buscamos é o *nexus* e não a colocação atribuída a cada um de nós sob o olhar de Deus.²⁶

Assim para Merleau-Ponty não se trata de enumerar os seres existentes sob a perspectiva de um ente superior, mas trata-se de desvelar o ser que os entes “modalizam ou recortam”, o ser como o princípio que faz com que os entes existam. E, no entanto, o ser não será procurado fora do mundo que habitamos, pois, segundo Merleau-Ponty, a ontologia deve ser uma “reflexão radical” no sentido de que ela não pode esquecer nossa inerência ao mundo vivido, “a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*”²⁷, ela não pode esquecer-se de “sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final”²⁸. Deste modo, a reflexão ontológica de Merleau-Ponty coloca em questão as teses da ontologia moderna para poder se voltar para o mundo da *Lebenswelt* onde o verdadeiro ser se revela.

A tematização da questão do ser aparece já na *Fenomenologia da Percepção* com a denominação do ser como “mundo pré-objetivo” em relação ao ser da filosofia objetiva. Esta busca pela determinação do ser numa dimensão mais profunda que aquela tratada pelo grande racionalismo vai se desenvolvendo ao longo da obra de Merleau-Ponty até que a partir da década de cinquenta ela atinge sua maturação e o ser não será tratado mais sob o nome de “mundo pré-objetivo”, mas sim como “ser bruto”. Em nossa pesquisa trabalharemos com a hipótese de que o “Ser bruto” ou “mundo sensível” da ontologia de Merleau-Ponty se distancia da concepção de ser do grande racionalismo e torna desnecessário o recurso a um terceiro termo exterior que ligue o sentido ao sensível, o fato à essência, a alma ao corpo.

O Ser bruto não é o ser da idealização, o ser de que fala a filosofia moderna, mas sim

²⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 166.

²⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 332

²⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 4.

²⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 11.

“o ser bruto é o ser de indivisão, que não foi submetido à separação (metafísica e científica) entre sujeito e objeto, alma e corpo, consciência e mundo, percepção e pensamento”²⁹. “O ser bruto” ou “mundo sensível”³⁰ é o solo originário a partir do qual se erguem todas as construções teóricas, ele é aquilo que os seres modalizam ou recortam, é o infinito, mas não como o Deus do grande racionalismo, o infinito separado deste mundo, mas sim o verdadeiro “infinito da Lebenswelt” que faz com que haja mundo. Se na ontologia do grande racionalismo Deus, o infinitamente infinito, agia de fora do mundo para lhe dar coesão e sentido, agora com a ontologia de Merleau-Ponty temos um infinito inerente ao mundo sensível, que o habita, sendo “armadura geral de sentido que transcendem os eventos e coisas particulares, e que seria responsável pela organização destes”³¹. Mas ao igualar ser bruto e mundo sensível Merleau-Ponty não estaria cometendo um erro parecido com aquele cometido pelo grande racionalismo, o erro de identificar o ser com um dos entes? A resposta a esta questão seria positiva se Merleau-Ponty concebesse o mundo sensível como a tradição moderna o concebeu, ou seja, como puramente reduzido aos dados positivamente apreensíveis pela percepção. Porém, como será mostrado, na filosofia de Merleau-Ponty o mundo sensível passa por uma renovação conceitual e ganha um sentido muito distante daquele concebido pela tradição, o que faz com que, no contexto de seu pensamento, identificar ser e mundo sensível não seja nenhum absurdo. “O sensível não é somente as coisas, é também tudo que aí se desenha, mesmo implicitamente, tudo que aí se figura, mesmo a título de desvio [*écart*] e como uma certa ausência”³². Neste sentido, o mundo sensível não comporta somente o conjunto de seres, dados positivos diretamente perceptíveis, (não é pura presença), ele comporta também certa negatividade, algo que não se dá à percepção, potencialidade constitutiva do sensível que não se atualiza totalmente e que, por isso, se doa somente como ausência. Assim, é necessário compreender estas ausências constitutivas do sensível para então ver porque Merleau-Ponty pode apresentar o mundo sensível como a verdadeira dimensão ontológica. Em *O Visível e o Invisível* nosso autor se refere a essa negatividade constitutiva do sensível como dimensões *invisíveis* do visível (sensível), de modo que o mundo sensível é constituído por dimensões do visível e do invisível. Esta função do invisível, que compõe a densidade do sensível, é muito importante para entender a ampliação do escopo deste último.

²⁹ CHAUI, Marilena de Souza. *Experiência do Pensamento: Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 153

³⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. “O ser bruto ou selvagem (= mundo percebido)”. p. 167.

³¹ FERRAZ, Marcus Sacrini. *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Papirus, 2009. p. 285.

³² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 217.

Merleau-Ponty textualmente diz que o invisível não é

um invisível de fato, como objeto escondido atrás de outro, não é um invisível absoluto, que nada teria a ver com o visível, mas o invisível *deste* mundo, aquele que o habita, o sustenta e torna visível, sua possibilidade interior e própria, o Ser desse ente. [...] uma possibilidade que não é sombra do atual, mas seu princípio.³³

O invisível não é separado do visível, ele se retrai sob o mundo sensível, como o outro lado do visível e que o sustenta por dentro. É a dimensão da possibilidade que habita o mundo sensível e que faz com que este não seja um puro objeto em si, mas um mundo de produtividade, é o que faz com que o mundo se organize segundo estruturas de sentido; e estas estruturas de sentido invisíveis, ainda que nunca se desvelam plenamente, se mostram pelo visível, ou antes, o visível não é fechado em si mesmo, mas nos remete para além, para este invisível que o atravessa de ponta a ponta. Deste modo o “visível é a superfície de uma profundidade inesgotável.”³⁴, produtividade esta invisível, o que não quer dizer que ela um dia se tornará de algum modo plenamente visível, pois, como diz Merleau-Ponty, não se pode “considerar o invisível como *outro visível* “possível”, ou um possível visível para outro [...]”³⁵.

O mundo sensível (Ser bruto), como foi dito acima, “é o ser de indivisão”, uma totalidade formada por uma relação de necessidade entre cada uma de suas partes, dotado de uma organização interna própria o que faz com que ele seja também produtor de significações. Neste todo, as partes são heterogêneas, mas inseparáveis, elas mantêm entre si uma relação de necessidade. Há entre as partes um enlace necessário, apesar de não estarem contidas umas nas outras, elas se exigem de tal modo que jamais poderão ser independentes umas das outras.³⁶ No mundo sensível de Merleau-Ponty, alma e corpo não se opõe como substâncias diferentes e incomunicáveis, pois a alma é concebida como o *invisível* do corpo e por isso mesmo não pode estar dissociada do seu visível, “uma está para o outro como o

³³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 146.

³⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 139.

³⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 210.

³⁶ Cf. MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial&Editora UFPR, 2001. p. 268.

avesso está para o direito”³⁷. Se na ontologia do grande racionalismo os seres tinham uma relação de exterioridade entre si (corpo/alma, pensamento/extensão, homem/natureza, fato/essência) e exigiam a intervenção de um ser (Deus) que de fora estabelecesse a comunicação e coesão entre as partes para que formasse um todo, agora, na ontologia Merleau-Ponty, como veremos, o mundo sensível torna desnecessário esse apelo a um ser separado deste mundo para cumprir tal função, visto que o ser bruto, além de não comportar nenhum tipo de dualismo substancial, desempenha o papel de fonte eterna de sentido e garante por si mesmo a organização e unidade do todo da realidade; o Absoluto não é mais transcendente a nosso mundo, ele agora está agora sob nossos pés³⁸. Nesse sentido, “a partir de agora, a filosofia não será mais teologia. Mas parece certo que ninguém sentirá mais sua falta ao instalar-se no “mundo sensível” de Merleau-Ponty”³⁹.

É nesta direção que buscamos sustentar nesta pesquisa a hipótese de que a concepção de ser desenvolvida por Merleau-Ponty se distancia daquela do racionalismo clássico. Mas como veremos (e esse é outro ponto importante de nossa hipótese de trabalho), o ser bruto de Merleau-Ponty, ainda que se distancie da noção de ser do grande racionalismo, assume alguns dos papéis fundamentais que antes era desempenhado pelo Deus da filosofia do grande racionalismo.

³⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 147.

³⁸ Cf. MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial&Editora UFPR, 2001. p. 333.

³⁹ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial&Editora UFPR, 2001. p. 334.

CAPÍTULO 1: O “PENSAMENTO OBJETIVO” DA ONTOLOGIA MODERNA

A problemática ontológica é central na filosofia de Maurice Merleau-Ponty e ele a desenvolve em todo decorrer de sua obra, desde *A Estrutura do Comportamento* (1943) até *O visível e o invisível* (1961). Já em *A Estrutura do comportamento* Merleau-Ponty julgava insuficiente o modo como a tradição moderna (em especial o pensamento neo-kantiano e o pensamento causal) abordava as relações entre consciência e natureza. Seu objetivo geral naquela obra era reformular tais relações a partir do conceito de *forma* (*Gestalt*), o qual possibilitaria a criação de novas categorias ontológicas, e com isso pensar o fenômeno do comportamento fora do modelo dicotômico tradicional. Para ele, a *Gestalttheorie* apontava para um modelo ontológico que ultrapassava a ontologia clássica e que por isso a filosofia deveria absorver e discutir. Assim, a partir do tema da relação entre consciência e natureza, o problema do ser é tratado indiretamente⁴⁰ por Merleau-Ponty já em seu primeiro livro⁴¹.

Em seu segundo livro, *Fenomenologia da percepção* (1945), Merleau-Ponty, utilizando mais intensamente o método fenomenológico, prossegue e aprofunda a renovação ontológica iniciada em seu primeiro trabalho⁴². No livro de estréia, Merleau-Ponty concebe a natureza não como um conjunto de objetos e eventos determinados e ligados por leis objetivas ou por categorias intelectuais, mas sim como um campo organizado segundo sua própria estrutura, portador de um sentido latente, aquém de todas as determinações teóricas que se constrói sobre ele, e que a filosofia deve se esforçar em descrever melhor.⁴³ E a tarefa

⁴⁰ Uma boa discussão sobre o método indireto de Merleau-Ponty encontra-se em: Cf. FERRAZ, Marcus Sacrini A. *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Papirus, 2009.

⁴¹ Sobre a tese de que a ontologia aparece como a questão central desde a primeira obra de Merleau-Ponty, estamos de acordo com as interpretações de: MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Razão e Experiência: Ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: Unesp&FAPESP, 2006; MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial&Editora UFPR, 2001; FERRAZ, Marcus Sacrini. *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Papirus, 2009.

⁴² MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 171.

⁴³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 77. “[...] há uma significação do percebido que não tem equivalente no universo do entendimento, um meio perceptivo que ainda não é o mundo objetivo, um ser perceptivo que ainda não é o ser determinado.”

principal da *Fenomenologia da percepção* é descrever esse ser⁴⁴, que não é o ser objetivo da ciência e da filosofia moderna, esse ser que se manifesta em nossa experiência de maneira pré-objetiva e originária em relação ao mundo objetivo. Mas, é importante para nós nesse momento, antes de iniciar qualquer exposição da compreensão de ser desenvolvida por Merleau-Ponty, entender por que o filósofo francês coloca o problema ontológico como central em relação aos demais temas filosóficos e por que ele vê a necessidade de uma concepção de ser renovada.

Como se sabe a noção de *crise*, explícita ou implicitamente, sempre esteve presente na história da filosofia moderna, e na primeira metade do século XX ela ganha evidência ainda maior⁴⁵, sobretudo com a publicação em 1936 do texto “*A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*” de E. Husserl. Merleau-Ponty também evoca o tema da crise, num sentido muito próprio e específico: a *crise da filosofia*. E é justamente a crise da filosofia que motiva Merleau-Ponty a falar da “necessidade de um retorno à ontologia”⁴⁶. Para ele a filosofia está em crise porque as categorias conceituadas herdadas da tradição moderna não são suficientes para compreender os fenômenos, tais como eles se manifestam na experiência afetiva. E o resultado disso é uma situação de “decadência”⁴⁷ do saber filosófico, já que apego a tais categorias conceituais insuficientes impediriam o desenvolvimento do conhecimento filosófico e um contato fecundo com as ciências contemporâneas, pois, segundo o autor algumas pesquisas científicas, com a *Gestalttheorie*, a antropologia de Lévi-Strauss, a lingüística de Saussure, entre outros, já vinham trabalhando com uma perspectiva conceitual fora dos marcos teóricos tradicionais e apontavam para uma nova compreensão do ser.

Segundo Merleau-Ponty essas categorias conceituais, que se mostram insuficientes, são consequência direta de uma determinada compreensão do ser⁴⁸ que se desenvolveu na modernidade. Por isso, de acordo com sua interpretação, para realizar uma reforma do entendimento é necessário conceber uma nova ontologia. Entendida dessa forma, a ontologia seria ao mesmo tempo o desenvolvimento de uma nova compreensão do ser e “a elaboração

⁴⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 171.

⁴⁵ Sobre o conceito de crise e como este aparece na filosofia de Husserl há o excelente texto de: Cf. MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial&EditoraUFPR, 2001. pp. 185-205.

⁴⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 163.

⁴⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 163.

⁴⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. pp. 92-93.

das noções que devem substituir a subjetividade transcendental, as de sujeito, objeto, sentido [...]”⁴⁹, um trabalho de renovação conceitual.

Toda uma reforma de um entendimento é necessária se queremos traduzir exatamente os fenômenos, e que preciso, para chegar a isso, recolocar em questão pensamento objetivo da lógica e da filosofia clássicas, pôr em suspenso as categorias do mundo, pôr em dúvida, no sentido cartesiano, as pretensas evidências do realismo, e proceder a uma verdadeira ‘redução fenomenológica’.⁵⁰

Isso significa que, para Merleau-Ponty, não se trata de abandonar a tradição filosófica para poder superá-la, essa “redução fenomenológica” de que ele fala não quer dizer colocar a tradição entre parênteses para deixá-la de lado, mas pelo contrário, que é necessário empreender uma revisão de toda a ontologia moderna, “recolocar em questão o pensamento objetivo”, para que, a partir do diálogo com ele criar uma nova concepção de ser⁵¹.

A tradição filosófica com que Merleau-Ponty está em constante diálogo em toda sua obra é sobre tudo aquela que vai Descartes até a filosofia de sua época (até Sartre poderíamos dizer). Nestes séculos todos de filosofia houve uma pluralidade de temáticas e pensadores, no entanto Merleau-Ponty vê uma unidade, uma “característica comum” a este período da história da filosofia. Para ele, a oposição entre “empirismo” e “intelectualismo”, que são as duas correntes filosóficas mais importantes da modernidade é na verdade aparente e o debate entre essas doutrinas esconde um parentesco muito profundo entre elas⁵². Há um pressuposto teórico comum que sempre determinou o pensamento destas duas correntes filosóficas. Esse pressuposto teórico é o dualismo ontológico inaugurado pela modernidade e que se estende até a filosofia contemporânea a Merleau-Ponty. Essa filosofia que interpreta o mundo (o universo em geral) como a justaposição de dois “gêneros de ser”⁵³ ele chama de “pensamento objetivo”⁵⁴. O pensamento objetivo por trabalhar sempre a partir do dualismo ontológico estabelece, conseqüentemente, o seu maior prejuízo para o pensamento, a cisão entre o

⁴⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 165.

⁵⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 80.

⁵¹ Objetivo do presente trabalho é em grande parte apresentar as análises de Merleau-Ponty da ontologia moderna.

⁵² Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. pp. 86-87.

⁵³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 93.

⁵⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 80.

“sensível” e o “sentido”. Para Merleau-Ponty é esse dualismo fundamental que levará à criação de todos os outros pares de oposição: a oposição entre o sensível e o inteligível, entre consciência e natureza, sujeito e objeto, entre signo e significação, e outros mais. Assim, o pensamento objetivo é conseqüência de uma compreensão determinada do ser que se desenvolveu na modernidade, daí o motivo que levará Merleau-Ponty a se empenhar constantemente em “recolocar em questão o pensamento objetivo”, já que ele pretende superá-lo. Mas o filósofo francês não se contentará em fazer uma revisão da história da filosofia moderna a partir da questão ontológica, mais que isso, como dissemos, ele buscará, nas obras em que realiza esse empreendimento, desenvolver sua nova compreensão do ser. E, como será mostrado mais adiante neste trabalho (segundo capítulo), ao fazer essa revisão da ontologia moderna, Merleau-Ponty irá colocar o problema da relação entre Deus e a ontologia.

Até aqui só discorreremos sobre o pensamento objetivo de maneira sucinta, com a intenção de introduzir a problemática que pretendemos desenvolver. No entanto, a interpretação merleau-pontyana da modernidade ocupará grande parte do presente trabalho. Neste capítulo, pretendemos apresentar a análise feita por Merleau-Ponty da ontologia objetivista. Queremos com isso expor algumas das principais teses da ontologia moderna (lembrando que iremos retomar esse tema nos próximos capítulos) e, com isso entender melhor o que ele denomina de pensamento objetivo, bem como porque as categorias conceituais deste pensamento são vistas por ele como insuficientes para “traduzir exatamente os fenômenos”.⁵⁵

1. 1 O “pensamento objetivo”: o empirismo

Começaremos por acompanhar as análises feitas por Merleau-Ponty do pensamento objetivo a respeito do fenômeno da percepção. Os textos do filósofo a que recorreremos para tanto são as suas duas primeiras obras *A estrutura do Comportamento* e a *Fenomenologia da Percepção*, principalmente esta última. No primeiro capítulo deste livro, intitulado “Os prejuízos clássicos e o retorno aos fenômenos”, Merleau-Ponty analisa como empirismo e intelectualismo entenderam o fenômeno da percepção. Consideramos este texto muito importante, pois nele é apresentada a relação entre o tipo de análise filosófica que a

⁵⁵ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p 80.

modernidade realizou deste fenômeno e a concepção de ser com que trabalhavam. Como veremos, a concepção de ser daqueles filósofos determinou o modo como estes interpretaram a percepção. Deste modo, o estudo de um ente determinado nos dará a oportunidade de expor algumas das principais teses da ontologia clássica. Outro motivo importante de termos escolhido este texto como base neste momento é porque nele Merleau-Ponty utiliza a noção de “pensamento objetivo” ao se referir, tanto ao empirismo como ao intelectualismo, e como característica teórica que une aquelas duas correntes filosóficas em um só modo de pensar.

Na *Fenomenologia da Percepção*, continuando a argumentação que já havia iniciado em sua primeira obra, Merleau-Ponty defende a tese de que há um mundo anterior a aquele determinado pela ciência e filosofia clássicas. Antes há o mundo vivido, o mundo em que ocorrem experiências efetivas, cotidianas (*Lebenswelt*). Este mundo é mais fundamental em relação ao mundo objetivo da ciência porque ele não segue as determinações objetivas de que esta fala. “Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido [...]”⁵⁶, as teorias científicas e filosóficas são o esforço de tentar explicar ou entendê-lo. Elas são expressão segunda deste mundo pré-objetivo que nos é revelado em nossa experiência pré-reflexiva. E a filosofia de Merleau-Ponty, ali na *Fenomenologia da Percepção* será o esforço de descrever este mundo.⁵⁷ Esse esforço se confundirá com o ato filosófico de voltar às coisas mesmas: “retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem [...]”⁵⁸. Mas este ato exige antes suspender as teses ontológicas que sustentam uma concepção objetiva do mundo, ele exige uma “desaprovação da ciência”⁵⁹ (do pensamento objetivo). Por isso Merleau-Ponty inicia tratando de avaliar o pensamento objetivo e as teses ontológicas subjacentes a ele, para então se chegar ao mundo pré-objetivo, percurso esse que, em partes, retomamos aqui.

Iniciaremos apresentando a interpretação de Merleau-Ponty da concepção empirista de percepção. Para ele, o empirismo sempre entende a percepção a partir do conceito de sensação, a percepção como a posse de uma sensação, e que ao fazê-lo deixa “escapar o

⁵⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 3.

⁵⁷ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.. p. 3.

⁵⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 4.

⁵⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 3.

fenômeno da percepção”⁶⁰ Segundo o empirismo, a sensação diz respeito ao modo pelo qual um sujeito é afetado por estímulos exteriores e a experiência que ele tem de si mesmo em consequência disso. O empirismo fala da “sensação pura”⁶¹, que nossos sentidos nos transmitem sensações pontuais, ele nos leva até à mente “as idéias do amarelo, branco, quente, frio, mole, duro, amargo, doce e todas as idéias que denominamos de qualidades sensíveis”⁶². Fala-se da sensação pela impressão pura, como se nós tivéssemos cada uma das impressões isoladamente, o branco em si, o amargo em si, quando na verdade nossa experiência efetiva não nos mostra isso. Para Merleau-Ponty (ele contrapõe as teses do pensamento objetivo à experiência vivida), quando nos voltamos para a percepção vivida, vemos que a sensação pura não existe, que nossa percepção por mais simples que seja “versam sobre relações e não sobre termos absolutos”⁶³. Nunca encontramos um objeto puro, isolado, capaz de produzir uma impressão pura, pois todo “algo” que percebemos está sempre em relação com outros seres sensíveis. O vermelho que vejo está sempre sobre uma superfície, percebemos sempre um “vermelho brilhante” ou “vermelho fosco”, liso ou áspero. Pois cada elemento sensível faz parte de um contexto, está relacionado a outros. Merleau-Ponty diz que a *Gestalttheorie* nos ensina que uma figura sobre um fundo é o evento perceptivo mais simples e sem o qual não perceberíamos nada, já que nada seria “detectado” como “algo” perceptível, como objeto, pois só teríamos um todo homogêneo⁶⁴. Isso é condição básica para haver percepção de algo. “O ‘algo’ perceptivo está sempre no meio de outra coisa, ele sempre faz parte de um ‘campo’”⁶⁵.

A experiência vivida nos mostra que a sensação como impressão pura é um engano. No entanto, o empirismo trata-a como uma evidência, mas ele só pode fazer isso, diz Merleau-Ponty, porque realiza o “prejuízo do mundo”⁶⁶. O prejuízo do mundo é o modo como o pensamento objetivo vê o mundo sensível. Para ele, o sensível não é dotado de nenhum sentido próprio, o sentido e a qualidade só existem *na* consciência, o sensível é

⁶⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 23.

⁶¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 24.

⁶² LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. In: *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 165.

⁶³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 24.

⁶⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 24.

⁶⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 24.

⁶⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 25.

formado por objetos plenos e determinados ⁶⁷. Compreender o mundo sensível a partir do prejuízo do mundo é um pressuposto teórico muito importante do pensamento objetivo. Este, ao fazer isso, abandona o mundo vivido e acredita que a consciência contém aquilo que na verdade está nas coisas, e, mais ainda, acredita que o mundo funciona segundo os parâmetros conceituais concebidos pelo pensamento. Assim o pensamento objetivo constrói para si uma imagem objetiva do mundo, e suas teses dizem respeito somente a esta imagem do mundo, esquecendo de sua inerência ao mundo pré-objetivo. Por intermédio do prejuízo do mundo o pensamento objetivo concebe o mundo sensível como o conjunto de objetos físicos exteriores ao sujeito, formado por objetos em si, plenos e determinados, um aglomerado de propriedades físico-químicas. Este objeto é o causador de toda impressão sensível, o ponto de partida exterior de um “circuito” que terá seu fim no surgimento de uma sensação no interior do sujeito, o surgimento de uma significação que o objeto mesmo não contém ⁶⁸.

Segundo Merleau-Ponty, o empirismo fala da percepção como a posse de uma sensação que e, conseqüentemente, sua teoria da percepção é uma explicação objetiva da gênese da sensação no interior daquele que percebe. O empirismo “começa por admitir um trajeto anatômico que conduz de um *receptor* determinado, por um *transmissor* definido, a um centro registrador, também ele especializado.” ⁶⁹ Sendo assim, o modelo de explicação da percepção será o causal. A sensação será o resultado de um processo que começa no objeto que causa a impressão no corpo e este, por sua vez, comunicará esta impressão à alma. O pensamento objetivo coloca assim três ordens de eventos exteriores uns aos outros. O objeto em si localizado no mundo, o corpo, que também é um fragmento de extensão, incumbido de transmitir a impressão, e a alma, fechada em si mesma, responsável por trabalhar a impressão recebida e fazer surgir uma sensação ⁷⁰. Segundo essa concepção, o corpo humano é uma massa sensível dotada de órgãos dos sentidos e nervos capazes de transmitir as mensagens suscitadas pelos objetos exteriores a ele. Assim, o corpo é receptor e transmissor de impressões, é ele que, de uma forma muito pouco clara para nós, transmite à almas as mensagens que serão a base da sensação. Para Merleau-Ponty “o problema é pois entender como um duplo ou uma imitação do real é suscitado no corpo, depois no pensamento.” ⁷¹

⁶⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 26.

⁶⁸ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. pp. 27-28.

⁶⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 28.

⁷⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 294.

⁷¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São

Como o filósofo mostra na *Fenomenologia da Percepção*, o pensamento objetivo recorre a eventos mentais para explicar o surgimento da sensação, são eles a *associação a projeção das recordações*. A sensação, enquanto o exemplar do sensível criado no sujeito, requer uma operação de associação para vir a ser. O que quer dizer que o surgimento da sensação envolverá sempre a associação de impressões pontuais. Não só a associação das impressões adquiridas na experiência presente, mas também as das impressões passadas. A sensação será então a reunião de muitas partes, assim como a figura de um quebra cabeça é resultado da soma de cada uma das peças individuais. A experiência adquirida fará parte desta associação, ela é evocada pela impressão presente. A impressão de determinado aspecto de um objeto nos trás uma experiência já adquirida, que irá compor a sensação. Mas “a ‘associação de idéias’ que traz a experiência passada só pode restituir conexões extrínsecas”⁷². Isso porque o empirismo não consegue explicar uma relação de necessidade entre a experiência presente e a experiência adquirida que ela suscita. Há, para Merleau-Ponty, uma relação arbitrária entre elas. Segundo nosso autor, o empirismo se engana quando postula associação das partes na formação do sensível, pois ele acredita ser próprio do sensível aquilo que na verdade é antes uma concepção teórica sobre ele, já que quando nos voltamos para experiência vivida o objeto de nossa percepção nos é apresentado como um conjunto, uma totalidade, o sensível é organizado por sua estrutura própria e “é por que percebemos um conjunto como coisa que a atitude analítica pode em seguida pode discernir ali semelhanças ou contigüidade”⁷³. A idéia de associação postulada pela teoria objetivista é um constructo segundo em relação ao mundo sensível, porém o pensamento objetivista se esquece disso⁷⁴. Por exemplo, diante de um quadro em que o pintor utilizou a técnica do pontilhismo para construir sua obra nós vemos uma imagem total do quadro, da figura representada ali, uma figura dotada de cores e formas que formam uma unidade de sentido. Só depois desta experiência fundamental é que se pode perceber analiticamente que as cores e as formas desta figura são compostas pela reunião de minúsculos pontos coloridos colocados bem próximos uns dos outros pelo pintor.

“Antes de qualquer contribuição da memória, aquilo que é visto deve presentemente organizar-se de modo a oferecer-me um quadro em que possa reconhecer minhas experiências

Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 299.

⁷² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 37.

⁷³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 58.

⁷⁴ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 3.

anteriores”⁷⁵. Deste modo, Merleau-Ponty não nega que certas coisas nos lembrem outras, mas, segundo ele, para que isso ocorra é preciso antes que haja uma percepção, que o percebido se manifeste com algum sentido e só então ele me levará a pensar em outra coisa ou experiência similar. Neste processo está envolvido uma tomada de consciência do sujeito daquilo que é percebido. No entanto, o empirismo fala da recordação de experiências passadas no ato da percepção como um evento autônomo que ocorre na alma para a criação da sensação. Um evento explicado por uma relação causal; uma determinada impressão que surge através dos órgãos da percepção causa a recordação de certas experiências que lhe serão complementares. Entendido dessa forma, o percebido é o resultado de mensagens físico-químicas trabalhadas por processos mentais autônomos (associação, projeção das recordações), a sensação é na verdade uma imagem do objeto criada pela alma que a contempla em si mesma. Na leitura de Merleau-Ponty, esta teoria objetiva da percepção é uma “mitologia explicativa” do surgimento de uma imitação de algo *exterior* no *interior* da alma⁷⁶. A percepção não é o contato direto do sujeito com o mundo percebido, a sensação, para que se constitua como tal exige a mediação dos processos que ocorrem na alma. Assim a alma só está em contato com as imagens que surgem nela e nunca com o objeto sensível mesmo.

O pensamento objetivo concebe o mundo de forma dualista, de um lado os objetos físicos nos cercam, *res extensa*, (o corpo humano, ainda que diferente dos demais objetos, é também um ser extenso) e do lado oposto a *res cogitans*, a alma com todas as suas representações em seu interior, fechada em si mesma. Mas, como estamos tentando mostrar por meio do fenômeno da percepção, o pensamento objetivo não consegue explicar satisfatoriamente como se dá o contato entre estes dois pólos do mundo, como se dá a passagem do algo físico (objeto) ao não físico (sensação). Na leitura de Merleau-Ponty, este será um dos principais problemas colocados pelo pensamento objetivo, e que se estenderá até a fenomenologia husserliana.

1. 2. O “pensamento objetivo”: o intelectualismo

Até aqui acompanhamos as teses do pensamento objetivo a respeito da percepção através de sua corrente empirista. Agora, trata-se de ver como o intelectualismo concebe este

⁷⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 44.

⁷⁶ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 295.

mesmo fenômeno. O intelectualismo propõe algumas teses sobre o funcionamento da percepção diferentes daquelas do empirismo, mas, como veremos, este “situa-se no mesmo terreno que ele (empirismo)”⁷⁷. Isso por que ambos tomam como tema de suas reflexões o mundo objetivo e não o mundo vivido de nossas experiências concretas. E com isso mascaram a percepção em vez de revelá-la.

O intelectualismo, assim como o empirismo, postula três ordens de seres, que só mantém relações exteriores uns aos outros. São eles, o mundo da natureza, dos objetos matérias que compõe o espaço exterior; o corpo humano, que também é uma parte da natureza, um aglomerado de tecidos, órgãos e nervos, responsáveis por conduzir a gama de estímulos suscitados pelos objetos que estão fora dele; e, por fim, a consciência pura, que não é nem objeto nem é extensa, mas que é dotada de poderes sintéticos capazes de fazer com que haja de fato o objeto e a extensão organizada⁷⁸. Mas se, na teoria empirista da percepção a sensação era resultado de eventos que ocorriam na alma, em terceira pessoa, eventos passivos que não envolviam uma atitude mental do sujeito, na teoria intelectualista, por sua vez, os eventos internos (da alma) serão diferentes, já que ali a sensação será uma construção feita pela consciência cognitiva. O ato de atenção é uma das operações cognitivas que faz parte da construção do objeto percebido. O intelectualismo, diz Merleau-Ponty, acredita que nós temos acesso ao objeto total, com todos os seus caracteres e determinações, ao “objeto absoluto”⁷⁹. A atividade cognitiva exercida pela atenção será o de revelar o objeto em sua totalidade para a consciência. Numa determinada experiência perceptiva, se ainda não tenho diante da consciência todas as qualidades do objeto, será a atenção a responsável por revelar o que ali está encoberto, assim como a luz de uma lâmpada elétrica ilumina um a um os objetos de um quarto. Quanto mais minha atenção se dirige a um objeto exterior, maior será a posse dos aspectos desse objeto para minha consciência. No entanto é preciso lembrar que o ato de atenção incide sobre os elementos percebidos que chegam à consciência, pois o intelectualismo pressupõe um processo fisiológico anterior de apreensão dos estímulos sensíveis. Os dados sensíveis precisam chegar à consciência para que essa possa trabalhar sobre eles e fazer surgir assim um objeto de percepção. Os múltiplos dados sensíveis primeiro passam pelos nossos órgãos dos sentidos, que os encaminham à consciência. A atenção por sua vez só incide sobre os dados dispersos que se tornam disponíveis na consciência. “A

⁷⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 53.

⁷⁸ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 294.

⁷⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 71.

atenção é, portanto, um poder geral e incondicionado, no sentido de que a cada momento ela pode dirigir-se indiferentemente a todos os conteúdos da consciência”⁸⁰.

O sensível na perspectiva intelectualista é uma construção subjetiva, e nesta construção não está envolvido somente o ato de atenção. A noção de *juízo* é outro importante ato cognitivo para que ocorra a percepção, e mais, para que haja um mundo percebido para a consciência. O juízo é “introduzido como *aquilo que falta à sensação para tornar possível uma percepção*”⁸¹. O juízo exerce uma função muito importante na constituição do objeto percebido. O juízo que irá unir as sensações para constituir um objeto. Por exemplo, Merleau-Ponty diz que de acordo com o intelectualismo, recebo, no ato da visão, as impressões do exterior pelas retinas dos meus olhos e que só não tenho uma imagem duplicada do objeto (pois apreendo o objeto pelas duas retinas) percebido na consciência por que realizo um juízo sobre as impressões recebidas, a consciência, por meio do juízo, interpreta os dados sensíveis e cria assim um objeto dotado de sentido para si mesma. O juízo enquanto atividade cognitiva está presente em todas as percepções, ele é sua condição de possibilidade⁸². E o resultado disso é que a percepção é concebida como uma interpretação, no sentido de que ela é o momento final de uma criação subjetiva.

Haverá o mundo real tal como é fora de meu corpo, e o mundo tal qual como é para mim, numericamente distinto do primeiro: será preciso separar a causa exterior da percepção e o objeto interior que ela contempla. O corpo ele mesmo tornou-se uma massa material e correlativamente o sujeito dele se retira para contemplar em si mesmo suas representações.⁸³

O objeto transcendente ele mesmo não é o portador de sua significação, ele nem mesmo é um “objeto” propriamente dito no mesmo sentido que é o objeto constituído pela consciência. O objeto exterior é tão somente aquilo que nos causa impressões em nossos órgãos dos sentidos.

Para Merleau-Ponty a teoria intelectualista da percepção que a concebe como uma construção subjetiva se engana a respeito deste fenômeno, pois não trata do ato efetivo de perceber algo no mundo sensível, do contato direto que temos com as coisas em nossas

⁸⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 54.

⁸¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 60.

⁸² Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. pp. 61-62.

⁸³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 294.

experiências cotidianas, limitando-se a falar do *pensamento de perceber*. A consciência não está, no intelectualismo, em contato com o mundo transcendente, antes ela é a portadora das leis de constituição de todos os objetos possíveis e só estabelece contato com estes objetos que ela cria para si mesma. O intelectualismo assim com seu concorrente, o empirismo, realiza uma duplicação do mundo. Ambos colocam de um lado o mundo material dos objetos exteriores que são apenas uma reunião de átomos físico-químicos, sem sentido imanente, e do outro o mundo objetivo, o único que o sujeito conhece de verdade, este sim dotado de significação, mas uma significação que não está no próprio objeto, mas sim, anexada a ele pela consciência. De acordo com o julgamento de Merleau-Ponty, o intelectualismo, assim como faz o empirismo, realiza o prejuízo do mundo, ele se instala no mundo objetivo, que está longe de ser o mundo verdadeiro, uma ficção da razão construída a partir do mundo vivido, mas que se esquece de sua dependência com relação a ele. Deste modo, “o parentesco entre o intelectualismo e o empirismo é assim muito menos visível e muito mais profundo do que se crê”⁸⁴.

1. 3. As análises empiristas e intelectualistas da linguagem

Agora começaremos por acompanhar o modo como ele compreende, na *Fenomenologia da Percepção*, o tratamento que as abordagens empiristas e intelectualistas dão à questão da linguagem. E as críticas que Merleau-Ponty tece sobre estas perspectivas tradicionais se deve à sua concepção de uma relação de exterioridade entre pensamento e linguagem.

Segundo o filósofo, como dissemos, estas abordagens tradicionais, empirismo e intelectualismo, que foram em princípio influenciadas pelo pensamento cartesiano (pensamento objetivo), ainda estão pressas à dicotomia sujeito-objeto. As duas perspectivas, segundo Merleau-Ponty, falham na tentativa de tratar do fenômeno lingüístico – a análise merleau-pontyniana irá mostrar que em grande parte por um motivo comum: “[...] as duas concepções coincidem em que tanto para uma quanto para a outra a palavra não tem significação”⁸⁵.

⁸⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 69.

⁸⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 240.

A perspectiva empirista vê a fala como resultado de um desencadeamento de estímulos, meramente mecânico, que produziria a articulação sonora das palavras, sem a mediação de qualquer conceito. Tudo se dá por meio de leis mecânicas e de associação, a palavra é apenas um fenômeno psíquico ou fisiológico, que pode ser explicado por um jogo de causalidade objetiva. Ou seja, a fala é resultado de algo que se passa no exterior do sujeito, que o estimula e provoca reações psíquicas, desconsiderando assim a intenção de quem fala, “[...] a fala não é uma ação, não manifesta possibilidades interiores do sujeito: o homem pode falar do mesmo modo que a lâmpada elétrica pode tornar-se incandescente”⁸⁶. Deste modo a fala no empirismo é um fenômeno que se dá sem sujeito falante. E, além disso, se a fala tem algum sentido este está reduzido às relações de estímulos, que são sua causa.

Já no intelectualismo, diz Merleau-Ponty, diferente do empirismo, o que chama a atenção é a existência de um *eu penso* absoluto. Mas o que há aqui é um sujeito pensante e não um sujeito falante, de modo que a posse do sentido é remetida a esse sujeito pensante, é o pensamento que tem sentido⁸⁷. Como observa o filósofo, no intelectualismo a fala se passa como exterior ao pensamento e servindo simplesmente a este como invólucro vazio, “[...] a linguagem é apenas um acompanhamento exterior do pensamento [...] o signo exterior de um reconhecimento interior que poderia fazer-se sem ela e para o qual ela não contribui”⁸⁸. E também aqui, para explicar o surgimento da palavra apela-se a uma explicação pelo automatismo.

Como demonstra Merleau-Ponty, intelectualismo e empirismo compartilham de uma mesma tese a respeito da linguagem: de que a palavra não tem sentido. Sendo assim, uma reflexão que busca seguir em direção a uma efetiva compreensão do fenômeno da linguagem com sua autonomia e valor expressivo, deve necessariamente superar tais concepções tradicionais. E Merleau-Ponty acredita poder superar tais concepções através do reconhecimento de que a palavra tem um sentido⁸⁹.

Aqui é oportuno lembrar que sua reflexão sobre a linguagem está totalmente inserida em seu projeto filosófico de tentativa de superar aquela ontologia tradicional, comum ao

⁸⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 238.

⁸⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 241.

⁸⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 241.

⁸⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. “Portanto, ultrapassa-se tanto o intelectualismo quanto o empirismo pela simples observação de que a palavra tem um sentido.” p. 241.

empirismo e ao intelectualismo, como disse mais acima, marcada pelo divórcio entre o sensível e o inteligível.

1. 3. 1 O gesto corporal em Merleau-Ponty

Na *Fenomenologia da Percepção* Merleau-Ponty não buscará pensar uma linguagem pura, mas sim, irá se voltar à ordem da práxis, no sentido do exercício vivo da fala, e não de uma linguagem idealizada. O que está em jogo para ele é sempre o sujeito falante, aquele que está situado no seio de uma cultura e utiliza a linguagem como expressão e mediação em sua relação com o outro e com o mundo. Deste modo, para melhor esclarecer o fenômeno da comunicação pela palavra, Merleau-Ponty recorrerá ao gesto corporal como modo de expressão, buscando no corpo não só a compreensão da questão da linguagem, mas também, de uma questão mais ampla, a expressão. Segundo Merleau-Ponty, assim como a fala tem seu sentido, também o gesto enquanto modo de comunicação possui seu sentido, daí a pertinência de se comparar estes dois fenômenos comunicativos⁹⁰. No entanto, é preciso observar que ao tratar da questão do gesto Merleau-Ponty não pretende tomá-lo como algo objetivamente dado na expressão do sujeito e nem sua compreensão deve ser tomada como um imediatismo da percepção. Sua perspectiva não é naturalista: os gestos não são uma forma de expressão inerente à natureza humana.

Muito pelo contrário, tece várias críticas a esta visão naturalista da comunicação, que acredita haver um *signo natural* e um *signo artificial*, sendo que o último é reduzido e explicado como sendo também inerente à natureza humana. Merleau-Ponty diz não haver signo natural no homem e que seria absurdo reduzir a reflexão do problema da comunicação à ordem de uma natureza humana. Sendo assim, é irrelevante para o filósofo tal distinção entre o natural e o construído, já que todas as condutas estão fundadas em um ser biológico, mas ao mesmo tempo não se definem pelas estruturas fisiológicas do mesmo.

Merleau-Ponty está convencido de que, assim como o sentido da fala não está separado desta, também o sentido do gesto não está separado deste, não há um pensamento pronto e anterior à linguagem, como o filósofo deixa claro numa passagem da “Fenomenologia da Percepção”:

⁹⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 241.

O pensamento não é nada de “interior”, ele não existe fora do mundo e fora das palavras. O que nos engana a respeito disso, o que nos faz acreditar em um pensamento que existiria para si antes da expressão, são os pensamentos já constituídos e já expressos dos quais podemos lembrar-nos silenciosamente e através dos quais nos damos a ilusão de uma vida interior. Mas, na realidade, esse pretense silêncio é sussurrante de falas, esta vida interior é uma linguagem interior⁹¹.

Deste modo, não vejo por trás do gesto da cólera, por exemplo, um estado psíquico escondido, mas sim, o gesto da cólera é a própria cólera. Ou seja, o sentido do gesto é “desenhado” no próprio gesto, não se esconde “atrás” do gesto, como também no caso da fala onde sua significação é legível na própria textura do gesto lingüístico. E para compreender os gestos do outro não é necessário um ato de interpretação intelectual, pois eu e o outro estamos mutuamente envolvidos em uma relação de troca de intenções e gestos, de modo que são as experiências que fundam o sentido de acordo com as situações em que se dão a comunicação. “Tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu [...]”⁹², isto significa que o comportamento tem uma conotação intersubjetiva, pois a significação expressa na intenção do outro só encontra em mim sua legitimação e sentido. Como diz o próprio Merleau-Ponty, na realização da comunicação há “confirmação do outro por mim e de mim pelo outro”⁹³, eu só consigo compreender a intencionalidade do outro, em sua atitude para comigo, porque através do meu corpo posso torná-la minha, “[...] existe uma retomada do pensamento do outro através da fala, uma reflexão no outro, um poder de pensar *segundo o outro* que enriquece nossos pensamentos próprios”⁹⁴.

Desse modo, a análise do corpo deixa mais claro ainda o vínculo entre expressão e exprimido como indissociáveis, presentes em todas as linguagens e estando na base do fenômeno expressivo. E, assim, Merleau-Ponty parece realmente dar um passo importante

⁹¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 249.

⁹² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 251.

⁹³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 252.

⁹⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 243.

para superar aquela distinção, própria da tradição empirista e intelectualista, entre sensível e inteligível⁹⁵.

1. 3. 2 Fala secundária e fala autêntica em Merleau-Ponty

Merleau-Ponty acredita que, enquanto concebermos a linguagem como “vestimentas” das idéias, e estas como algo separado e anterior à linguagem, não conseguiremos entender efetivamente a relação entre pensamento e linguagem.⁹⁶ (idem) Por isso ele recusa a perspectiva tradicional e contra ela afirma que o exprimido não existe antes da expressão, aquilo que se exprime se constitui na expressão, exprimido e expressão são inseparáveis.

Seguindo sua reflexão sobre o fenômeno da linguagem, Merleau-Ponty diferencia uma fala falante de uma fala falada. A primeira diz respeito ao ato criativo e instituinte, momento que mesmo ainda não sabendo o que vai ser comunicado já existe um querer dizer. A fala falada constitui a linguagem instituída, que está na base da comunicação social, enquanto saber sedimentado instalado no seio de uma cultura – por exemplo, a língua que falamos. É este estágio da linguagem que o filósofo diz corresponder à fala secundária, uma fala sobre falas instituídas, que representa o comum da linguagem empírica. Porém, como reconhece Merleau-Ponty, o fator decisivo no fenômeno da expressão não é este legado da linguagem instituída, mas sim como ele é retomado no momento em que surgem novos significados, ou seja, na fala autêntica. Antes da fala há apenas uma intenção significativa, uma necessidade muda de se expressar, cujo destino é a palavra com seu acabamento. Há entre essa necessidade muda e as palavras certo vazio que o gesto ou a fala procuram preencher. Neste momento, na fala autêntica, o sujeito falante retoma sua aquisição cultural em benefício da expressão, retoma a linguagem instituída, que pela mesma operação fora já linguagem instituinte, para fazer surgir uma nova significação.

Esta operação expressiva é a que encontramos, por exemplo, nos grandes escritores. Ocorre nesta operação o que Merleau-Ponty chama de uma “deformação coerente”⁹⁷ (idem) que o escritor impõe aos significados existentes, fazendo-o para criar novas significações. Este é o passo decisivo da expressão, quando por meio desta “deformação coerente” dos

⁹⁵ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial&Editora UFPR, 2001. p. 305.

⁹⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.p. 302.

⁹⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. Sobre a fenomenologia da linguagem. In: *Maurice Merleau-Ponty: textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural. 1975. Trad. Marilena de Souza Chauí. p. 135.

significados disponíveis o sujeito faz surgir novas significações que, de certa forma possibilita dizer o que jamais fora dito antes.

Portanto, a descrição da linguagem efetuada por Merleau-Ponty nos revela o aspecto dinâmico da linguagem, este processo de surgimento de novas significações a partir do conflito entre a linguagem instituída e seu momento instituinte, entre sujeito falante e sua cultura. Assim, pode-se dizer que a linguagem é vista por Merleau-Ponty como um equilíbrio em movimento, que possibilita o surgimento de novas significações. Ela não é algo estático, mas sim um constante devir que retoma a si mesmo para ir mais além.⁹⁸ (idem) E por fim, é justamente este momento instituinte da linguagem, de surgimento de novas significações, o ponto mais fascinante e importante de sua interrogação filosófica a respeito da linguagem, tanto que o leva a afirmar que, “nossa visão sobre o homem continuará a ser superficial enquanto não remontarmos a essa origem, enquanto não reencontrarmos, sob o ruído das falas, o silêncio primordial, enquanto não descrevermos o gesto que rompe esse silêncio. A fala é um gesto, e sua significação um mundo”⁹⁹.

1. 3. 3 O fantasma de uma “filosofia da consciência”

Mas mesmo depois de lermos as descrições feitas por Merleau-Ponty sobre o momento instituinte da linguagem, como momento de produção autêntica, ficam algumas questões que merecem atenção para entendermos a fundo como é possível a linguagem, esse “milagre da expressão” de que o filósofo nos fala. E ao acompanharmos de perto algumas das principais teses de Merleau-Ponty sobre a linguagem, na *Fenomenologia da Percepção*, deparamo-nos com um problema que parece comprometer o objetivo deste autor, pelo menos na obra citada, de superar aquela ontologia tradicional, marcada pela divisão entre sensível e inteligível, própria do pensamento moderno.

Merleau-Ponty está convencido de que uma reflexão filosófica a respeito da linguagem que a toma como objeto isolado e que só se preocupa com análises da significação das palavras e das proposições comete um erro grosseiro. Isso porque, entre outras coisas, a linguagem não tem nela mesma a fonte de sua significação. Em contra partida isso não justifica também uma visão naturalista, que acredita haver um signo natural e um signo

⁹⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 267. É essa função que adivinhamos através da linguagem, que se reitera, apóia-se em si mesma ou que, assim como uma onda, ajunta-se e retoma-se para projetar-se para além de si mesma.

⁹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 150.

artificial, sendo que o último é reduzido e explicado como sendo também inerente a natureza humana. Merleau-Ponty diz não haver signo natural no homem e que seria absurdo reduzir a reflexão do problema da linguagem à ordem de uma “natureza humana”. Mas, a partir dessa constatação fica uma pergunta a ser respondida: se a linguagem não tem nela mesma a fonte de sua significação, e se esse reino das significações não é determinado nem por uma “natureza” nem por um “ato” constituinte da consciência, então como é possível entender a linguagem autêntica, como surgem os significados novos? É a resposta dada por Merleau-Ponty a este problema que irá mostrar como o autor está preso aos marcos conceituais de uma “filosofia da consciência” e o quanto este fato limita e até compromete o projeto inicial de sua *Fenomenologia da Percepção* - e superação da ontologia clássica.

Para solucionar esta questão Merleau-Ponty irá, ali na *Fenomenologia da Percepção*, recorrer ao “cógito tácito” como a fonte de significações. Este “cógito tácito” não é apenas pré-linguístico, ele é a “condição da linguagem”¹⁰⁰, pois o que se quer mostrar com ele é que, em último caso, a linguagem pressupõe uma consciência da linguagem “um silêncio da consciência que envolve o “mundo falante” e onde primeiramente as palavras recebem configuração e sentido. Deste modo, este “cógito tácito” é um reduto de não-ser, de uma consciência pura, as vezes designada por ele como uma consciência originária, que está em oposição à natureza, como a condição de possibilidade da vida cultural.¹⁰¹ E com isso, ao afirmar que não há continuidade entre natureza e cultura, pois a linguagem não pode ser definida por nenhum ser natural, mas sim que seu sentido provém de uma consciência originária, Merleau-Ponty instala, nesta obra, uma oposição abrupta entre natureza e cultura, entre sensível e inteligível, o que compromete seriamente seu projeto de descrever um “mundo” em que não há qualquer divórcio entre “essência” e “existência”.¹⁰² Sendo assim, tal comprometimento de Merleau-Ponty com uma “filosofia da consciência” o impedirá de superar a metafísica moderna, o que somente será possível quando o filósofo eliminar de vez de seu pensamento estes resquícios de uma “filosofia da consciência” e trocar este silêncio da consciência pelo “silêncio do mundo percebido”

¹⁰⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 541.

¹⁰¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 12. No silêncio da consciência originária, vemos aparecer não apenas aquilo que as palavras querem dizer, mas ainda aquilo que as coisas querem dizer, o núcleo de significação primário em torno do qual se originam os atos de denominação e de expressão.

¹⁰² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 1.

1. 4. “Pensamento objetivo” e modernidade: uma ontologia do “ser objetivo”. A pertinência da leitura merleau-pontyana

Buscamos até aqui apresentar como o pensamento objetivo compreende os fenômenos da percepção e da linguagem, nossa intenção com isso foi nos aproximar da concepção de ser que está pressuposta nessas teorias. Seguimos esse percurso, pois como já dissemos, Merleau-Ponty está convencido de que o modo como pensamento objetivo interpreta os fenômenos, e as categorias conceituais de que se serve para isso, é determinado pela concepção de ser comum a esta tradição. E se pôde parecer duvidoso ao anunciarmos, no início deste capítulo, que Merleau-Ponty vê um modo de pensamento bem determinado, que perpassa toda a modernidade, a ponto de poder falar de uma unidade profunda entre as duas principais correntes filosóficas da modernidade, agora, porém, depois de acompanhar a maneira como esta tradição pensou os fenômenos da percepção e da linguagem, acreditamos que a interpretação de Merleau-Ponty é na verdade justa, pois ele consegue de fato mostrar que por trás de uma pretensa rivalidade entre empirismo e intelectualismo se esconde uma irmandade filosófica muito mais importante. Descartes ao opor a *res extensa* à *res cogitans* considerava que as qualidades do sensível não pertenciam ao objeto que está fora do eu pensante, as qualidades sensíveis só existem na verdade para o pensamento. Daí que Descartes, na leitura de Merleau-Ponty, nunca fala do sujeito em contato com as coisas no ato de perceber, ao tratar do fenômeno da visão, Descartes fala somente do pensamento de ver. No empirismo de Locke esta oposição não muda em nada, pois o filósofo inglês postula de um lado as idéias e sensações que estão no espírito, e do outro as propriedades e qualidades que estão nas coisas fora do espírito. A natureza, que é exterior ao espírito é um aglomerado de propriedades físico-químicas e matemáticas, independentes do sujeito e sem sentido em si mesmas, e que serão a causa de uma imagem psíquica, a sensação, esta sim dotada de sentido. O sensível, assim concebido por Locke, se torna a sensação interior ao espírito, desligada então do mundo físico, sua mera causa. Passando do intelectualismo ao empirismo continuamos no mesmo modo de pensar, que opõe duas regiões de seres e que não admite um sentido imanente ao sensível¹⁰³, ambos pensam a partir do “pensamento objetivo”. Nem mesmo a fenomenologia escapa a este diagnóstico de Merleau-Ponty, ele não poderá aceitar a fenomenologia noética de Husserl justamente por que esta ainda opõe fato e essência, conteúdo e apreensão (noesis e

¹⁰³ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 81.

noema), e faz da fenomenologia um estudo dos modos de doação de sentido da consciência (“intencionalidade de ato”, etc.) por não reconhecer o sensível já dotado de sentido próprio. Então, se ocorre realmente assim, de Descartes à fenomenologia husserliana, o pensamento objetivo tem predominado como forma privilegiada de se entender o real; precisamos continuar as bases filosóficas desta tradição apresentadas por Merleau-Ponty em suas duas primeiras obras supracitadas.

Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty ao tratar das raízes do pensamento objetivo, diz que foi a ciência clássica que inaugurou a perspectiva objetivista da realidade, perspectiva essa que a filosofia prolongou por muito tempo e fundamentou filosoficamente em uma ontologia bem determinada. Entendemos que Merleau-Ponty não quer dizer com isso que a ciência é a *causa* do pensamento objetivo, como se a ciência houvesse primeiro criado um modo equivocado de conceber a realidade e a filosofia posteriormente, por descuido ou ingenuidade, tivesse assimilado esse primeiro erro da ciência, mas, diferente disso, Merleau-Ponty acredita que a ciência e a filosofia moderna compartilham do objetivismo desde quando esse foi concebido como modelo teórico para se entender a realidade, e isso por um mesmo motivo. “A ciência e a filosofia foram conduzidas durante séculos pela fé originária da percepção”¹⁰⁴. Essa “fé originária da percepção” que está na base do objetivismo.

Segundo Merleau-Ponty, nossa percepção se orienta em direção a coisas com a tese muda de que temos diante de nós um universo de objetos acabados, de coisas em si, plenas e determinadas e que aquelas coisas que me parecem indeterminadas deixarão de sê-lo assim que eu dirigir meu conhecimento e atenção o tanto necessário em sobre elas, que minha experiência passada pode ser somada à do presente e que é sempre a mesma a nos dar o objeto sem equívoco. “Primeiramente, a ciência foi apenas a continuação ou a amplificação do movimento constitutivo das coisas percebidas” e “o conhecimento científico é o meio de fixar e objetivar os fenômenos”¹⁰⁵; a crença na certeza de um conhecimento total e definitivo das coisas é consequência direta dessa “fé perceptiva”. A ciência estabelecia teoricamente as propriedades e leis de constituição de todos os corpos e a partir disso explicava os eventos percebidos por essas abstrações, acreditando ter descoberto as leis imanentes ao mundo. Para a ciência clássica, a água do rio em que me banho e a água que está dentro de meu copo que irei beber são a mesma coisa e tem o mesmo sentido, ela somente a soma de dois átomos de

¹⁰⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 85.

¹⁰⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 86.

hidrogênio e um de oxigênio. Fala-se do objeto ideal acreditando que este seja mais real do que o objeto natural.

Desenvolvendo assim o conceito de coisa o saber científico não tenha consciência de laborar sobre um pressuposto. Justamente porque a percepção, em suas implicações vitais e antes de qualquer pensamento teórico, se apresenta como percepção de um ser, a reflexão não acreditava ter de fazer uma genealogia do ser, e contentava-se em investigar as condições que o tornavam possível.¹⁰⁶

Assim, o cientista trabalhava com uma concepção de ser sem ter consciência disto, acreditando que o mundo objetivo fosse o verdadeiro e único possível, e, mais ainda, não se colocava a questão de que mundo é esse e sua validade ontológica. Para Merleau-Ponty todo filósofo ou cientista sempre trabalha, implícita ou explicitamente, com uma concepção de ser determinada, e no caso da ciência clássica não é diferente, ela sem ter plena consciência disso inaugurou uma ontologia que se tornou dominante na história do ocidente, até a época de Merleau-Ponty. Para ele a filosofia desde Descartes admitiu essa concepção de ser da ciência, “no essencial essa reserva nada mudava na filosofia, já que o único ser pensável permanecia definido pelos métodos da ciência”¹⁰⁷. O pensamento objetivo da ciência e da filosofia é fruto dessa fé originária da percepção, o seu desdobramento sem crítica. “A idealidade do objeto, a objetivação do corpo vivo, a posição do espírito em uma dimensão de valor sem comum medida com a natureza, tal era a filosofia transparente à qual se chegava continuando o movimento de conhecimento inaugurado pela percepção”¹⁰⁸. Deste modo, a filosofia compartilhava da mesma concepção de ser que a ciência, ambas realizavam o prejuízo do mundo, a desqualificação do sensível, que passava a ser mera extensão sensível, aglomerado de objetos materiais que podiam ser mensurados matematicamente. A natureza, como já dissemos, era concebida pelo pensamento objetivo como um ser plenamente material, o signo exterior da sensação interior ao sujeito, uma natureza que não produzia seu próprio sentido, um puro em si que o físico e o químico tinham por obrigação estipular as propriedades. O corpo humano estava também integrado a esta concepção de natureza em si. Ele deixava de ser “a expressão visível de um Ego concreto para tornar-se um objeto entre todos os outros”

¹⁰⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 87.

¹⁰⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 87.

¹⁰⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 89.

¹⁰⁹, de modo que tudo aquilo que o corpo manifestava poderia ser definido e explicado por uma fisiologia mecanicista que lhe aplicava o mesmo tipo de relações causais comum a todos os outros objetos. “O único *para si* verdadeiro é o pensamento do cientista que percebe esse sistema e é o único a deixar de ali residir” ¹¹⁰. A alma, com seus pensamentos e sensações, não habita a natureza, está desligada dela. Um outro setor do ser, destacado da extensão, uma interioridade sem interior que só tem relações com as representações que cria para si mesma. A consciência está assim completamente divorciada da natureza que ela busca manipular através do conhecimento, daí, lembra Merleau-Ponty, todas as dificuldades da psicologia clássica para ter acesso a seu objeto (a consciência), pois como seria possível aplicar os métodos da ciência a um objeto sem extensão, e as dificuldades da filosofia objetivista de tratar da questão do outro, que sempre foi um problema para ela, já que “diante do Eu constituinte, os Eus empíricos são objetos” ¹¹¹. Para esse tipo de pensamento, quando estou diante de outro homem não tenho a certeza imediata de sua existência, mas *julgo* estar diante de outra consciência, julgo que, além deste outro-objeto, existe uma consciência ali. Consciência e natureza são dois seres desligados um do outro. “A função constante do pensamento objetivo é reduzir todos os fenômenos que atestam a união do sujeito e o mundo, e substituí-los pela idéia clara do objeto com em si e do sujeito como pura consciência” ¹¹².

Para Merleau-Ponty, como havíamos adiantado no início deste capítulo, é a ontologia dualista da ciência clássica e da filosofia que leva à criação de todos os pares de oposição (alma/corpo, sensível/inteligível, signo/significação, consciência/mundo), a criação de categorias conceituais que não dão conta de descrever os fenômenos porque se aplicam antes ao mundo objetivo e não ao mundo vivido onde os fenômenos se manifestam para nós. As teses do pensamento objetivo (sinônimo de filosofia moderna e ciência clássica) só parecem claras e evidentes se antes for realizado o prejuízo do mundo, pois elas só tem validade para os objetos ideais do mundo objetivo e não para os objetos naturais de nossa experiência real ¹¹³. No entanto, o pensamento objetivo não é uma invenção esquizofrênica do cientista e do filósofo, a invenção de um mundo totalmente desligado do mundo de nossa vida, mas sim,

¹⁰⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 88.

¹¹⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 88.

¹¹¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 88.

¹¹² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 429.

¹¹³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 85.

como Merleau-Ponty busca mostrar, ele é um esforço construído a partir do mundo vivido, mas que ignora sua inerência a este mundo fechando-se sobre o universo objetivo constituído “[...] a ciência (e a filosofia moderna) é uma percepção que esquece suas origens e se acredita acabada”, segue-se daí todos os demais erros cometidos pelo pensamento objetivo. Nesse sentido o pensamento objetivo trabalha com uma idéia dogmática do ser, ele toma o mundo objetivo como horizonte total de sua reflexão, como verdadeiro e evidente, sem colocar em questão a validade deste ser e, até mesmo, a questão de como é possível existir algo objetivo, fazendo-se assim uma reflexão incompleta¹¹⁴. O pensamento objetivo se deixa guiar somente pelas “verdades da razão” e, como veremos no próximo capítulo, da teologia sem confrontar essas “verdades” como mundo vivido do qual elas são dependentes, “o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas”¹¹⁵, essa filosofia, como dissemos, é uma reflexão incompleta, ela mascara o ser em vez de revelá-lo. Por isso, para Merleau-Ponty sua filosofia, para compreender verdadeiramente o ser, deve se realizar como uma *reflexão radical*, isso é, ter sempre a “consciência de sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final”¹¹⁶. A filosofia, diz ele, deve retornar ao mundo vivido (*Lebenswelt*) para conceber uma nova concepção de ser, o ser pré objetivo anterior a aquele ser dualista da filosofia de inspiração cartesiana. Mas é preciso colocar em questão a ontologia moderna para empreender uma renovação conceitual, criar um novo espaço de pensamento, que dê conta de descrever o “Ser selvagem” do mundo da vivido.¹¹⁷

Conclusão

Buscamos neste capítulo apresentar a relevância de questão ontológica para Merleau-Ponty, vimos que para ele é preciso desenvolver uma nova ontologia para superar as categorias conceituais tradicionais que se mostravam insuficientes, bem como a ontologia moderna. Vimos através das análises de Merleau-Ponty sobre o fenômeno da percepção e da linguagem que a filosofia moderna (de Descartes à fenomenologia sartriana) trabalhava com

¹¹⁴ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 76.

¹¹⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 6.

¹¹⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 11.

¹¹⁷ Nosso objetivo nessa dissertação é retomar, em parte, o percurso do pensamento de Merleau-Ponty, partindo da análise da ontologia moderna para chegar a sua concepção de “Ser bruto”.

uma ontologia dualista e que esta é fundamento comum a toda aquela tradição filosófica e científica que se expressa em um tipo de pensamento bem determinado, o “pensamento objetivo”, que desde o surgimento da ciência clássica se tornou o tipo de pensamento dominante no ocidente. No próximo capítulo continuaremos a acompanhar a revisão da ontologia moderna empreendida por Merleau-Ponty, sobre tudo no que diz respeito à relação entre o conceito de Deus e a ontologia daquela tradição.

CAPÍTULO 2: A RELAÇÃO ENTRE DEUS E SER NA ONTOLOGIA MODERNA

No capítulo anterior buscamos mostrar em que sentido a questão ontológica aparece na filosofia de Merleau-Ponty e porque ela é o tema central de sua obra. Vimos que para ele o retorno à ontologia, ou melhor, a criação de uma nova ontologia, é apontado como o empreendimento capaz de dissipar a situação de crise do conhecimento que, para ele, imperava em sua época e que para isso se fazia necessário colocar em questão a ontologia clássica. Vimos também que Merleau-Ponty vê uma unidade de pensamento entre toda a filosofia moderna e a ciência clássica. Observou-se também que Merleau-Ponty vê uma unidade de pensamento entre toda a filosofia moderna e a ciência clássica aos quais ele denomina pensamento objetivo, que elas estão fundadas numa concepção de ser dualista que deve ser superada, pois esta ontologia não está de acordo com o ser e as categorias conceituais advindas dela não dão conta de descrever os fenômenos tais como eles se apresentam para nós em nossa experiência vivida. Neste capítulo continuaremos a apresentar as interpretações de Merleau-Ponty da filosofia moderna (pensamento objetivo) a partir da questão ontológica com o intuito de aprofundar a compreensão das bases filosóficas da concepção de ser desta tradição, principalmente no que diz respeito ao modo como aqueles filósofos pensavam a relação entre Deus e ser. No fim do capítulo anterior apenas mencionamos que o modo como o pensamento objetivo concebe o ser está ligado a certas teses teológicas; cabe-nos agora apresentar qual importância Merleau-Ponty vê entre essas teses teológicas e a ontologia moderna, assim como algumas das suas conseqüências mais importantes.

Como se observará, não se trata de apresentar novos dados sobre a interpretação de Merleau-Ponty da ontologia moderna que desmentiriam aqueles que expomos no capítulo anterior de nosso trabalho, mas sim de acompanhar a retomada feita por Merleau-Ponty na década de 1950 sobre aquela tradição filosófica a partir de uma nova perspectiva desenvolvida por ele. Os mesmos temas discutidos na primeira obra do filósofo francês são constantemente retomados por ele em todos os seus demais trabalhos sobre perspectivas diferentes. Podemos comparar essa “metodologia” merleau-pontyana com o trabalho de um pintor como Cézanne, que sempre retoma inúmeras vezes o tema da montanha de Saint-Victoire sobre perspectivas

diferentes. Isso porque para Merleau-Ponty “o mundo fenomenológico não é a explicitação de um ser prévio, mas a fundação do ser; a filosofia não é o reflexo de uma verdade prévia, mas, assim como a arte, é a realização de uma verdade”¹¹⁸. Daí que Merleau-Ponty não separa sua obra em textos em que ele seria somente interprete da tradição filosófica e outros em que faria sua própria filosofia, apresentaria suas teses pessoais; diferente disso, é ao mesmo tempo num diálogo crítico e criativo com a tradição que Merleau-Ponty torna presente os problemas deixados pelos filósofos e a partir deles concebe sua filosofia própria.

Merleau-Ponty pretende que sua ontologia seja uma descrição do Ser bruto que temos experiência em nossa vida, aquém do ser dualista do pensamento objetivo, mas como já se disse, “o desvelamento desse mundo, desse ser permanece mudo enquanto não desenraizarmos a ‘filosofia objetiva’”¹¹⁹, e é isso que faz com que a filosofia moderna seja o interlocutor constante de Merleau-Ponty. Para tratar da questão entre Deus e ontologia na filosofia moderna tomaremos como base textual principalmente as obras *A Natureza* (1956-1960) e *Em toda e em nenhuma parte* (1960), por entendermos que nestas obras seu autor trata esse tema de maneira mais intensiva. No livro *A Natureza* estão os textos de três cursos ministrados por Merleau-Ponty no Collège de France sobre o conceito de natureza. No primeiro deles (1956-1957) o autor avalia as principais concepções de natureza desenvolvidas pela filosofia e pela ciência clássica e a moderna. No segundo curso (1957-1958) trata das “concepções cartesianas da natureza e suas relações com a ontologia judaico-cristã” (essa parte do texto será de grande valor para nossa temática) e também da passagem da animalidade à vida cultural. E, por fim, o terceiro curso (1959 - 1960) trata da passagem da vida animal à vida cultural a partir do fenômeno do corpo humano. Assim, deste livro nos interessa, para explorar a questão da relação entre Deus e ontologia, principalmente as duas primeiras partes da obra. Já em *Em toda e em nenhuma parte*, ensaio em que Merleau-Ponty desenvolve uma reflexão sobre a filosofia numa perspectiva histórica, focaremos nas sucessões intituladas “III – Cristianismo e filosofia” e “IV – O grande racionalismo”.

Como observado, para Merleau-Ponty as teses ontológicas de um filósofo ou de certa corrente de pensamento nem sempre são explícitas, no entanto todos eles trabalham com uma determinada concepção de ser¹²⁰. Para ele o modo como se pensa os entes nos dá acesso ao ser; e ele afirma textualmente “meu método ‘indireto’ (o ser nos entes) é o único conforme o

¹¹⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 19.

¹¹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 164.

¹²⁰ Vimos isso em nosso primeiro capítulo através das análises do pensamento objetivo sobre os fenômenos da percepção e da linguagem.

ser [...]”¹²¹. Por isso não se pode enganar em achar que ao fazer a avaliação do conceito de natureza Merleau-Ponty esteja perdendo o foco da questão do ser. “O conceito de Natureza é sempre expressão de uma ontologia – e expressão privilegiada”¹²². Como fica claro nessa passagem, o tema da natureza não é um tema qualquer para ele, pois pelo conceito de natureza chegamos à concepção de ser. E se tratamos até agora da relação entre homem e natureza a partir da avaliação de como a filosofia moderna compreende o fenômeno da percepção e da linguagem, incluiremos agora o conceito de Deus pensado por aqueles filósofos e sua relação com o homem e a natureza, abarcando assim de forma mais completa a realidade pensada por eles, pois como diz Merleau-Ponty, “há um tema único da filosofia: o *nexus, vinculum* ‘Natureza’ – ‘Homem’ – ‘Deus’”¹²³. Mas não só o conceito de natureza serve como meio de acesso à concepção de ser da tradição, como também este sugere uma nova ontologia, pois “nossa experiência da Natureza em nós e fora de nós pode contribuir para desenhar uma outra ontologia, e é a esse título que nós a consultamos”¹²⁴

2. 1. O “pequeno racionalismo”

Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty, ao falar do pensamento objetivo, não o analisa em momentos históricos diferentes, como se ele permanecesse o mesmo durante todos os séculos. Já no ensaio *Em toda e em nenhuma parte* o filósofo fala de dois momentos da tradição moderna, o “pequeno racionalismo”, aquele historicamente mais próximo de nosso autor, desenvolvido por volta de 1900, e o “grande racionalismo” desenvolvido no século XVII e meados do XVIII¹²⁵. O “pequeno racionalismo” seria aquele racionalismo cientificista (fins do século XIX e início do XX) que acreditava na possibilidade de uma explicação total do ser pela ciência. Para esse cientificismo do pequeno racionalismo, os problemas apresentados pela filosofia do século XVII e os demais problemas metafísicos ou são falsos problemas ou então são passíveis de serem explicados pelas ciências positivas. O cientificismo do pequeno racionalismo empregava uma metodologia, segundo a qual, todos os

¹²¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p.174.

¹²² MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 330.

¹²³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 330.

¹²⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 331.

¹²⁵ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. Em Toda e em Nenhuma Parte. In: *Os Pensadores*, v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 421.

objetos poderiam ser abarcados pelo conhecimento do cientista. A natureza, aglomerado de elementos materiais que poderiam ser separados e analisados desde seu estado mais simples ao mais complexo pelo método científico e somente por este, pois a percepção não daria conta de conhecer a essência última de tais eventos. A natureza assim concebida seria essa reunião de objetos plenos e totalmente realizados, organizados por normas e leis independentes do sujeito e, mais ainda, que não são acessíveis à percepção subjetiva, mas só depois do trabalho de depuração do método científico. Assim, as leis de constituição dos objetos, toda sua estrutura, só são acessíveis por meio das propriedades matemáticas do trabalho de abstração feito pelo cientista, e, conseqüentemente inacessível à percepção direta das coisas; para conhecer a realidade última do mundo é preciso abandonar o mundo¹²⁶. O que a ciência objetiva diz do objeto deveria ser tomado como fato último do conhecimento deste, pois “em toda parte onde um conhecimento era revelado, pensava-se ter silenciado toda questão, resolvido o problema da essência com o da origem, restabelecido o fato sob a obediência de sua causa”¹²⁷. Sendo assim a filosofia se reduzia a um comentário dos resultados obtidos pela ciência positiva, ou no máximo uma discussão de métodos.

Esse pequeno racionalismo, diz Merleau-Ponty, está cheio de mitos, o mito das “leis da natureza”, da ‘explicação científica’ do ‘mundo objetivo’ no entanto “não se pensava estar cedendo a mitologias. Acreditava-se falar em nome da razão”¹²⁸. E conhecer segundo a razão era tão somente um conhecimento ordenado das causas objetivas das coisas. O mundo era um todo formado de partes exteriores, exteriores ao sujeito e a si mesmo, plenamente dados, não ordenados pelas capacidades perceptivas ou subjetivas, mas segundo leis objetivas imutáveis, que garantiam que a natureza fosse sempre a mesma em qualquer tempo e espaço, “o que excluía a idéia de um ser em devir”¹²⁹, sem produtividade autônoma, sem sentido próprio. Acredita-se que essa natureza como pura facticidade só poderia ter surgido depois da ciência ter excluído todos os pressupostos teóricos da teológicos e da metafísica, quando na verdade (veremos isso melhor mais a frente), demonstra Merleau-Ponty, esta idéia de natureza “pertence a uma concepção inteiramente teológica em sua infra-estrutura”¹³⁰, ela é uma

¹²⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 275. “A ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las [...]”

¹²⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. Em *Toda e em Nenhuma Parte*. In: *Os Pensadores*. v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 417.

¹²⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. Em *Toda e em Nenhuma Parte*. In: *Os Pensadores*, v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 417.

¹²⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 143.

¹³⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 142.

versão empobrecida da idéia de natureza cartesiana; empobrecida porque não admite os princípios da ontologia cartesiana e não procura fazer a gênese de seu mundo objetivo, tomado como evidente e “comprovado” matematicamente. No entanto é preciso lembrar que Merleau-Ponty faz distinção entre essa ciência do pequeno racionalismo e a ciência moderna. Para ele a ciência moderna que se desenvolvia historicamente depois do cientificismo coloca em questão os mitos cientificistas que nos referimos a cima

Mas a ciência moderna faz freqüentemente sua auto-crítica e a crítica de sua própria ontologia. Por isso a oposição radical, traçada por Heidegger, entre a ciência ôntica e a filosofia ontológica só é válida no caso da ciência cartesiana, que apresenta a natureza como objeto exposto diante de nós, e não no caso de uma ciência moderna, que coloca em questão seu próprio objeto e sua relação com o objeto ¹³¹.

Para Merleau-Ponty a ciência contemporânea não só faz a auto-crítica de seus pressupostos como também, por exemplo a física contemporânea (física relativista), já vinha desenvolvendo uma nova concepção do tempo e do espaço fora dos modelos da física clássica, sem contar as contribuições da psicologia da *Gestalttheorie* com sua noção de forma que propunha uma perspectiva diferente da relação entre consciência e natureza, assim como as contribuições do estruturalismo de Levi- Strauss, entre outras ciências contemporâneas com as quais Merleau-Ponty estabelece um contato fecundo constante e que lhe ajudarão a conceber uma nova idéia de natureza.

Merleau-Ponty rejeita essa idéia de racionalidade do “pequeno racionalismo”, que seria um poder extramundano capaz de a distância explicar completamente os eventos da natureza objetiva, o que significa encontrar a causa de cada evento por seus efeitos. Rejeita também a idéia de natureza como natureza objetiva, somatório de objetos plenos guiados por leis imutáveis que não são acessíveis às capacidades perceptivas dos sujeitos, mas somente ao intelecto mediado pela aplicação de métodos científicos, uma natureza sempre idêntica a si mesma, sem qualidades, sem produtividade autônoma de sentido. Por isso, contra essa noção de realidade do cientificismo do pequeno racionalismo, Merleau-Ponty buscará inspiração no “grande racionalismo” do século XVII para desenvolver sua ontologia.

¹³¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 137.

2. 2. O “grande racionalismo”: o Deus infinito pensado como o ser

Se Merleau-Ponty dirigia um olhar de censura e crítica ao “pequeno racionalismo”, com relação ao “grande racionalismo” será diferente, este é visto por ele com grande admiração, como um momento muito fecundo do pensamento ocidental. O grande racionalismo é para ele o pensamento desenvolvido no século XVII, momento em que, segundo ele, ciência, filosofia e religião conviviam harmonicamente, e também momento do pensamento filosófico em que a ontologia atinge um patamar muito relevante. “O século XVII é esse momento privilegiado em que o conhecimento da natureza e a metafísica acreditavam encontrar um fundamento comum. Cria a ciência da natureza sem, contudo, tomar o objeto da ciência como cânone da ontologia. Admite que uma filosofia seja o fio de prumo da ciência, sem ser seu rival. O objeto da ciência é um aspecto ou grau do Ser”¹³². Assim, no grande racionalismo, diferente sua versão desfigurada no pequeno racionalismo, o ser de que fala a ciência não é tomando como o único ser possível, pois esta trata apenas de um nível do ser, aquele mais “exterior”. Neste momento sabe-se que o paradigma do conhecimento científico não é o único que nos dá acesso ao ser e nem é o mais privilegiado, pois a filosofia e a teologia também o fazem, e por isso a filosofia não se encontrava constrangida a somente comentar os resultados da ciência. A filosofia é o “fio de prumo da ciência” e busca junto com ela revelar o ser, num nível mais “profundo” poderíamos dizer, e não está em rivalidade com ela porque falam do mesmo ser. Descartes, Espinosa, Leibniz, Malebranche, cada um, segundo sua maneira, reconhecem sob os aspectos exteriores do ser de que trata a ciência, um “outro tipo de ser”, um nível mais profundo que os sustenta, um fundamento comum¹³³.

De acordo com a interpretação de Merleau-Ponty, as questões filosóficas que o cientificismo irá abandonar assim como as teses que ele assume da tradição, são para os pensadores do “grande racionalismo” problemas em aberto, mesmo que eles busquem sempre uma explicação que dê conta de resolvê-los. Problemas tais como da relação entre o corpo e o espírito, entre o corpo e os outros corpos, o problema da razão, da relação entre os “níveis” diferentes do ser (*res cogitans*, *res extensa*), etc. Estes problemas serão (re)colocados constantemente pelos filósofos do grande racionalismo. Todos eles se levantarão estas questões e se perguntarão como se dá a relação entre os dois níveis do ser, “donde vem a

¹³² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Em Toda e em Nenhuma Parte*. In: *Os Pensadores*, V.XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 417.

¹³³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Em Toda e em Nenhuma Parte*. In: *Os Pensadores*, V.XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 418.

coesão do todo?”¹³⁴, e, no entanto, há algo em comum na resposta dada por eles a esta questão.

Esse acordo extraordinário de exterior e interior só é possível graças à mediação de um *Infinito Positivo* ou infinitamente infinito (pois toda restrição a um gênero de infinidade seria um germe de negação). Nele se comunicam ou se soldam a existência efetiva das coisas *partes extra partes* e a extensão pensada por nós que, pelo contrário, é contínua e infinita. Se há, no centro ou no núcleo do Ser, um infinitamente infinito, todo ser parcial direta ou indiretamente o pressupõe e, em contrapartida, está nele contido real ou eminentemente. Todas as relações que pudermos ter com o Ser devem estar simultaneamente fundadas nele.¹³⁵

O infinito positivo é o fundamento comum à ontologia dos filósofos do racionalismo clássico, é ele que garante a ordem e a unidade do real, é nele que se comunicam, e só nele que estão unidos os dois níveis do ser (*res cogitans* e *res extensa*). Dada a dificuldade de estabelecer a relação entre as partes do ser o recurso ao infinito positivo (Deus) irá solucionar para eles esse impasse, é ele que estabelecerá a coesão do todo; assim, “a idéia do infinito positivo é, pois, o segredo do grande racionalismo”¹³⁶. O infinito positivo é a pedra angular que sustenta o ser do grande racionalismo e garante assim a harmonia dos saberes, já que todos se referem ao mesmo ser; o mesmo homem pode se dedicar à filosofia, à ciência, e também à teologia sem que para isso tenha que renunciar a suas verdades em nenhum desses campos do saber.

“O século XVII acreditou no acordo imediato da ciência com a metafísica e ademais, com a religião. Neste ponto está bem longe de nós”¹³⁷. Assim, para Merleau-Ponty a situação do saber se em sua época se encontra muito diferente daquela do grande racionalismo, porque vivemos em uma época de fragmentação do saber. Acreditamos que para Merleau-Ponty essa fragmentação do saber ocorra porque a ciência e a filosofia (e mesmo a teologia) não compartilham de uma ontologia comum, pois, como já dissemos, algumas das ciências contemporâneas já vinham esboçando uma concepção de ser fora dos quadros da ontologia

¹³⁴ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. Em *Toda e em Nenhuma Parte*. In: *Os Pensadores*, V.XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 418.

¹³⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. Em *Toda e em Nenhuma Parte*. In: *Os Pensadores*. V.XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 418.

¹³⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. Em *Toda e em Nenhuma Parte*. In: *Os Pensadores*. V.XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 418.

¹³⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. Em *Toda e em Nenhuma Parte*. In: *Os Pensadores* V.XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 420.

clássica à qual a filosofia ainda se encontra apegada. Merleau-Ponty afirma a necessidade de se conceber uma nova ontologia que possibilite entre outras coisas o restabelecimento do diálogo fecundo entre filosofia, ciência ¹³⁸. “No exato momento em que criava a ciência da natureza, no mesmo movimento, mostrou que esta não era a medida do ser e elevou consciência filosófica do problema ontológico ao seu ponto mais alto. Nisto não é *passado*. Como ele, procuramos não restringir ou desacreditar as iniciativas da ciência, mas situá-la como sistema intencional no campo total de nossa relação com o ser e se a passagem ao infinitamente infinito não nos parece ser a solução, é somente porque retomamos mais radicalmente a tarefa que aquele século intrépido acreditava ter cumprido para sempre” ¹³⁹. Deste modo, Merleau-Ponty parece realmente buscar, retomando as tarefas do grande racionalismo, fundar uma ontologia que possa servir de solo comum para a filosofia e os demais saberes. Mas como está dito no trecho citado acima, o recurso ao infinitamente infinito (Deus) não será a solução para a ontologia merleau-pontyana, porém, por esse ser um conceito importantíssimo do racionalismo, ele terá necessariamente que ser avaliado e levado em consideração ao retomar essa tradição, e o filósofo francês era de justificar o fato deste conceito não poder ser tomado mais como fundamento do ser.

2. 3. A relação entre a ontologia moderna e a teologia judaico-cristã pensada por Merleau-Ponty a partir do conceito de natureza

Começaremos agora a acompanhar a interpretação de Merleau-Ponty do conceito de natureza desenvolvido pela tradição filosófica a partir de Descartes. Ao fazer isso, nosso objetivo é considerar o problema ontológico subjacente ao conceito de natureza assim como Merleau-Ponty o faz, isso nos proporcionará tratar da questão do papel que Deus exerce na ontologia moderna. Partiremos do conceito de natureza em Descartes, pois, segundo a interpretação merleau-pontyana, é com esse filósofo que se inicia a idéia de natureza como ser em si e destituída de qualidades sensíveis, e também porque é Descartes “que vai ser o primeiro a formular a nova idéia de natureza, extraindo as conseqüências da idéia de Deus”¹⁴⁰. Descartes inaugura uma idéia de natureza que se tornará tradicional, visto que pelo menos em

¹³⁸ Cf. MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial&Editora UFPR, 2001. pp. 334-335.

¹³⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. Em Toda e em Nenhuma Parte. In: *Os Pensadores*. v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 421.

¹⁴⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 10.

seu aspecto exterior ela se manterá a mesma até Husserl. Há uma ontologia cartesiana que sustenta esta concepção de natureza e, mesmo que Merleau-Ponty se contraponha a tal ontologia, será ela o ponto de partida para a sua ontologia própria.

Descartes inaugura na filosofia a idéia de natureza como natureza em si, pura objeto, sem produtividade interna, como pura exterioridade. O elemento novo nesta idéia de natureza “reside na idéia de *infinito*, devida à tradição judaico-cristã. A partir desse momento, a Natureza desdobra-se em um *naturante* e um *naturado*. É então em Deus que se refugia tudo aquilo que podia ser interior à Natureza. O *sentido refugia-se no naturante*; o *naturado* torna-se produto, pura exterioridade”¹⁴¹. Nessa passagem que citamos, Merleau-Ponty resume boa parte de sua interpretação da idéia de natureza a que chega por fim Descartes. A natureza é concebida como produto (*naturado*) de seu criador (*naturante*), e todo tipo de interioridade e produtividade que se pode pensar está em Deus, a natureza sendo somente sua realização exterior. O mundo se organiza a partir das leis criadas por Deus. São estas leis que dão orientação às partes da natureza, fazendo com que ela não seja um caos e sim um *mecanismo*. Assim, na natureza ocorre o funcionamento automático das leis advindas de Deus, textualmente Descartes diz:

Além disso, fiz ver quais eram as leis da natureza; e, sem apoiar minhas razões em nenhum outro princípio, a não ser no das perfeições infinitas de Deus, procurei demonstrar todas aquelas que pudessem suscitar qualquer dúvida e mostrar que elas são tais que, embora Deus tivesse criado muitos mundos, não poderia existir um só em que deixassem de ser observadas. Depois disso, indiquei como a maior parte da matéria desse caos devia, em seqüência dessas leis, dispor-se e arranjar-se de uma certa forma que a torna semelhante aos nossos céus.¹⁴²

A natureza é entendida assim como uma “máquina” criada por Deus, formada de partes matérias exteriores entre si, e o que faz com que essa “máquina” funcione de maneira sempre organizada são as leis eternas de Deus. Se esse mundo é criado por Deus, sua essência deriva necessariamente deste Deus infinito que o criou tal como é, “há adequação completa desse Mundo e do possível”¹⁴³, assim, esse mundo não é habitado por uma *finalidade*, não

¹⁴¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 10.

¹⁴² DESCARTES, René. *Discurso do Método*. v. XV, In: *Os Pensadores*, Trad. de J. Guinsburg; Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 61.

¹⁴³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p.

havendo uma força buscando organizar aos poucos a matéria desordenada; são os homens que acreditam ver finalidade onde só há na verdade um mecanismo regido por leis. Outro ponto importante dessa idéia de natureza está no fato de que, segundo Descartes, Deus poderia ter criado um mundo diferente se o quisesse, pois ele é a infinidade de todos os possíveis. Mas, no entanto, criou o mundo tal como nós o conhecemos e de uma só vez; o mundo não está a caminho de sua realização plena ou da efetivação de uma finalidade, pois ele já é tudo aquilo que pode ser, uma positividade absoluta, “o Mundo que, a cada instante, continua a ser, se ele continua a ser deve ser tal qual é”¹⁴⁴. Essa idéia é importante visto que, segundo Merleau-Ponty, ela assegura a concepção da natureza sem produtividade própria, sem mutação, já que a natureza é sempre idêntica a si mesma, um em si plenamente dado.

Esse conceito de natureza em Descartes que apresentamos até aqui é apenas uma das versões encontradas em sua obra (ainda que seja a versão privilegiada por ele), como observa Merleau-Ponty. Segundo nosso autor, o conceito de natureza é sempre problemático para Descartes e este a pensa de suas maneiras diferentes, sob duas perspectivas. O esforço de Merleau-Ponty será o de investigar uma tensão no pensamento de Descartes do que somente apresentar as teses deste filósofo¹⁴⁵. Para ele há um paradoxo no pensamento de Descartes sobre a natureza, o que não é considerado por Merleau-Ponty um erro daquele filósofo, mas, pelo contrário, a seu ver é nesse paradoxo que se encontra a riqueza do pensamento de Descartes, pois é nele que está já indicado uma idéia de ser alternativa à concepção cartesiana que se tornou tradicional. A idéia de natureza que até agora falamos é a aquela concebida por Descartes pelo entendimento puro, concebida a partir da “luz natural” (deduzida dos atributos de Deus). Merleau-Ponty demonstra que, além dessa, aquele filósofo pensa a natureza de uma segunda maneira: ele a pensa a partir da experiência que temos da natureza, “quando se passa ao mundo atual tal como é conhecido pelos sentidos, tem-se uma segunda filosofia da Natureza”¹⁴⁶.

De acordo com Merleau-Ponty pode-se ver essa mudança de perspectiva a respeito da natureza nas *Meditações* de Descartes. Segundo ele, nas *Meditações* de I a III, seu autor pensa a natureza a partir da “luz natural”, do entendimento puro, deduzindo suas propriedades da idéia de Deus; já nas *Meditações* de III a VI é a partir da experiência do mundo, da

13.

¹⁴⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 16.

¹⁴⁵ Cf. CHAUI, Marilena. *Experiência do Pensamento: Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 21. Nesta obra a autora explicita o modo próprio como Merleau-Ponty interroga os pensadores da filosofia clássica.

¹⁴⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 21.

“inclinação natural”, que ele entende a existência do mundo exterior ao pensamento, sobretudo ao considerar existência do corpo humano. Merleau-Ponty chama atenção para o fato de que sob essa segunda perspectiva, Descartes apresenta uma idéia de natureza que não é aquela do simples objeto para nós, e com isso parece proceder a um tipo de raciocínio que se recusava nas três primeiras partes das *Meditações*. Pois se Descartes julgava ser duvidoso pensar a natureza por meio da experiência que temos dela, agora é justamente o contato com o mundo exterior que será tomado como ponto e partida. Essa mudança de critério seria uma contradição de seu pensamento? Merleau-Ponty acredita que não, ela é muito mais uma ambigüidade, uma espécie de oscilação, pois no fim das contas Descartes acaba privilegiando a perspectiva do pensamento puro.

Essa segunda noção de natureza é encontrada, na leitura de Merleau-Ponty, quando Descartes procura pensar o corpo humano e a relação da alma com este. “A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo”¹⁴⁷.

Assim o corpo humano se diferencia dos demais corpos, pois a união da alma deve ser real, é o que aprendemos com a nossa experiência que temos dele. Há um entrelaçamento entre elas pela relação de finalidade, a alma e o corpo tornam-se um para o outro, meio e fim¹⁴⁸. Descartes, no início das *Meditações*, estabelece a distinção entre a alma e o corpo, e agora pensar a união entre, o que até então era pura matéria, com a substância pensante, não será um empreendimento fácil. Pois para que haja uma união entre a alma e o corpo seria preciso conceber uma *extensão da alma*¹⁴⁹. Isto pode ser concebido pelo pensamento, mas num sentido bem limitado visto que não encontra Descartes tal propriedade na alma, esse atributo (“extensão da alma”) só não pode passar de uma concepção do pensamento. Daí que Descartes irá buscar do lado exterior, no corpo, a unidade desse ser. E desse ponto de vista sabemos que pare tal união entre corpo e alma se resume a um ponto bem específico: a glândula pineal. Mas essa união não ocorre de um modo muito claro, pois “o que falta é uma

¹⁴⁷ DESCARTES, René. *Meditações, sexta meditação*. v. XV, In: *Os Pensadores*. Trad. de J. Guinsburg; Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 144.

¹⁴⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 25.

¹⁴⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 26.

medida comum”¹⁵⁰. Mas a dificuldade de resolver esse impasse indica uma necessidade que o próprio Merleau-Ponty irá retomar em sua filosofia. Isso por que, “o que Descartes diz do corpo humano parece, pois, marcar uma ruptura com sua concepção de Natureza. Daí a necessidade em que Descartes se encontra de conferir à matéria do corpo atributos que não são somente os da extensão, mas com a dificuldade de lhe emprestar atributos da alma”¹⁵¹. Assim, entendemos que para Merleau-Ponty, Descartes já indica a necessidade de uma concepção de natureza em que essa possua em si alguma interioridade e produtividade própria de sentido, além do fato de mostrar a necessidade também de superar a perspectiva do dualismo substancial. Como se sabe essa problemática é a mesma colocada por Merleau-Ponty, a seu modo (dentro do projeto da reflexão ontológica), em todas as suas obras. E nesse sentido podemos concordar que sua filosofia retoma as tarefas do grande racionalismo em uma perspectiva ontológica¹⁵². Mas, voltando ao modo como Descartes trata o problema, este vê uma unidade corpo e alma na perspectiva de uma relação de finalidade entre ambas, e não uma união substancial. Uma unidade funcional, pois o corpo é conhecido por ele como aquilo que serve como meio para a realização da alma, como seu instrumento. O corpo, tomado por si mesmo, é visto como um evento mecânico. É a alma que impõe finalidade ao corpo. Assim, Descartes não volta atrás na divisão entre corpo e alma que já havia estabelecido. Ele acaba por não reconhecer uma *extensão da alma*, não há “verdadeira união: existe apenas uma simples justaposição”¹⁵³. A união entre alma e corpo, nesse caso, diz Merleau-Ponty, não passa de uma união para o pensamento, uma concepção. Dessa forma Descartes não leva às últimas conseqüências o problema colocado por não poder abrir mão das verdades concebidas por meio da “luz natural”. “Finalmente, ele rejeita o problema, por causa de sua posição. Não se pode conceber o composto: daí o irracionalismo da vida contrapeso do racionalismo rigoroso, que não pode ser senão análise”¹⁵⁴.

De acordo com a interpretação de Merleau-Ponty, há uma oscilação no pensamento de Descartes sobre o conceito de natureza. Descartes a concebe de um lado sob a “luz natural”, pensa-a a partir de Deus, e do outro lado busca pensá-la a partir da “inclinação natural”, do

¹⁵⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 26.

¹⁵¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 27.

¹⁵² MERLEAU-PONTY, Maurice. Em Toda e em Nenhuma Parte. In: *Os Pensadores*, v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 421.

¹⁵³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 28.

¹⁵⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 28.

ponto de vista do existente, do sujeito em contato com o mundo que o cerca. No entanto, como vimos, Descartes se vê por fim obrigado a privilegiar as verdades concebidas pela luz natural, e assim, reafirma a idéia de natureza como o *naturado*, pura exterioridade. Pois o pensamento não dá conta de pensar a união daquilo que está separado, alma e corpo, não é concebível para o homem que eles sejam separados e unidos ao mesmo tempo. Merleau-Ponty comenta:

Há o entendimento com suas distinções soberanas e o homem existente, isto é, o entendimento ajudado pela imaginação e unido a um corpo, e que conhecemos no uso da vida porque somos este homem; e as duas ordens são uma só porque o mesmo Deus é garantia das essências e o fundamento de nossa existência. Nossa dualidade se reflete e se ultrapassa nele, como a de seu entendimento e de sua vontade. Não estamos encarregados de compreender como. A transcendência absoluta de Deus nos dá a segurança do fato, e a nós caba apenas poder e dever respeitar a diferença das ordens vivendo em paz nos dois planos.¹⁵⁵

Deste modo, Descartes retorna ao ponto de vista de Deus, pois só para ele os seres formam uma coesão, uma unidade sem distinções. A perspectiva do sujeito é limitada e não consegue por si só dar conta da complexidade do real. Nesta oscilação de Descartes sobre a questão da natureza, Merleau-Ponty não deixará de ver ali uma dupla ontologia; uma “ontologia do objeto” e uma “ontologia do existente”¹⁵⁶. E mais que isso, Merleau-Ponty acredita que essa dupla ontologia, que essa oscilação do pensamento de Descartes está ligada aos postulados do pensamento judaico-cristão.

Há “ontologia do objeto” em Descartes quando esse pensa o ser a partir de Deus. Descartes faz uma depuração racional de nosso contato imediato com o ser, e daí vem a idéia da natureza reduzida à extensão. É importante prestar atenção à relação entre Deus e natureza nesta ontologia cartesiana, já que para ele “por natureza, considerada em geral, não entendo agora outra coisa senão o próprio Deus”¹⁵⁷. A natureza exterior é pura extensão de uma ponta a outra e indefinidamente divisível, ela pode ser dividida em inúmeras partes, mas cada parte ocupa um espaço próprio na extensão de modo que as partes não são substituíveis umas pelas

¹⁵⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. Em Toda e em Nenhuma Parte. In: *Os Pensadores*, v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 414.

¹⁵⁶ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 204.

¹⁵⁷ DESCARTES, René. *Meditações, sexta meditação*. v. XV, In: *Os Pensadores*. Trad. de J. Guinsburg; Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 144.

outras. A natureza é plena e inteiramente atual, o que significa que ela é dada por completo tal com é. Não há dinâmica de transformação nem espacial nem temporal, pois a natureza é sempre idêntica a si mesma, sempre se conserva como tal, de modo que os seres que são agora não diferem dos seres possíveis ou futuros. Essa natureza é uma extensão plena e compacta, o domínio do em si fechado em si mesmo, e as leis que estão em sua estrutura foram ali colocadas desde sua criação. Mas a extensão, diz Merleau-Ponty, “não é o termo final do desvelamento da essência do Mundo”¹⁵⁸. Pois a essência desse mundo não é produzida por ele, ela provém de Deus, o *naturante*, criador da natureza. “A essência desse mundo é uma restrição da essência de Deus”¹⁵⁹. Só em Deus a existência está plenamente envolvida pela essência, simultaneamente. Descartes postula, assim, três planos da realidade: o Deus infinito, autônomo; e a alma, que age no mundo através do corpo mas é feita outra substância; e a natureza, sendo que suas leis e atributos derivam de Deus. “Descartes transforma a Natureza numa necessidade que não pode ser outra senão aquela que ela é e, por trás dessa Natureza, em última instância, ele apercebe Deus”¹⁶⁰. Deus exerce assim o papel de causa e fundamento dos seres. Há o mundo, plena extensão, completamente dado, e por trás dele o Deus infinito que contém tudo aquilo que pode vir a ser.

Já a “ontologia do existente”, segundo Merleau-Ponty, parte do ponto de vista do sujeito em relação imediata com o mundo para conceber o ser. Porém, essa perspectiva não corresponde ainda ao ser pesado sem Deus, pois Descartes tem que necessariamente colocar a perspectiva finita do homem abaixo da perspectiva do Deus infinito: a reflexão começa por admitir uma evidência da ligação da alma com seu corpo e com o mundo em que vive, já que a experiência dessa ligação não pode ser rejeitada. A extensão do mundo é agora reconhecida não somente como objetiva, mas como indeterminada, a razão não consegue abarcar o todo do mundo, “a extensão se esquiva ao olhar do espírito. A idéia de extensão não tem claridade, ela é aberta”¹⁶¹. O sujeito reconhece uma finalidade nas coisas, o corpo é visto como feito para a alma esta encontra no mundo leis que não foram colocadas por ela e que garantem a ordenação do mundo enquanto tal. Existem também idéias na alma que não foram colocadas ali por ela, e assim a reflexão acaba por encontrar Deus como o criador, arquiteto do mundo e da alma, que deposita certas idéias fundamentais nela. “Existe aí um apego pelas provas

¹⁵⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 205.

¹⁵⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 205.

¹⁶⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 206.

¹⁶¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 209.

regressivas da existência de Deus, que provam Deus na medida em que sua idéia não vem de mim”¹⁶². A reflexão ontológica a partir do existente chega assim a duas verdades: a existência do mundo e de Deus como seu criador. Mas são duas verdades pouco conhecidas pelo sujeito finito, que acabam mostrando certos limites da razão, visto que a extensão é indeterminada, de modo que a razão tem dificuldade de abarcá-la, e também porque Deus é infinito e a razão não dá conta de conhecê-lo totalmente, ela só conhece de Deus aquilo que foi dado por ele, as leis inscritas na natureza e certas idéias, como a de infinito e a de perfeição, que foram colocadas por ele na alma. Assim, a ontologia do existente revela certezas “sem Deus”, a existência do sujeito ligado a um mundo exterior a ele e independente, mas não vê a possibilidade do mundo existir por si só, pois ele não pode ter surgido do nada, assim a reflexão é levada necessariamente a Deus, e a certeza da existência de Deus reforça a certeza da existência do mundo. “Se é verdade que nosso mundo deriva dos atributos de Deus, segue-se que Deus não deixou agir o caos, de sorte que ele produza ente mundo apenas pelas leis da Natureza. O mundo foi criado imediatamente por Deus tal como ele é agora”¹⁶³.

De acordo com a leitura feita por Merleau-Ponty da obra de Descartes, este estabelece um dualismo substancial, a *res cogitans* e a *res extensa*, e esse dualismo é visto como um problema para ele (Descartes), pois, como dissemos, nas *Meditações* ao levar em consideração a relação da alma com o mundo do ponto de vista da exigência o filósofo entende que deve haver uma real união entre as duas substâncias, é o que atesta a experiência da relação a alma e corpo nessa perspectiva. No entanto, Merleau-Ponty considera que Descartes não consegue conceber essa união entre as duas substâncias do ponto de vista da finitude humana, o que o leva a recorrer ao ponto de vista do Deus infinito, pois só para este as duas substâncias estão realmente unidas. “A solução cartesiana não é, portanto, considerar o pensamento humano em sua condição de fato como garantia de si mesmo, mas apoiá-lo em um pensamento que se possui absolutamente. A conexão entre a essência e a existência não é encontrada na experiência, mas na idéia do infinito. Portanto, no final das contas é verdade que a análise reflexiva repousa inteiramente em uma idéia dogmática do ser”¹⁶⁴.

Merleau-Ponty critica Descartes por não levar às últimas conseqüências uma reflexão existencial e abrir mão dela para retornar à certeza da razão desenraizada do mundo e da teologia. Ao privilegiar o pensamento infinito sobre o finito, sobram as conseqüências de uma

¹⁶² MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 208.

¹⁶³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 209.

¹⁶⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 76.

natureza como pura extensão, sem produtividade, pois toda interioridade e produtividade estão em Deus, assim como uma ontologia que confunde o Ser com o Ser infinito, que é “mais ser que os outros seres”. Merleau-Ponty vê nessa oscilação do pensamento ontológico de Descartes, assim como a conseqüente confusão feita por ele entre Deus e Ser, uma ligação direta com os postulados do pensamento judaico-cristão. É a respeito da ligação da ontologia cartesiana com o pensamento judaico-cristão que nos concentraremos agora ¹⁶⁵.

Retomemos uma passagem das *Meditações*, já citada neste trabalho: “por natureza, considerada em geral, não entendo agora outra coisa senão o próprio Deus, ou a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas”. Neste curto trecho do livro de Descartes podemos ver um dilema sobre o Ser que está presente, segundo Merleau-Ponty, em todo o pensamento judaico-cristão. Descartes ora diz que Deus é a própria natureza, e por isso entende-se que Deus é tudo o que é; ora afirma que Deus não é identificado à sua obra, mas que ele é o criador da natureza e de suas leis. Ou seja, Deus é identificado com o Absoluto, que engloba tudo aquilo que existe, ou então, do outro modo, entende-se que há uma espécie de corte entre Deus e sua obra, a natureza. “Se admitimos dois planos da realidade, um interior a Deus e outro exterior, somos conduzidos a algo como um politeísmo, e se não admitirmos mais do que um plano, seremos levados a um panteísmo. Todo esforço do monoteísmo será no sentido de procurar uma escapatória para esse dilema” ¹⁶⁶. É preciso afirmar que o mundo exista e que ele exista tal como Deus. Porém para o pensamento judaico-cristão, o mundo não existe por si mesmo. A ontologia de Descartes assume essa problemática, pois, no fim das contas, para ele, tudo aquilo que existe, a totalidade dos entes, foram criados por Deus e dependem deste para se conservar. Os seres são o outro lado, o exterior, do Ser infinito. Mas quando se diz que Deus é corre-se o risco de cair em um panteísmo, pois nesse caso é legítimo dizer que se Deus é o Ser, então só Deus existe. Neste sentido, “o pensamento judaico-cristão é perseguido pela ameaça do acosmismo¹⁶⁷”, já que não há espaço para a natureza nesse ser. Mas Descartes, de acordo com a interpretação de Merleau-Ponty, sabe disso e busca uma saída para não cair no panteísmo. Para ele Deus é *causa sui*, daí o fato dele ser infinito, e, além disso, está em Deus tudo aquilo que o homem pode ser, porém há a necessidade de distinguir estes dois planos, o do *naturante* e o do *naturado*. Tem de haver uma espécie de corte entre Deus e o mundo para que não se caia no

¹⁶⁵ É muito escassa a bibliografia, sobretudo em português, sobre a interpretação merleau-pontyana dessa questão.

¹⁶⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 216.

¹⁶⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 216.

panteísmo. Para tanto “Descartes utiliza um subterfúgio. A esse propósito, só podemos exprimir-nos negativamente. Deus não pode ter causa exterior a si mesmo, donde se segue que é preciso admitir algo entre a *causa sui* e a cauda exterior, mas não sabemos exatamente o quê”¹⁶⁸. Há nesse “subterfúgio” uma espécie de salto na ordem das razões que Descartes não explica bem, e que servirá para não abrir mão de um pressuposto teológico. Deste modo, estamos diante de uma ontologia paradoxal¹⁶⁹, pois num determinado sentido Deus é identificado com o mundo, e assim só Deus é; do outro lado, o mundo existe de maneira clara, mas aí Deus e sua relação com esse mundo é que se torna obscura. Por isso, Merleau-Ponty, retomando uma expressão utilizada por Marice Blondel em *O ser e os seres*, afirma que há uma “diplopia ontológica” comum a toda filosofia cristã¹⁷⁰. E Descartes, passando por cima desse paradoxo, continua a afirmar por fim “Deus como pedra angular, isto é, que ele é o que o edifício supõe e o que sustenta o Todo”¹⁷¹, mas sem explicar de maneira clara e evidente como isso é possível.

Discorreremos até aqui sobre esse paradoxo da ontologia cartesiana a respeito da relação entre Deus e ser pelo motivo de que, para Merleau-Ponty, esta ontologia de Descartes se tornou canônica em toda a filosofia moderna desenvolvida depois dele, assim como a idéia de natureza conseqüente dessa compreensão do ser, ainda que algum de seus princípios filosóficos irão se transformar ao longo dos séculos. Outro motivo de termos dedicado maior atenção à ontologia de Descartes a este respeito é o fato de que ele é o filósofo do grande racionalismo com quem Merleau-Ponty mais dialoga e de forma mais profunda. Vimos que Descartes ao considerar a natureza a partir da inclinação natural, ou seja, do ponto de vista do sujeito psicofísico em contato com os objetos exteriores, principalmente a respeito de um objeto em especial, o corpo humano, parece haver uma tentativa de conceber certos atributos da substância corporal aos entes corporais. Mas como observado, apesar de Descartes sentir a necessidade de uma mistura entre as duas substâncias, e assim conceber a natureza como algo a mais do que a pura extensão, no entanto, não avança muito nesse sentido e acaba por restabelecer a idéia mecanicista de natureza então revelada pela razão. Essa noção de natureza com uma produtividade de sentido próprio anterior ao sujeito, uma noção de natureza que é bem mais do que uma extensão estática, que tanto interessa a Merleau-Ponty, reaparece em

¹⁶⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 207.

¹⁶⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 219.

¹⁷⁰ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 217.

¹⁷¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 209.

outros filósofos da modernidade, inclusive em Husserl, ainda que como a indicação de uma possibilidade que deve ser desenvolvida. Essas “indicações” de uma idéia de natureza alternativa àquela que é privilegiada pelos filósofos modernos é importante para Merleau-Ponty, pois servirão de ponto de partida para a concepção de natureza que ele irá desenvolver¹⁷².

Prosseguindo em seu estudo do conceito de natureza na modernidade, Merleau-Ponty apontará para o fato de que os filósofos desta tradição sofreram influência muito forte da idéia de natureza cartesiana e que muitos deles apresentam também uma “dupla idéia de natureza”. Veremos o que Merleau-Ponty diz disso a respeito do pensamento de outro filósofo que lhe é caro, Kant. Também na filosofia de Kant, o filósofo francês vê uma oscilação na definição da natureza. Kant não pensa a natureza a partir de Deus, dada sua crítica à prova ontológica da existência de Deus. Segundo Merleau-Ponty, seu pensamento humanista está ancorado no sujeito, sujeito esse que agora contém o Ser. De um ponto de vista, que será o privilegiado por Kant, o Eu é absoluto. A subjetividade é dotada de um poder de constituir os fenômenos por meio das categorias do entendimento humano. Para Merleau-Ponty, Kant acredita que segundo esta perspectiva o sujeito só se relaciona verdadeiramente com os fenômenos, que são constituídos pela subjetividade humana. “Mas se existem apenas fenômenos humanos, não há mais nada que possa servir, por consequência, como termo de referência”¹⁷³, afirma Merleau-Ponty. Assim, o Eu constituinte assume o papel de naturante. A natureza se resume aos fenômenos constituídos pelos poderes sintéticos do sujeito. “Desse modo, Kant retoma uma metafísica do Absoluto, no qual o Absoluto não é mais pensado como substância, mas como sujeito”¹⁷⁴.

Esta seria, segundo Merleau-Ponty, uma versão da natureza empobrecida, pois a natureza assim concebida não possui uma produtividade que lhe seja própria, nem mesmo uma existência autônoma, visto que ela é constituída pelo sujeito e o sentido da natureza é dado pela subjetividade que a constitui; o Eu exerce o papel de naturante. Esta noção de natureza será privilegiada por Kant, porque sua filosofia na maior parte se limita a estudar os fenômenos constituídos pelas categorias cognitivas do sujeito. No entanto, Kant, ao falar do surgimento do fenômeno para a consciência deixa entrever um outro aspecto da natureza, que muito interessa a Merleau-Ponty, uma outra concepção de natureza. De acordo com a doutrina

¹⁷² Cf. FERRAZ, Marcus Sacrini. *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Papyrus, 2009. p. 114.

¹⁷³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 33.

¹⁷⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 33.

kantiana, lembra o filósofo francês, os fenômenos não são uma construção arbitrária, os poderes constituintes da subjetividade agem sobre os dados sensíveis fornecidos pelo mundo “exterior ao sujeito”. Há um “objeto” fora da consciência que exerce o papel de referência dos dados sensíveis. “Trago em mim a possibilidade de um ‘objeto’, como termo de referência. Essa ‘relação com um ‘objeto’ é característica da consciência”¹⁷⁵. Esse “objeto” que está fora da consciência é referido por Merleau-Ponty entre aspas porque ele não é um fenômeno ainda, ele é, nesse nível, independente da subjetividade. Haveria assim uma natureza anterior ao fenômeno que o sustentaria. É esta natureza autônoma, que existe independente da subjetividade constituinte, que Merleau-Ponty chama a atenção. Porém essa natureza independente do sujeito não é bem explicitada por Kant. Assim, Merleau-Ponty encontra duas concepções de natureza em Kant, porém este privilegia a noção de natureza como fenômeno, e desenvolve pouco a outra noção, a de uma natureza anterior ao sujeito, a que entendemos ser a que mais interessa a Merleau-Ponty.

Como dissemos no início desse capítulo, procuramos mostrar as análises de Merleau-Ponty sobre como o conceito de natureza foi pensado pela tradição, pelo motivo de que para ele o conceito de natureza é expressão privilegiada de uma ontologia. Por meio deste conceito pode-se chegar à concepção de ser que o sustenta. Ao acompanhar a leitura merleau-pontyana do modo como este conceito foi pensado, notou-se que ele revela aquela ontologia dualista que se estendeu por toda a filosofia moderna até o pensamento fenomenológico de Sartre, contemporâneo de Merleau-Ponty. Através da revisão do conceito de natureza do “racionalismo clássico” vimos que aqueles autores da tradição cartesiana (principalmente Descartes, quem inaugura essa ontologia) ao estabelecerem um dualismo ontológico percebiam este como problemático e buscavam, como o recurso ao Deus infinito, um meio de articular as duas regiões do ser. Podemos constatar também que este recurso ao infinito como o mediador dos dois pólos da realidade está, para Merleau-Ponty, ligado diretamente ao pensamento teológico da tradição judaico-cristã e que o Deus infinito é muitas vezes identificado ao ser. Dessa forma, o apego a determinadas teses da teologia, como a de Deus como criador do mundo e fonte eterna de todas as possibilidades e do sentido, é fundamental para o dualismo substancial e o privilégio do mundo objetivo para o pensamento. E por fim, retomamos a questão do conceito de natureza, pois como afirma Merleau-Ponty, “nossa

¹⁷⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 33.

experiência da Natureza em nós e fora de nós pode contribuir para desenhar uma outra ontologia, e é a esse título que nós a consultamos”¹⁷⁶

2. 4. A necessidade de uma ontologia sem compromissos com a teologia

A conclusão que Merleau-Ponty irá chegar desta sua leitura da ontologia clássica será a de que para superar aquela ontologia, marcada pela visão dualista do ser, não se deveria tomar Deus como ponto de partida da reflexão ontológica, como fizera aquela tradição¹⁷⁷. Seu posicionamento fica claro no esboço escrito por ele para *O Visível e o Invisível* (1961):

Meu plano: I – o Visível, II – a Natureza, III – o Logos. Deve ser apresentado sem nenhum compromisso com o humanismo, nem, além disso, com o naturalismo, nem, enfim, com a teologia. Trata-se precisamente de mostrar que a filosofia já não pode pensar segundo esta clivagem: Deus, o homem e as criaturas – que era a clivagem de Espinosa¹⁷⁸.

Merleau-Ponty pretende, com isso, afirmar que o problema ontológico é o fundamental em relação aos outros e que por isso mesmo não se pode mais identificar o Ser com um dos seres – Deus, homem ou natureza. Ou seja, o impulso teológico, sendo aquele que toma o Absoluto como ponto de partida, fundamento último, garantidor da unidade de todas as coisas e fonte de todas as significações, deve sempre ser afastado, assim como aquele que toma o sujeito como o Absoluto (humanismo de kantiano). Pois, Merleau-Ponty não acha legítimo tomar um dos seres existentes como o mais fundamental e a partir daí pensar todos os outros como ontologicamente dependentes deste. Os filósofos do grande racionalismo falam do Deus infinito “como agente fala de alguma coisa, que *demonstram* numa ‘filosofia objetiva’ [...] isto equivale muito mais a eludir o infinito do que reconhecê-lo – Infinito cristalizado ou dado a um pensamento que ao menos o possui suficientemente para prová-lo”¹⁷⁹. Ciente deste problema Merleau-Ponty se coloca numa perspectiva ontológica diferente, de

¹⁷⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 331.

¹⁷⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. Em Toda e em Nenhuma Parte. In: *Os Pensadores*, V. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1995. “[...] se a passagem ao infinitamente infinito não nos parece ser a solução, é somente porque retomamos mais radicalmente a tarefa que aquele século intrépido – XVII - acreditara ter cumprido para sempre”. p. 421.

¹⁷⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 245.

¹⁷⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti ; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 166.

modo que o que ele procura com em sua ontologia:

ao contrário, é uma verdadeira explicação do Ser, isto é, não a exibição de um Ser, mesmo infinito, no qual se processa – de um modo que, por princípio, nos é incompreensível – a articulação recíproca dos seres, mas o desvelamento do Ser como aquilo que eles modalizam ou recortam, o que faz com que estejam juntos do lado do que não é um nada. [...] O que buscamos é o *nexus* e não a colocação atribuída a cada um de nós sob o olhar de Deus.¹⁸⁰

Deste modo a ontologia de Merleau-Ponty busca o *nexus* entre os seres, busca o ser como princípio ou estrutura comum a todos os seres, o ser como “aquilo” que possibilita que todas as coisas existam. Em sua ontologia ele busca o ser pré-objetivo (Ser bruto) anterior às cisões entre corpo/alma, sentido/sensível, natureza/cultura etc., e com isso restabelecer a dignidade do sensível, sempre desqualificado pelo pensamento objetivo. Seu projeto é assim retomar as grandes questões do grande racionalismo, com a diferença de não tomar mais o infinito separado do mundo da vida como fundamento do ser, e nem como o próprio ser. No próximo capítulo deste trabalho iremos expor algumas das principais teses da ontologia de Merleau-Ponty com a intenção de poder avaliar em que sentido a tradição moderna é retomada em seu pensamento e em que sentido o Ser bruto de Merleau-Ponty se distancia da concepção de ser da filosofia moderna.

¹⁸⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 332.

CAPÍTULO 3: A ONTOLOGIA DE MERLEAU-PONTY

No primeiro capítulo do presente trabalho apresentamos a relevância da questão ontológica para Merleau-Ponty, com isso vimos que seu pensamento ontológico tem por objetivo conceber uma nova concepção de ser que supere aquela ontologia desenvolvida pela modernidade. Vimos que, para ele, a modernidade (“pensamento objetivo”) trabalha com uma ontologia dualista que opõe duas regiões do ser e que, a partir disso, cria todos os pares de oposição conceituais (consciência/objeto, corpo/alma, sensível/sentido, homem/natureza, etc.) insuficientes para descrever o real de que nós temos experiência cotidiana. Que a filosofia moderna concebe um ser objetivo a partir de uma perspectiva racional que desfaz os laços que unem o filósofo e o cientista ao mundo vivido, e se limitam a falar desse ser objetivo, esquecendo assim sua inerência ao mundo vivido (*Lebenswelt*) no qual se encontram e que servem de fonte para todas suas abstrações e construções conceituais. Realizam assim o prejuízo do mundo, desqualificado o mundo sensível e desligando o sujeito da natureza. Vimos também, no segundo capítulo, que este prejuízo do mundo e a ontologia dualista a que ele leva estão, para Merleau-Ponty, diretamente ligados a um pensamento filosófico racionalista que não consegue conjugar as “verdades da razão” com a existência, e que esta ontologia está ligada também ao apego a certas teses do pensamento teológico judaico-cristão. Mostramos que para Merleau-Ponty os filósofos do grande racionalismo (vimos mais a fundo o caso de Descartes) tomam o Deus infinito como o Ser, o criador e a fonte de todo o real existente e possível, tomam um ser que está “fora do mundo” como fundamento e fonte de toda produtividade possível, e que uma das conseqüências disso, de acordo com a leitura merleau-pontyana, é uma desqualificação do mundo do sensível, uma idéia de natureza como puro em si, sem produtividade de própria, e o homem concebido com ser pensante (substancia pensante) desligado da natureza. No entanto, vimos que, para Merleau-Ponty, há uma “dupla ontologia” no pensamento dos filósofos do grande racionalismo, uma quando eles pensam *a ser a partir do infinito* e outra (implícita) quando eles tentam pensar *a partir do sujeito em contato com o mundo* (por exemplo, quando Descartes pensa a relação de alma com o corpo, ou em Kant, quando este procura descrever a gênese de fenômeno no sujeito); esta última perspectiva, que leva Descartes ao reconhecimento da necessidade de pensar a natureza sem

dualismo (como união da substância pensante com a extensa) e em Kant, que o leva a reconhecer uma natureza anterior à constituição subjetiva (númeno), é pouco desenvolvida por eles, mas ela chama a atenção de Merleau-Ponty como uma possibilidade que está por se desenvolver, a qual servirá de inspiração para sua concepção do ser.

A ontologia de Merleau-Ponty é a tentativa de descrever o ser pré-objetivo (que não é aquele ser objetivo da ciência clássica), o ser pré-subjetivo (que não é o ser constituído pela subjetividade, de que fala o humanismo), o ser do mundo vivido, aquém de todas as cizões feitas pelo pensamento objetivo¹⁸¹, o ser que é o solo fundamental de toda existência, fundo sob o qual se realizam todas as ações e pensamentos. Retomemos uma passagem do texto de Merleau-Ponty já citado por nós: “O que procuramos, ao contrário é uma verdadeira explicação do Ser, isto é, não a exibição de em Ser, mesmo infinito, no qual se processa – de um modo que, por princípio, nos é incompreensível – a articulação recíproca dos seres, mas o desvelamento do Ser como aquilo que eles modalizam ou recortam, o que faz com que estejam juntos do lado do que não é um nada”¹⁸². A ontologia busca desvelar o ser como “aquilo” que possibilita que todos os seres existam, sem identificar o Ser com um dos seres em especial, mas sim com o princípio ou estrutura dos seres, “aquilo que eles modalizam ou recortam”. Neste último capítulo, pretendemos apresentar a ontologia de Merleau-Ponty, sua descrição desse ser pré-objetivo (Ser bruto). Pretendemos com isso, além de apresentar a concepção de ser do filósofo francês, ver em que sentido a ontologia moderna é retomada por ele em seu empreendimento, assim como analisar em que medida sua ontologia se distancia daquela do pensamento moderno. Nosso objetivo não é o de apresentar um resumo de toda a ontologia merleau-pontyana, mas sim sua formulação mais madura¹⁸³, aquela desenvolvida por ele a partir dos anos cinqüenta, principalmente a partir da metade do ano 1950. Tomaremos para isso, com principais fontes textuais as obras *A Natureza*, o ensaio *O filósofo e sua sombra*, e, seu livro inacabado, *O visível e o invisível*.

Em uma importante nota de *O visível e o invisível* Merleau-Ponty diz: “meu plano: I – o visível, II – a Natureza, III – o logos. Deve ser apresentado sem nenhum compromisso com o *humanismo*, nem, além disso, com o *naturalismo*, nem, enfim, com a *teologia* – trata-se precisamente de mostrar que a filosofia não pode mais pensar segundo esta clivagem: Deus, o

¹⁸¹ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 89.

¹⁸² MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 332

¹⁸³ De acordo com Ferraz, (cf. FERRAZ, Marcus Sacrini. *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Papirus, 2009. p. 17) a partir da metade dos anos 50 Merleau-Ponty revê alguma dessas teses ontológicas, do início de uma carreira, vista como problemática para ele, resolvendo-as em sua ontologia mais madura.

homem, as criaturas, - que era a clivagem de Espinosa.”¹⁸⁴. Isto quer dizer que sua ontologia não deve tomar como ponto de partida, nem a Natureza como um absoluto em si do qual se poderia derivar todos os seres; nem o homem, ou Eu absoluto como fonte constituidora de todo o real, como fez o humanismo; e nem mesmo a perspectiva teológica, que toma o Deus infinito como criador e fonte de todos os seres. Em sua ontologia, Merleau-Ponty rejeita todos esses pontos de partida tradicionais, e, mais ainda, rejeita a idéia mesmo de “ponto de partida”, de um fundamento absoluto para o pensamento filosófico¹⁸⁵. Nega a idéia de um ser plenamente dado diante de nós, e de um conhecimento com posse intelectual. Para ele, estamos no mundo, vivemos nele e somos atravessado de ponta a ponta pelo ser que se busca descrever, mas esse ser exige um esforço de percepção e um ato de criação da linguagem para vir à expressão: “a filosofia não é o reflexo de uma verdade prévia, mas, assim como a arte, é a realização de uma verdade”¹⁸⁶. O mundo da vida não é todo recortado como o mundo objetivo da ciência clássica, ele é anterior a todos esses recortes que serão feitos pela razão, nele cada um dos seres está imbricado no outro. Diferente do mundo cartesiano, que é formado pela agregação de objetos que mantém uma relação de exterioridade entre si e que são independente umas das outras (puro objetivo), no mundo vivido da *Lebenswelt* os seres estão ligados uns aos outros por uma relação necessária, de forma que “é necessário para nós, por exemplo, que a Natureza em nós tenha alguma relação com a Natureza fora de nós, é necessário até mesmo que a Natureza fora de nós seja desvelada pela Natureza que nós somos”¹⁸⁷. Por isso, a descrição do ser deve seguir essa circularidade, já que, para Merleau-Ponty, não há um ser (ente) privilegiado entre os outros que possa assumir o lugar de centro e fundamento. Diferente da perspectiva cartesiana que faz uma distribuição dos seres de acordo com a ordem da razão, Merleau-Ponty busca o *nexus*, a articulação entre cada um dos seres, aquilo que faz com que haja um mundo¹⁸⁸.

¹⁸⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 245.

¹⁸⁵ Cf. CHAUI, Marilena. *Experiência do Pensamento: Ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 56.

¹⁸⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 19.

¹⁸⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 332.

¹⁸⁸ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. pp. 331-332.

3. 1. Uma ontologia do Ser bruto

Merleau-Ponty afirma que sua ontologia é o esforço de desvelamento do ser pré-objetivo, do Ser bruto ou selvagem. Procuramos agora mostrar como ele chega e este ser, assim como apresentar algumas das principais características desse ser, e até mesmo entender que sentido ele dá a esses termos “Ser bruto” ou “Ser selvagem”. Como vimos no segundo capítulo deste trabalho, Merleau-Ponty encontra nos filósofos modernos, estudou-se o caso de Kant e Descartes, uma outra ontologia por trás da ontologia objetivista destes pensadores. Ele vê uma ontologia implícita, pouco desenvolvida por eles, que dá abertura para um tipo de ser diferente daquele que se tornou o ser canônico da filosofia moderna, um lampejo que indica a necessidade da tematização do ser pré-objetivo, que não é o resultado de uma construção do Deus infinito, nem do Eu absoluto. Segundo Merleau-Ponty, em Husserl encontramos de maneira mais explícita ainda esse ser pré-objetivo, mesmo que ele não seja o objeto de estudo diretamente tematizado por Husserl, até porque para Husserl a fenomenologia não pode ser uma ontologia¹⁸⁹. No ensaio *O filósofo e sua sombra*, Merleau-Ponty, ao tratar da questão da redução fenomenológica e da constituição a partir de Husserl, chegará à tematização do ser pré-objetivo, revelado como o impensado de Husserl.

De acordo com Merleau-Ponty, para Husserl a função da redução é ultrapassar a atitude natural. O pensamento em regime de redução não trata da natureza que encontramos na atitude natural, aquela de que fala a ciências da natureza, mas da natureza constituída pelos atos de consciência e o objeto constituído pela consciência na atitude teórica (o noema). Porém, se a redução ultrapassa a atitude natural, ela não a destrói. Há o objeto constituído pela consciência na atitude teórica, mas este não substitui o objeto natural, o mundo da atitude natural é conservado. Husserl assim parece contrapor natureza e espírito. No entanto Merleau-Ponty diz: “talvez não seja através da bifurcação da Natureza e do espírito que devemos pensar no mundo e em nós mesmos. O fato é que as mais célebres descrições da fenomenologia tomam um rumo que não é o de uma ‘filosofia do espírito’ [...]. Sua função é revelar uma terceira dimensão onde essa distinção se torna problemática”¹⁹⁰. No entanto, é inegável que do ponto de vista da atitude teórica, Husserl coloca a consciência em contato

¹⁸⁹ Cf. MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial&EditoraUFPR, 2001. “Husserl não só enfatizava que ‘em si fenomenologia não é ontologia’ como também avisava o seu leitor de que a elaboração das ontologias é ‘uma questão unilateral e, no sentido o mais profundo do termo, não é um problema filosófico’”. p. 279.

¹⁹⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. Em Toda e em Nenhuma Parte. In: *Os Pensadores*, v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 433.

somente com os fenômenos constituídos por ela, com o mundo objetivo, e a natureza, deste modo, é reduzida às “coisas simplesmente coisas” (*blosse Sachen*). Mas Merleau-Ponty diz que nesta atitude teórica, que coloca a consciência pura diante dos *blosse Sachen*, não se trata da atitude filosófica, ou melhor, não se trata do Eu do fenomenólogo, mas sim do pensamento objetivo do cientista da natureza. “A ontologia das *blosse Sachen* é falsa porque absolutiza uma atitude de pura teoria (ou idealização), porque omite ou torna como óbvia uma relação como o ser que funda aquela atitude, e mede seu valor”¹⁹¹. Assim é o cientista da natureza que diante das coisas simplesmente coisas se esquece de seu enraizamento no “mundo natural” e absolutiza sua idealização. Já a reflexão do fenomenólogo ultrapassa o mundo natural. Husserl concebe o mundo objetivo, mas não se esquece que este é uma construção sobre um irrefletido, “nota que há, ali no irrefletido; sínteses que permanecem aquém de toda tese”¹⁹². O mundo em que vivemos não é da *blosse Sachen*, em nossa atitude natural, em nossas conversas e ocupações cotidianas não estamos em contato com coisas em si, mas sim as coisas compõe um campo, um meio natural que nos cerca. “Nossa vida de homens mais natural visa um meio ontológico diverso daquele do em si [...]”¹⁹³. Não estamos em nossa vida em contato com coisas em si, estas são abstrações, e em nossa existência natural estamos em contato com o próprio mundo e não com uma imagem dele, e conhecemos as coisas muito melhor em nossa vivência junto delas do que na atitude teórica¹⁹⁴. A nosso ver, de acordo com esta leitura de Merleau-Ponty da fenomenologia, o filósofo francês quer dizer que para conhecer os fenômenos o fenomenólogo não deve se limitar à perspectiva do eu transcendental, ele deve para tanto, voltar-se para a *Lebenswelt*, ou seja, o contato originário que temos do mundo. Ele parece fazer uma torção das teses de Husserl, usando a fenomenologia que se propunha ser uma filosofia do eu transcendental para justificar sua perspectiva ontológica. É isto que parece indicar esta passagem: “No final das contas, a fenomenologia não é um materialismo nem uma filosofia do espírito. Sua operação própria consiste em revelar uma camada pré-teórica onde as duas idealizações encontram seus direitos relativos e podem ser ultrapassadas”¹⁹⁵. Essa ontologia do ser pré-objetivo está, para o

¹⁹¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. O filósofo e sua sombra. In: *Os Pensadores*, v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 434.

¹⁹² MERLEAU-PONTY, Maurice. O filósofo e sua sombra. In: *Os Pensadores*. v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 434.

¹⁹³ MERLEAU-PONTY, Maurice. O filósofo e sua sombra. In: *Os Pensadores*. v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 434.

¹⁹⁴ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. O filósofo e sua sombra. In: *Os Pensadores*. v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 434.

¹⁹⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. O filósofo e sua sombra. In: *Os Pensadores*. v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 435.

filósofo francês, como um impensado a pensar. Certas expressões de Husserl indicam – quando ele fala, por exemplo, em *Ideen II* de uma “constituição pré-teórica”, que exerce a organização de núcleos de significação que se apresentam como já constituídos, independentes de qualquer atividade intencional da consciência – uma produtividade própria do mundo, “uma intencionalidade latente ou operante, como aquela que anima o tempo, mais velha que a intencionalidade dos *atos* humanos”¹⁹⁶. Husserl, segundo Merleau-Ponty, se interessa pela natureza que se encontra na atitude natural quanto pela natureza constituída pelos atos da consciência, o *noema*, e indica um nível entre eles, o da “constituição pré-teórica, mas não bem explicitado por ele, a este respeito só deixa indícios. Mas para o filósofo francês este impensado, um “terceiro” nível aquém das distribuições fenomenológicas (natureza/espírito) existe necessariamente, “incontestavelmente, há alguma coisa entre a Natureza transcendente, o em si do naturalismo, e a imanência do espírito, de seus atos e *noemas*. É neste entremeio que é preciso tentar avançar”¹⁹⁷. Encontramos este terceiro nível, o entremeio aquém do espírito e a natureza quando levamos em consideração a experiência de nosso corpo em relação consigo mesmo e com o mundo. Merleau-Ponty diz que o corpo humano não é o que define a anatomia ou a biologia, um agregado de partes, de tecidos e órgãos, um objeto em contato com outros objetos exteriores a si, numa relação de exterioridade com eles. O corpo é muito mais do que um sensível em si, ou melhor, enquanto um corpo vivo, ele nunca é um objeto, e até mesmo os outros sensíveis que estão ao seu redor, que estão junto com ele no mundo compondo ser campo, seu meio de realização, não são objetos puros com define a física clássica e a filosofia objetivista. Meu corpo é um visível entrelaçado no mundo visível que habita, ele é também um ente sensível, mas um ente “onde moro”. Ele está entrelaçado no visível, mas com a diferença de “ocupar um lugar *de onde vê*”¹⁹⁸. Ele tem o poder de ser um vidente no visível, e isso faz com que entre ele e as coisas se estabeleça uma diferença, sua capacidade de vidente no meio das “coisas” faz que se estabeleça a relação da distância, na relação do meu corpo com as coisas está a origem da distância, o meu corpo como um constante aqui e o mundo com e ali. Esta constatação básica da distância se dá em nossa relação orgânica com o mundo, nós a encontramos em nossa experiência vivida, de maneira irrefletida, ela não é resultado de um ato cognitivo, ela não evoca nenhum tipo de julgamento. E, “há uma relação de meu corpo consigo mesmo que o

¹⁹⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. O filósofo e sua sombra. In: *Os Pensadores*. v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 436.

¹⁹⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. O filósofo e sua sombra. In: *Os Pensadores*. v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 436.

¹⁹⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. O filósofo e sua sombra. In: *Os Pensadores*. v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 437.

transforma ao *vinculum* do eu com as coisas”¹⁹⁹. Para explicar isso, Merleau-Ponty dá o exemplo da mão quando toca a outra: quando coloco minha mão direita sobre minha esquerda, sinto a mão esquerda como “coisa”, como se tocasse um objeto qualquer, mas ao mesmo tempo acontece algo de extraordinário, minha mão esquerda passa a sentir minha mão direita sobre elas. Aquilo que me parecia um objeto (minha mão esquerda) repentinamente se revela uma potência exploradora que a habita. “Assim, porque eu me toco tocando, meu corpo realiza ‘uma espécie de reflexão’. Nele e por ele não há somente um relacionamento em sentido único daquele que sente com aquilo que ele sente: há uma reviravolta na relação, a mão tocada torna-se tocante, obrigando-me a dizer que o tato está espalhado pelo corpo, que o corpo é ‘coisa sentiente’, ‘sujeito-objeto’”²⁰⁰. Essa “reflexão que o corpo realiza” de que pela fala Merleau-Ponty revela um tipo de produtividade própria do corpo, pois ela não deriva de nenhum ato da consciência, ela se realiza no corpo e pelo corpo. O filósofo francês descreve assim o corpo de uma forma inédita na filosofia, pois a tradição filosófica, principalmente a partir de Descartes, sempre define o corpo como um ser mecânico, formado pelos mesmos atributos das coisas, e que se diferenciava delas por ser uma montagem engenhosa, mas sempre passiva, este ser mecânico (o corpo) recebia do exterior as impressões sensíveis e, também, era utilizado pela alma para manipular as coisas sensíveis. Já as descrições de Merleau-Ponty sobre o corpo, revelam uma atividade do sensível; ele é habitado por uma potência exploradora própria, de modo que ele não é simplesmente uma “coisa”, o corpo é “coisa sentiente”, deixa de ser objeto, ele é “sujeito-objeto”. Mas o sensível de que é formado o corpo humano não é uma substância distinta do sensível do mundo das coisas, de modo que a produtividade que se descobre no corpo não é exclusivo deste, há na produtividade, uma capacidade de se organizar e produzir sentido em todo o sensível. “É preciso admitir que essa descrição transforma também nossa idéia da coisa e do mundo e que alcança uma reabilitação ontológica do sensível, pois, doravante, pode-se dizer ao pé da letra que o espaço sabe-se a si mesmo através de meu corpo [...] deve-se tomar literalmente a afirmação de que a coisa percebida é aprendida “em pessoa” ou “em sua carne” (*Leibhaft*): a carne do sensível, grão comprimido que interrompe a exploração, *optimum* que a termina, reflete minha própria encarnação e é sua contrapartida. Há aqui um gênero do ser, um universo com seu “sujeito” e seu “objeto” sem iguais, um se articulando sobre o outro e definindo de uma vez por todas um

¹⁹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. O filósofo e sua sombra. In: *Os Pensadores*. v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 437.

²⁰⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. O filósofo e sua sombra. In: *Os Pensadores*. v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 437.

“irrelativo” de todas as “relatividades” da experiência sensível, “fundamento de direito” de todas as construções do conhecimento”²⁰¹.

Com essas descrições, Merleau-Ponty busca uma “reabilitação ontológica do sensível”, pois este havia sido reduzido pelo pensamento objetivo ao puro em si. O sensível descrito pelo filósofo francês, diferente daquele, é dotado de uma produtividade autônoma que é apreendida pelo corpo. Isso é possível porque corpo e mundo estão entrelaçados no tecido do sensível, eles compartilham da mesma carne, daí que o homem não está em contato somente com as representações que ele cria do mundo, mas sim com as coisas “em pessoa”, a “coisa” não é mais o mero signo exterior de um objeto de sentido que se encontra alhures, ela é um ente dotado de sentido, mas que não se apresenta plenamente, os entes sensíveis são sempre ambíguos, só os percebemos em perfil, sempre a partir de uma perspectiva, de modo que nunca alcançamos no mundo o objeto absoluto, este é uma construção intelectual. Com isso queremos dizer que o mundo sensível descrito por Merleau-Ponty não é aquele constituído pelo espírito. Mas isso não quer dizer que se passa de uma filosofia da consciência para um empirismo, pois não se trata do sensível em si do empirismo, ente plenamente dado sem ambigüidade e sem sentido imanente.

A filosofia de Merleau-Ponty é a descrição do mundo vivido, anterior ao mundo do idealismo e do empirismo (mundo objetivo). No mundo vivido, os entes sensíveis nos aparecem dotados de sentido. O sensível possui uma “sintaxe” própria, ele é um todo formado por partes que mantém entre si na relação necessária. Há na estruturação interna própria do sensível algo que faz com que este me apareça organizado e dotado de sentido, antes de qualquer comentário que eu possa fazer sobre ele; há na coisa a preparação de um sentido que pode ser expresso por mim pela linguagem, mas não a preparação de um único sentido já dado, ao qual minha representação deveria se adequar, mas sim uma possibilidade, pois a coisa sempre aparece para nós de modo ambíguo²⁰². “O desenrolar dos dados sensíveis sob nossa olhar ou sob nossas mãos é como uma linguagem que se ensinaria por si mesma, em que a significação seria secretada pela própria estrutura dos signos”²⁰³. Assim o significado não está separado do signo, há uma organização espontânea do mundo sensível de modo que ele expressa algo. O sentido das coisas não está divorciado desta, como se o sentido do vermelho da maçã que vejo estivesse na idéia na maçã que carrego comigo. Antes o sentido é

²⁰¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. O filósofo e sua sombra. In: *Os Pensadores*. v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 437.

²⁰² Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. pp. 40-41.

²⁰³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 428.

“comunicado” pela própria coisa, “o sentido de uma coisa habita essa coisa como a alma habita o corpo: ele não está atrás das aparências”²⁰⁴. E, além disso, nem mesmo podemos falar de coisa, como coisa em si (como definia o pensador objetivo) como se existisse, por exemplo, o “vermelho em si”. No mundo sensível cada um dos aspectos das coisas se articulam, se entrelaçam espontaneamente expressando algo. O “vermelho” que vejo está sempre numa relação de expressão com outros aspectos do sensível, ele é sempre “o vermelho de algo”, seja o vermelho da maçã que como, o vermelho da face de uma criança que se envergonha etc. A cor sempre está ligada a uma matéria, esta por sua vez pode se lisa, ou áspera, pode ter um odor ruim ou bom; ou seja nunca estamos no mundo diante do vermelho em si sem sentido, mas sim o vermelho que vemos é comunicada por uma organização de aspectos sensíveis que expressam um sentido. “Antes de outrem a coisa realiza este milagre da expressão: um interior que se revela no exterior, uma significação que irrompe no mundo aí se põe a existir, e que só se pode compreender plenamente procurando-a em seu lugar com o olhar”²⁰⁵. Nesse sentido não se pode mais falar que percebemos coisas em si, como afirmava o pensamento objetivo. No mundo da *Lebenswelt* estamos em contato direto com os entes sensíveis, estes são feitos da mesma carne que nós, e, além disso, são dotados de um sentido imanente. “Nessa medida, toda percepção é uma comunicação ou uma comunhão, a retomada ou a acabamento, por nós, de uma intenção alheia ou, inversamente, a realização, no exterior, de nossas potências perspectivas como um acabamento de nosso corpo com as coisas”²⁰⁶. Assim, de acordo com a leitura merleau-pontyana de Husserl em “O filósofo e sua obra”, a redução fenomenológica nos coloca diante de uma terceira dimensão a do Ser bruto, anterior e fundante daquelas duas que a tradição insistia em opor, homem e natureza.

3. 2. Carne: a reabilitação ontológica do mundo sensível

Na primeira nota de trabalho que encontra em *O visível e o invisível* Merleau-Ponty diz: “Esboço de uma ontologia projetada como ontologia do Ser bruto – e do logos. Configurar o Ser selvagem, prolongando meu artigo sobre Husserl”²⁰⁷. Certamente o artigo sobre Husserl a que ele se refere diz respeito ao texto supracitado por nós. Em *O visível e*

²⁰⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 428.

²⁰⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 428.

²⁰⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 429.

²⁰⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 164.

invisível ele então deseja retomar os resultados a que havia chegado o que significava continuar a descrever o Ser bruto. Merleau-Ponty usa o conceito de carne para definir um nível do Ser bruto, o nível que se manifesta como sensível, como o visível. Já nos referimos a este conceito de carne neste capítulo ao falarmos de uma comunidade carnal entre o corpo e as coisas, no entanto buscaremos agora circunscrever melhor o que Merleau-Ponty quer dizer com este conceito e que papel ele ocupa em sua ontologia. Podemos adiantar que, com o conceito de carne Merleau-Ponty abandona o dualismo substancial, aquele da *res extensa* e *res cogitans*, toda cizão entre sujeito e objeto, pois a carne é um nível de ser compartilhado por ambos. E mais ainda, com essa noção de carne ele rompe com a idéia de que o sensível seja uma coisa em si, sem interioridade.

No capítulo intitulado “O entrelaçamento – o quiasma” de *O visível e invisível* seu autor explicita o que ele quer dizer com a noção de carne (*chair*). Como se sabe, a tradição filosófica principalmente a partir Descartes opõe duas “regiões do ser”, por exemplo, a oposição ente substância pensante e substância extensa em Descartes, ou oposição entre fenômeno e número em Kant, ou entre noesis e noema em Husserl, entre muitos outros. Merleau-Ponty rejeita todo dualismo ontológico, e contra este afirma que há uma comunidade ontológica entre homem e mundo, entre todos os entes sensíveis. Tudo aquilo que se manifestam no mundo, tudo aquilo que é sensível compartilha da mesma carne, são feitos da mesma carne. “Não se trata de exprimir por meio dessa noção uma substância ou mesmo uma região ontológica particular, mas assim um certo *nível de ser*, um estrato que envolve diferentes entes enumerados pelas ontologias clássicas e que propicia desse modo, um novo entendimento das relações entre o ser humano e o mundo”²⁰⁸. A noção de carne se refere a um nível de ser, aquele que se manifesta, é a base comum compartilhada por todos os corpos percipientes (o corpo humano e dos animais) e os demais entes sensíveis. A carne é o meio comum, universal, compartilhado por todos eles. Este conceito diz respeito, afirma Merleau-Ponty, a um tipo de experiência ainda não tematizada pela filosofia e que por isso “não há nome na filosofia tradicional para designá-lo”²⁰⁹. Não se pode entender a carne sendo matéria, não é a soma ou ajuntamento de corpúsculos que formalizam as coisas. O filósofo fala de corpúsculos como unidades de matéria que se juntam para formar algo, a carne não pode ser entendida dessa maneira, pois, ela é uma camada geral do ser que se encontra em toda parte e não um conjunto de partes. A carne não é também representação, algo espiritual,

²⁰⁸ FERRAZ, Marcus Sacrini A. FERRAZ, Marcus Sacrini. *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Papirus, 2009. p. 254.

²⁰⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 135.

por que toda representação é uma construção subjetiva, a carne, por sua vez, é aquilo que toda representação pressupõe, nisto que ela é o meio sensível no qual o sujeito está inserido, anterior a qualquer representação. Nem mesmo é uma substância ou união de duas substâncias. “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 espaço-temporal e a idéia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido, a carne é um ‘elemento’ do Ser”²¹⁰. Como se pode ver, não se trata de nenhum antropomorfismo, a carne não é a extensão de nenhum atributo do corpo humano, ela é um elemento do Ser, no sentido bem próximo de elemento pré-socrático, como a água em Tales. Um estilo de ser que faz com que todos os entes existam com sentido. Mais ainda, é o campo geral sensível no qual os visíveis estão inseridos, é o “tecido que os duplica, sustenta, alimenta, e que não é coisa, mas possibilidade, latência e carne das coisas”²¹¹. A partir disso não se pode mais falar que existem “objetos”, no sentido de objetos idênticos a si mesmo e exterior aos outros. Para Merleau-Ponty, o que nós chamamos de “coisa” ou objeto está entrelaçado a todos os outros sensíveis, e o que faz com que ela (a “coisa”) apareça como um ente heterogêneo é um processo de diferenciação interna que ocorre no mundo sensível, “uma modulação efêmera desse mundo”²¹².

Entendemos melhor essa noção de carne apresentada por Merleau-Ponty quando acompanhamos suas descrições de relação do homem, sensiente e sensível, com o mundo visível. Merleau-Ponty diz que, para haver percepção real, aquele que percebe e o percebido devem compartilhar, de alguma forma, do mesmo mundo. “É preciso que aquele que olha não seja, ele próprio, estranho ao mundo que olha”²¹³. É isto que reconhecemos quando levamos em conta a exploração tátil que o homem faz do mundo. Ela só é possível porque há um parentesco entre o explorador tátil e aquilo que é explorado, nesse sentido a exploração do sensível é uma “iniciação e abertura a um mundo tátil”²¹⁴. No caso do tato, este só é possível porque a minha mão que toca e sente o objeto também é tangível, ela também é acessível “por

²¹⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 136.

²¹¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 130.

²¹² MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 129.

²¹³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 131.

²¹⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 130.

fora” quando, por exemplo, minha mão direita toca a esquerda. Assim, a mesma mão que toca ocupa um lugar entre as coisas, se torna tangível; o corpo só pode explorar o mundo pelo tato porque também faz parte dele, eles estão entrelaçados, mas sem se confundir. Há um entrecruzamento no corpo, ele é o sentiente e sensível ao mesmo tempo, assim como ele vê e é visível. Há uma imbricação parecida na coisa também, pois aquilo que é sensível é visível ao mesmo tempo. Segundo Merleau-Ponty, encontramos assim três níveis do sentir, que são simultâneos, mas distintos: primeiro um tocar as coisas, apreender cores e formas das coisas pela exploração tátil; segundo, um sentimento passivo do corpo, pois o corpo é um ente visível e tátil, por exemplo, atestamos essa passividade quando somos vistos por outra pessoa; e, por fim, um tocar o tocar, quando minha mão direita toca a esquerda, quando aquele que toca passa ao nível da coisa como o tocado, mas sem deixar de ser o tocador, o que revela uma atividade e passividade simultâneas no corpo. Isso demonstra segundo Merleau-Ponty, o quanto o corpo humano está entrelaçado com as coisas e, mais ainda, isso faz com que a experiência perceptiva seja compreendida agora de um modo muito diferente de como esta foi pensada pela tradição filosófica. A tradição moderna ao realizar o prejuízo do mundo e conceber um sujeito desencarnado do mundo, afirmava que experiência perspectiva imediata das coisas que estão no mundo não era capaz de nos dar a realidade última do objeto, a percepção era entendida como a fonte de muitos enganos e por isso não poderia ser tomada como um meio seguro para o conhecimento. Daí a necessidade de aplicar continuamente métodos racionais que seriam capazes de julgar e verificar os dados da experiência. No entanto, as descrições de Merleau-Ponty revelam uma comunidade carnal entre homem e mundo, como vimos, o corpo humano é um ente tangível, visível, e sensível voltado para o mundo, mundo este que é formado de aspectos visíveis, tangíveis e sensíveis. Para o filósofo isso quer dizer que, nessa comunidade carnal descobrimos que são as estruturas sensíveis partilhadas pelo corpo e as coisas que possibilitam a experiência perceptiva. Em consequência disso, diferente do que pensava a tradição moderna, a percepção não é um evento puramente subjetivo, nem sua condição de possibilidade está somente na consciência. *“As estruturas ‘subjetivas’ fazem parte do ser do mundo e não poderiam, portanto, impedir que o sujeito tenha acesso àquilo mesmo de que emerge”*²¹⁵.

Assim, na filosofia de Merleau-Ponty a experiência perceptiva ganha um novo estatuto, bastante diferente daquele do pensamento objetivo. A percepção era entendida pelo pensamento objetivo, como observado no primeiro capítulo, como um evento que ocorria na

215 FERRAZ, Marcus Sacrini. Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty. São Paulo: Papirus, 2009. p. 247.

interioridade do sujeito. Era a construção de uma imagem mental do mundo, mas desligada deste. A perspectiva merleau-pontyana rejeita esta idéia de percepção, pois, depois de elucidada a comunidade carnal entre o corpos e as coisas, vemos que a percepção não se limita a um evento da interioridade psíquica, e sim que a percepção acontece no contato direto com o mundo de maneira pré-reflexiva e que assim o corpo apreende o próprio ser, em sua camada sensível.

Aprofundamos o reconhecimento da carne com meio sensível de todas as coisas quando levamos em consideração a questão da percepção do outro, descobrimos aí um outro nível da intercorporeidade. O mundo da vida não é o mundo solipsista. Estamos no mundo junto com outros homens, compartilhamos o mesmo mundo e a carne é uma dimensão universal que compartilhamos. Constatamos a existência do outro e esta intercorporeidade quando, por exemplo, aperto a mão do outro no comprimento. Quando aperto a mão do outro tomo esta como um objeto, no entanto assisto o surgimento nela de um ato ativo, parecido com o que acontece quando toco minha mão esquerda com a mão direita, com a diferença de que o tato ativo que descubro ali não é meu. Minha mão no instante do comprimento uma “coisa para outro”, um sensível, mas ao mesmo tempo “coisa sentiente”, pois sinto a mão do outro. Percebo o outro como um ser explorador assim como eu “ele e eu somos os órgãos de uma só intercorporeidade”²¹⁶. Apreendo esta intercorporeidade também quando percebo que o outro compartilha do mesmo mundo visível que eu, diante de mim vejo um homem que vê, e disso sei porque *assisto à sua visão*²¹⁷. Percebo o outro como um ser intencional quando este dirige seu olhar às coisas e a mim. “E quando digo: ‘vejo *que* ele vê’, não há como no caso de ‘*penso que* ele pensa’, um encaixe de duas proposições uma na outra”²¹⁸. Isso quer dizer que o reconhecimento do outro diante de mim não exige um julgamento intelectual. Para os cartesianos, o reconhecimento do outro exigia necessariamente um ato de consciência, um julgamento, o que correspondia a dizer que julgo que há um outro ser pensante diante de mim. Na perspectiva de Merleau-Ponty, isso ocorre de maneira diferente. Há uma co-pertença entre eu e o outro, uma intercorporeidade, percebo primeiro outro como, outra “sensibilidade”, percebo diante de mim um outro ser explorador, e só depois como outro pensamento. Assim o reconhecimento primário da existência do outro não necessita de um ato intelectual. Esse reconhecimento do que qualquer análise racional que eu possa fazer sobre a presença do

²¹⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. O filósofo e sua sombra. In: *Os Pensadores*. v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 439.

²¹⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. O filósofo e sua sombra. In: *Os Pensadores*. v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 440.

²¹⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. O filósofo e sua sombra. In: *Os Pensadores*. v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 440.

outro, e só é possível porque há uma intercorporeidade entre eu e o outro, nós compartilhamos da mesma estrutura sensível, estamos envolvidos pela mesma carne. Para reconhecer a existências de um outro diante de mim não preciso fazer uma abstração pelo intelecto para chegar a um eu pensante escondido atrás deste corpo que vejo. Eu o reconheço de modo irrefletido no mundo vivido quando estou conversando com alguém, reconheço por sua expressão, seu comportamento. Merleau-Ponty diz: “eu não percebo a cólera ou a ameaça como um tato psíquico escondido atrás de gesto, leio a cólera no gesto, o gesto não me *faz pensar* na cólera, ele é a própria cólera”²¹⁹. O sentido do gesto e de todo o comportamento do outro não me exige um ato de reflexão intelectual para reconhecer por trás dele, numa interioridade seu sentido e seu autor, pois no próprio ato de expressão apreendo seu sentido como a realização no mundo de um homem encarnado.

A carne, enquanto elemento, é base sensível de todo visível, como o nível do ser que se manifesta, deixa de lado qualquer cisão entre “sujeito” e “objeto”, esta cisão passa a ter existência de direito somente com abstração, como construção objetiva. Na perspectiva de Merleau-Ponty, não há sobreposição do homem em relação ao mundo, nem o privilégio de um sobre o outro, já que do ponto de vista ontológico eles são recortes do mesmo ser, são feitos da mesma carne²²⁰. A percepção não é condicionada por poderes da subjetividade (ou da alma), mas sim é o ser que se prepara de seu interior, com suas estruturas, que são compartilhadas pelo corpo, para se manifestar a uma “subjetividade”. “Não basta, assim, mostrar que o ser é sensível e se abre para uma apreensão subjetiva; trata-se de esclarecer que o sujeito perceptivo *se compõe dessa mesma sensibilidade inerente ao mundo*”²²¹. Assim, por meio dessa comunidade carnal entre homem e mundo que se descobre na *Lebenswelt*, com afirmação de ser inerente ao sensível, Merleau-Ponty acredita poder superar a tradicional cisão entre sujeito e objeto.

3. 3. O invisível

Merleau-Ponty apresenta a carne como a dimensão sensível do ser, a dimensão em que o ser se manifesta com visível, tecido no qual estão entrelaçado todas as coisas e que os constitui. No entanto, a ontologia não se limita à descrição da carne, pois o ser não limita à

²¹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 251.

²²⁰ Cf. FERRAZ, Marcus Sacchini. *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Papirus, 2009. pp. 270-271.

²²¹ FERRAZ, Marcus Sacchini. *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Papirus, 2009. p. 270.

sua positividade. O ser não pode ser restringido a um correlato da percepção, com uma manifestação plenamente dada ao homem. O ser que se manifesta na vida pré-objetiva não é como o mundo do pensamento objetivo, um ente sensível plenamente dado sem fissura, sem interioridade e sem produtividade própria. Muito pelo contrário, para Merleau-Ponty o ser que se revela na experiência vivida também se encobre. O modo de ser dos entes não se reduz a uma plena positividade, à plena atualidade. Mas há de se reconhecer uma negatividade inerente ao ser, pois o mesmo ser que se manifesta se encobre também. O ser, diz Merleau-Ponty, é dotado de “certa ausência, uma negatividade que não é um nada”²²². Há uma interioridade inerente ao mundo, que perpassa todos os entes, um princípio de sentido que perpassa todo o real, todos os eventos e cada um dos entes, e que seria responsável pela organização destes. “O ser inclui possibilidades internas de organização, não no sentido de alternativas lógicas abstratas, mas no sentido de *latências estruturais* que, embora *não sejam dados positivos atvais*, ajudam a compor o campo da experiência. Será ao desenvolver essa idéia de possibilidade ou negatividade inerente ao ser que Merleau-Ponty evitará a redução do ser carnal ou sensível a um correlato dos poderes perceptivos”²²³. Assim, além do aspecto do ser que se manifesta como visível, há um outro lado do ser o invisível como o avesso do visível e que sustenta por dentro. Dado a importância desse invisível, buscaremos agora expor qual o sentido deste conceito criado por Merleau-Ponty e que papel ele ocupa em sua ontologia. Desde suas primeiras obras, o filósofo já se referia à necessidade de se reconhecer uma negatividade imanente ao mundo. Lembremos que ele critica a ontologia moderna por transferir toda a possibilidade de produtividade das coisas para um ente especial exterior, Deus infinito, no caso dos filósofos do grande racionalismo. Eles não haviam reconhecido este infinito autêntico, incrustado em todo o real²²⁴.

Entendemos que com o conceito de invisível, Merleau-Ponty pretende descrever aquele nível do ser que não se presente de maneira sensível, assim como reformular os dualismos herdados da tradição filosófica (corpo/alma, tato/essência, sensível/inteligível, etc.), pois não se trata mais de tentar articular duas substâncias. Merleau-Ponty pretende dissolver esses pares de oposição ao pensar segundo a relação visível/invisível. Deste modo, o filósofo francês retoma algumas das questões da modernidade como a relação entre o corpo e

²²² MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 144.

²²³ FERRAZ, Marcus Sacrin A. *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Papyrus, 2009. p. 279.

²²⁴ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 166.

alma, mas numa perspectiva não mais subtancialista, ele não postula duas regiões de seres, mas sim numa perspectiva ontológica que concebe o ser como indivisível.

O invisível não é, para Merleau-Ponty, um aspecto do ser que estaria não-visível, mas que de alguma forma viria à visibilidade, um invisível momentâneo; nem mesmo com um invisível oposto ao visível, independente da visibilidade o que levaria a um outro tipo de dualismo. Mais, o invisível é sim o inverso do visível, o avesso do visível, como seu “outro lado”, no sentido de que o direito e o avesso de algo não são o mesmo, mas estão necessariamente unidos um ao outro²²⁵. Merleau-Ponty diz textualmente que o invisível “não é um invisível *deste* mundo, aquele que habita, o sustenta e o trona visível, sua possibilidade interior e própria, o Ser desse ente”²²⁶. Assim, o invisível não é o oposto do visível, não se trata de dualismo substancial.

Merleau-Ponty fala das significações lingüísticas, do pensamento, ou da idealidade como invisível como uma outra dimensão do sensível. A invisibilidade não está desenraizada, desligada do sensível, por exemplo, quando o filósofo fala do pensamento não considera este um fenômeno de mundo inteligível ou supra sensível. O pensamento é uma dimensão que se diferencia do sensível, mas que se mantém enraizado nele. Para explicar isso o filósofo usa uma metáfora: “se renunciarmos, como é preciso ainda uma vez, ao pensamento por planos ou perspectivas, há dois círculos, ou dois turbilhões, ou duas esferas concêntricas quando vivo ingenuamente e, desde que me interogue, levemente descentrados um em relação ao outro [...]”²²⁷. O pensamento é outra dimensão que se diferencia do sensível por um descentramento, um desvio no interior da carne, o pensamento e as idéias “erigem-se numa segunda positividade”²²⁸. Nesta perspectiva de Merleau-Ponty não há dualismo como se existisse o “mundo das coisas sensíveis” e um outro “mundo das coisas inteligíveis”. Por exemplo, quando o filósofo cria um conceito, ele não acessa de um modo misterioso um universo de idéias de onde sua expressão pela linguagem. Na verdade, o filósofo “pensa falando”, o pensamento só existe simultaneamente com a linguagem, com os signos lingüísticos que ele utiliza e que estão numa positividade diferente da positividade de um objeto, pois está num outro nível. Com isso Merleau-Ponty quer dizer que “a idealidade pêra

²²⁵ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 147.

²²⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 146.

²²⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 135.

²²⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 144.

não existe sem carne nem liberta das estruturas do horizonte”²²⁹. No entanto, dizer que o pensamento, enquanto invisível, está enraizado no mundo sensível não quer dizer que Merleau-Ponty procura fazer uma gênese empirista do pensamento. Ele não quer dizer que o pensamento, tal como afirma o empirismo, seja o resultado de um evento causal que começa no mundo físico e termina na interioridade psíquica, mas sim “esse enraizamento implica que aos menos algumas funções intelectuais *se originam* do caráter dimensional do mundo sensível [...] A experiência perspectiva, que supõe a organização do campo sensível por meio de dimensões gerais, parece servir de base, crê o filósofo, para o posterior desenvolvimento da capacidade cognitiva de subsumir termos particulares a classes ou idéias puramente intelectuais”²³⁰. Assim, o pensamento e as idéias são o desdobramento da carne em outro nível, é a sublimação da carne, está fundando numa possibilidade estrutural que habita o sensível e que queremos ter acesso a ela (à idéia) imediatamente, ou deitar-lhe a mão, ou enquadrá-la, ou em vê-la sem véus, percebemos perfeitamente que a tentativa é um contrasenso, que ela se afasta à medida que dela nos aproximamos”²³¹. Desse modo, nós nunca entramos em contato com idéias puras, isto é, completamente desencarnadas do visível, pois não há o invisível absoluto. Por exemplo, no caso de uma música e seu sentido, que são outro invisível também, não existem sem seu suporte sensível, uma música não existe sem as notas musicas que a compõem e a expressam, e se a organização das notas de uma melodia se altera imediatamente. Entendemos que Merleau-Ponty quer afirmar com isso é que não há nenhum divórcio entre o sensível e inteligível, como pensava a tradição filosófica.

Seguindo a exposição da relação entre visível e invisível, o filósofo afirma que há um invisível *no* outro, um invisível para mim. Diante do outro não vejo sua consciência e sua “experiência interna, há ali um *invisível* no outro para mim, pois eu não as percebo de forma direta, mas sim pelo comportamento e pela expressão corporal do outro, pois compartilhamos do mesmo mundo sensível, onde eu posso apreender as intenções do outro.

O invisível descrito por Merleau-Ponty não se limita ao pensamento, as idéias e as significações. O invisível²³² está imanente em toda a carne, é ele “que lhe dá seus eixos, profundidade, dimensões [...]” a superfície do visível, está em toda sua extensão, forrada por

²²⁹ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p.147.

²³⁰ FERRAZ, Marcus Sacrini. *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Papyrus, 2009. pp. 283-284.

²³¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 145.

²³² Utilizamos expressões como *o invisível* ou também dizemos que *o invisível está no visível*, mas é preciso que não se esqueça que o invisível não é um ente, e sim que ele é uma dimensão negativa do sensível.

uma reserva invisível”²³³. O invisível é o princípio de organização, de dimensionalidade, que sustenta o mundo por dentro, que perpassa todos os entes e lhes dá sentido. O invisível habita o mundo sensível e faz deste” a superfície de uma profundidade inesgotável”²³⁴. Assim, o invisível é a fonte de possibilidades e sentido imanente ao mundo visível, é o invisível que faz com que este seja tal como é mas que não seja pura atualidade, pois o mundo visível, inflado de possibilidade, invisível, não é pura positividade como a natureza em si do pensamento objetivo. O invisível exerce o papel de dimensões, princípio dimensional inerente aos entes²³⁵.

Em uma nota de *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty, para explicar a função de dimensionalidade do invisível, dá o exemplo da cor. O amarelo iluminante, como a luz de uma lâmpada elétrica numa sala, torna-se cor dominante do campo, ela deixa ser simplesmente uma cor particular e assume uma “função ontológica”. Quando ao acender a lâmpada, sua luz se torna dominante no campo (na sala) dispondo diante de mim o espaço e os objetos que compõe nesse momento a luz “cessa de ser visível como particular”²³⁶. Segundo o filósofo, em nossa experiência pré-reflexiva nós apreendemos a cor amarela da luz em cada um dos objetos iluminados por ela, mas não apreendemos a função dimensional que essa exerce, de organizar o campo sensível, uma função invisível que possibilita e organiza o visível²³⁷. O amarelo (isso vale para todos os entes) é um ente individual que pode assumir uma função diferente, certa universalidade, quando exerce uma função dimensional. Daí que os entes presentes não se limitam ao visível, “os entes visíveis não seja pura positividade: seus aspectos sensíveis comportam uma latência estrutural, eles podem se generalizar e se tornar *níveis inaparástes* pelos quais as coisas aparecem”²³⁸. Esta afirmação de que os entes não se limitam a aquilo que é atualmente visível, de que eles assumem dimensões que vão além de sua singularidade, como comentamos no caso da luz amarela, ou seja, uma possibilidade de universalidade indica “que não há distinção cerrada entre o ser e os entes na filosofia de Merleau-Ponty [...] o ser, no sentido geral, *não é*, assim, um *princípio distinto* dos entes, mas

²³³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 147.

²³⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 139.

²³⁵ FERRAZ, Marcus Sacrini A. *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Papirus, 2009. pp. 282-283.

²³⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 202.

²³⁷ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 202.

²³⁸ FERRAZ, Marcus Sacrini A. *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas, São Paulo: Papirus, 2009. p. 282.

o caráter dimensional inerente aos próprios entes”²³⁹. Assim, pela primeira vez o ser não é concebido como um ente especial, uma transcendência desligada do mundo, mas sem confundir com algum ente privilegiado. Ainda sabe a relação entre o ser e mundo sensível, entre o visível e o invisível, Merleau-Ponty diz textualmente:

O sentido é *invisível*, mas o invisível não é o contraditório do visível: o visível possui, ele próprio, uma membrura de invisível, e o invisível é a contra partida secreta do visível, não aparece senão nele, é o *Nichtpräsentierbar* que me é apresentado como tal no mundo – não se pode *vê-lo aí*, e todo o esforço para *aí vê-lo* o faz desaparecer, mas ele está na *linha* do visível, é a sua pátria virtual, inscreve-se nele (em filigrana)²⁴⁰.

O invisível transcende os entes e eventos singulares como uma rede de sentido que os unifica e os organiza. Com isso, entende-se o invisível como um “interior” do mundo, visto, como já dissemos, que este não se reduz a aquilo que se manifesta para a consciência. Há no mundo sensível de Merleau-Ponty, uma produtividade inerente ao mundo sensível, o que quer dizer que ele é dotado de uma autonomia, ele não é resultado da constituição subjetiva e que ele não é pura atualidade. Nesse sentido, o mundo descrito por Merleau-Ponty se diferencia do mundo do grande racionalismo, do pensamento objetivo. E não só porque o ser bruto da *Lebenswelt* não comporta cisões substancialistas, mas por que ele não é mais o domínio do em si, este perde todo o valor na ontologia de Merleau-Ponty. O mundo do grande racionalismo era um em si sem interior porque toda interioridade e toda fonte de possibilidade estava concentrada no Deus infinito. Na ontologia do grande racionalismo “só Deus é o lugar metafísico da coerência, e um lugar onde, por definição, não posso colocar-me, visto que sou homem. É, portanto, em *um Ser*, infinito, mas que não é o único Ser, que se encontra o segredo de todos os outros e o do Ser”²⁴¹. Agora, na ontologia de Merleau-Ponty, o mundo sensível (que tem uma dimensão ontológica muito diferente do mundo sensível da tradição moderna) é o lugar da coerência, pois ele é “habitado” pelo ser, e por isso é a pátria do possível, “o que não significa senão reafirmar de uma vez por todas a verdadeira “transcendência”, que é um

²³⁹ FERRAZ, Marcus Sacrini A. *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas, São Paulo: Papirus, 2009. p. 283.

²⁴⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 200.

²⁴¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 332.

privilégio *deste* mundo: não a transcendência de um *além* plenamente atual, como o Deus do “grande racionalismo”, mas aquela transcendência de um ser “inflado” de não-ser ou de possível, um ser que, por isso mesmo, “não é apenas *aquilo que ele é*”²⁴². O mundo da vida é dotado de uma produtividade inesgotável, que nunca se realizará completamente, e que por isso nunca será um ser em si, nunca será plenamente atual como o mundo do pensamento objetivo e o Deus infinito positivo.

Merleau-Ponty retoma o conceito de infinito, conceito este muito importante para a metafísica moderna, sobretudo para os filósofos do grande racionalismo. No entanto o filósofo francês critica a forma como o infinito foi pensado pela tradição. Segundo ele, o conceito de infinito foi pensado como *infinito positivo*. Ele foi tratado como se pensa em uma coisa, tornaram-no um infinito cristalizado, imobilizado, que o pensamento o possui como o objeto. Em nome desse infinito positivo os filósofos desvalorizaram o mundo fazendo-o um ente fichado em si. Descartes, por exemplo, dizia que a extensão é infinita porque ela é indeterminada, no sentido de que o pensamento não dá conta de dominá-la completamente, e o Deus infinito era um infinito positivo que o pensamento “o possui suficientemente para prová-lo”²⁴³. Deste modo, para Merleau-Ponty, o infinito é uma conquista para o pensamento concebida pelos cartesianos, porém o infinito de que falam não é o verdadeiro infinito. Para ele “o verdadeiro infinito não pode ser esse: é preciso que seja o que nos ultrapassa: o infinito da *Offenheit* não da *Unendlichkeit* – O infinito do *Lebenswelt*, não o infinito da idealização”²⁴⁴. O infinito da ontologia de Merleau-Ponty, esse infinito que nos ultrapassa é a verdadeira transcendência, e não a transcendência de um verdadeiro infinito, infinito “encarnado” no real, não infinito positivo, pois ele nunca se doa completamente o Ser é aquilo que os entes “modalizam ou recortam”²⁴⁵.

No real descrito pela ontologia de Merleau-Ponty a ciência pode explorar os entes sensíveis, mas sabemos que as determinações e explicações do cientista esgotem o ser, pois o cientista tematiza somente um nível do ser sensível, visto que o Ser não se reduz à positividade. Assim o filósofo procura não restringir ou diminuir as pesquisas da ciência, “mas situá-la como sistema intencional no campo total de nossas relações com o Ser”²⁴⁶.

²⁴² MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial&Editora UFPR, 2001. p. 331.

²⁴³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p.166.

²⁴⁴ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 164.

²⁴⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p.332.

²⁴⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Em Toda e em Nenhuma Parte*. In: *Os Pensadores*, v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 421.

Merleau-Ponty, em sua ontologia, retoma os problemas da filosofia clássica, aqueles colocados pelo “grande racionalismo”, como o da relação entre corpo e alma, da relação entre homem e mundo e com o outro, de como é possível encontrar a coesão de um real feito de tantos entes, reconfigurando-os em um Ser sem fissura, que exige novas categorias conceituais (como carne, invisível, etc.). A ontologia do filósofo francês rearticula todos estes problemas da tradição em um Ser não-dualista, pré-objetivo, e parece que ele consegue restabelecer a harmonia entre ciência e filosofia, pois elas se referem ao mesmo mundo sensível, com a diferença de que acessam níveis diferentes desse ser. Entendemos dessa maneira que Merleau-Ponty consegue, como prometera, retomar mais radicalmente as tarefas da filosofia clássica sem tomar o infinito positivo (o Deus do grande racionalismo), o infinito deslocado de nosso mundo da vida, como solução ²⁴⁷. “E se agora esse Absoluto está sob nossos pés a metafísica clássica foi, na verdade, apenas transposta e nós permanecemos presos à exigências à qual ela vinha responder” ²⁴⁸. Assim, a ontologia de Merleau-Ponty retoma o conceito de infinito da filosofia clássica, mas numa perspectiva diferente, pois o infinito agora em sua filosofia não é o infinito separado do mundo, o Deus infinito que cria e mantém este mundo, mas sim o infinito encarnado no mundo sensível, que costura este mundo por dentro dando-lhe unidade e coesa. Deste modo, a ontologia de Merleau-Ponty, em concordância com uma exigência explicitada por ele em uma nota de *O visível e o invisível* ²⁴⁹ não poderá ser confundida com teologia, visto que sua concepção de ser é desenvolvida sem nenhum compromisso com esta. No entanto, concordamos com a tese de que “o mundo sensível de Merleau-Ponty não deixará de desempenhar alguns dos papéis principais do velho infinito positivo” ²⁵⁰, guardados suas diferenças, o mundo sensível, assim como o Deus infinito, exerce o papel de *pátria da todas as possibilidades; fonte inesgotável das significações*, pois é ele que se organiza em estruturas internas de sentidos, sendo a condição da expressividade do sensível e da linguagem; e a responsável pela unidade do visível, a garantia da coesão e da comunicação entre os entes, de modo que não há relação de exterioridade entre eles, e sim interdependência necessária. Assim, ainda que a ontologia de Merleau-Ponty não tenha

²⁴⁷ Cf. Em Toda e em Nenhuma Parte. In: *Os Pensadores*, V. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 421.

²⁴⁸ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial&Editora UFPR, 2001. p. 333.

²⁴⁹ Na nota de trabalho que nos referimos ele diz: “(minha ontologia) deve ser apresentada sem nenhum compromisso com o *humanismo*, nem, além disso, com o *naturalismo*, nem, enfim, com a teologia. MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 245.

²⁵⁰ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial&Editora da UFPR, 2001. p. 334.

nenhum compromisso com a teologia e se distancie em muitos aspectos da ontologia moderna, ela conserva ao Ser bruto os principais papéis que a tradição filosófica atribuía ao Deus infinito. Muitos não deixarão, assim como nós, de ver aí uma grande nostalgia de Merleau-Ponty pela razão clássica, que seguramente influenciou todo seu projeto filosófico.

CONCLUSÃO

Vimos no primeiro capítulo que Merleau-Ponty está convicto de que a ontologia moderna deve ser superada. Isso porque a noção de ser desenvolvida desde Descartes até a filosofia de Sartre é predominantemente dualista e as categorias conceituais advindas dessa noção de ser não dariam conta de explicar os fenômenos em sua complexidade. Merleau-Ponty chama de “pensamento objetivo” toda esta tradição moderna não só por que ela concebe o real de maneira dualista, dividido em duas regiões de seres (desde a *res cogitans* e a *res extensa* em Descartes, até o em-si e o para-si em Sartre), mas também porque elas só tratam do “mundo objetivo” e não do mundo da vida, o mundo de nossas experiências efetivas. Merleau-Ponty afirma que o pensamento objetivo constrói o mundo objetivo através de uma purificação teórica da razão, inventando assim um mundo de objetos e sujeitos desencarnados do mundo da *Lebenswelt*, acreditando que o único mundo existente e possível seja este, o mundo objetivo, esquecendo-se que “todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido [...] anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente”²⁵¹. O pensamento objetivo realiza assim o “prejuízo do mundo”²⁵², esquecendo seu enraizamento no mundo da vida, abandonam este para falar somente do mundo objetivo, que não passa de uma imagem construída do primeiro. Fazendo isso, a filosofia moderna desqualificou o mundo sensível transformando-o no universo dos objetos em si, em plena atualidade sem sentido próprio, em um aglomerado de objetos extensos e de eventos puramente físicos sem sentido em si mesmos.

Ao aprofundarmos nosso estudo dos fundamentos da ontologia moderna vimos, no segundo capítulo de nosso trabalho, que os filósofos modernos, ainda que concebiam o real de forma dualista, viam esse dualismo como problemático e por isso buscavam soluções para resolver esse impasse. Os filósofos do período da modernidade chamado por Merleau-Ponty de “o grande racionalismo” (século XVII)²⁵³ são unânimes em recorrer ao Deus *infinito* como

²⁵¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. pp. 3-4.

²⁵² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 85.

²⁵³ Entre os filósofos do “grande racionalismo”, pelo menos aqueles citados por Merleau-Ponty, estão: Descartes, Espinosa, Leibniz, Malebranche.

o responsável pela coesão dos dois níveis do real e de todos os pares de oposição conseqüentes (corpo/alma, sensível/inteligível, sentido/sensível, etc.), e responsável pela comunicação entre os seres ²⁵⁴. O Deus infinito é admitido como o criador do mundo e dos homens, que os fez tal como são agora como plena atualidade. Assim, no grande racionalismo “o elemento novo reside na idéia de *infinito*, devida à tradição judaico-cristã [...] É então em Deus que se refugia tudo o que poderia ser interior à Natureza. O *sentido refugia-se no naturante*; o *naturado* torna-se produto, pura exterioridade” ²⁵⁵. A natureza torna-se pura extensão, aglomerado de objetos formados por propriedades físico-químicas, um mundo em si, sem interioridade, já que é a realização exterior da interioridade de Deus. A natureza perde toda sua interioridade e também sua produtividade de sentido, ela só segue mecanicamente as leis inseridas nela pelo Deus infinito. Mostramos, também no segundo capítulo, que esta noção de natureza é conseqüência de uma ontologia apegada a certas teses teológicas. Que os filósofos do grande racionalismo aceitam de forma dogmática a tese do Deus criador ²⁵⁶ e identificam Deus com o Ser. Ao fazerem isso, estes filósofos assumem em suas obras um problema que, segundo Merleau-Ponty, acompanha o monoteísmo judaico-cristão. Pois segundo esta tradição, se se admite a existência de Deus e de um mundo exterior a ele, corre-se o risco de um politeísmo; e de outro lado se se afirma que Deus é o ser, então só Deus existe e o mundo é suprimido, neste caso o pensamento judaico-cristão é ameaçado pelo acosmismo ²⁵⁷. Daí que, de acordo com Merleau-Ponty, esta perspectiva ontológica do grande racionalismo seja ambígua, pois Deus é admitido com o Ser, mas não pode ser confundido com o mundo, deve haver um “corte” entre os dois, mas o homem em seu ponto de vista não dá conta de entender como ocorre a relação entre Deus e o mundo ²⁵⁸. Uma das conseqüências deste pensamento, segundo Merleau-Ponty, é o fato de que o ser é identificado a um ente especial (o Deus infinito) que está fora do mundo.

Merleau-Ponty acredita que identificar Deus e ser não é correto porque o ser não é um ente, nem mesmo um ente especial como o Deus infinito. O ser não é a causa exterior que de fora de nosso mundo, de modo incompreensível para nós, faz com que as coisas existam, tal

²⁵⁴ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Em Toda e em Nenhuma Parte*. In: Os Pensadores, v.XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1995. pp. 418-419.

²⁵⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 10.

²⁵⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. “A existência de Deus é tomada como uma verdade eterna da qual Deus é o criador”. p. 208.

²⁵⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. “Se admitimos dois planos da realidade, um interior a Deus e o outro exterior, somos conduzidos a algo como um politeísmo, e se não admitirmos mais do que um plano, seremos levados a um panteísmo”. p. 216.

²⁵⁸ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Em Toda e em Nenhuma Parte*. In: Os Pensadores, v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 414.

como faz o Deus do grande racionalismo. Diferente disso, para Merleau-Ponty, o ser é o princípio que faz com que todos os entes existam, “aquilo que eles (os entes) modalizam ou recortam, o que faz com que estejam juntos do lado do que não é um nada”²⁵⁹. Encontramos o verdadeiro ser, como princípio encarnado no mundo sensível, quando nos voltamos para o mundo da vida, o único do qual temos experiência e de que podemos falar. Descobrimos, no mundo da vida o ser pré-objetivo, o Ser bruto, anterior às cisões do pensamento objetivo, uma dimensão aquém das distinções entre o “subjetivo” e “objetivo”, e da qual todas as idealizações são dependentes²⁶⁰. Mostramos, no segundo e terceiro capítulo do presente trabalho, que o ser pré-objetivo é entrevistado por Merleau-Ponty quando ele retoma a tradição moderna em seus estudos, que ele vê indícios desse ser, por exemplo, em Descartes, quando este fala nas *Meditações*²⁶¹ da necessidade de uma mistura entre alma e corpo, ou em Kant, quando este fala do númeno, como uma dimensão da natureza anterior à constituição subjetiva²⁶², e mais ainda, que a redução fenomenológica, segundo a leitura de Merleau-Ponty deste conceito de Husserl, nos revela o Ser bruto, ao qual as descrições fenomenológicas devem sempre se referir²⁶³.

Merleau-Ponty retoma o conceito de infinito da filosofia moderna em sua ontologia. Ele usa o conceito de infinito para descrever o Ser bruto e não mais para se referir a um atributo de um ente, tal como fez a tradição moderna ao falar do Deus infinito. Merleau-Ponty defende que o verdadeiro infinito é o mundo sensível (Ser bruto), por ser o solo originário de tudo aquilo que existe e fundo inesgotável de possibilidade, que não se manifesta plenamente. Assim o mundo sensível descrito por Merleau-Ponty possui uma dimensão invisível “como uma armadura geral de sentido que transcende os eventos e coisas particulares, e que seria responsável pela organização destes”²⁶⁴. Há uma interioridade invisível no mundo sensível, uma dimensão do Ser bruto que organiza e dá sentido aos entes individuais e é responsável pela coesão do todo, pela comunicação de todas as partes. Assim, ainda que o Ser bruto de Merleau-Ponty não esteja deslocado do mundo e não seja um ente, tal como o Deus do grande

²⁵⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 332.

²⁶⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 4.

²⁶¹ Cf. DESCARTES, René. *Meditações, sexta meditação*. Ed. Abril Cultural, v. XV, In: *Os Pensadores*, Trad. de J. Guinsburg; Bento Prado Junior. 1973. p 144.

²⁶² Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. pp. 31-40.

²⁶³ No capítulo três tratamos de apresentar a leitura merleau-pontyana do conceito de redução empreendida por ele no ensaio *O filósofo e sua sombra*.

²⁶⁴ FERRAZ, Marcus Sacrini. *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Papirus, 2009. p. 285.

racionalismo, no entanto, acreditamos que ele exerce alguns dos principais papéis que o conceito de Deus exercia na ontologia moderna. Pois o Ser bruto, assim como o conceito de Deus daqueles filósofos, exerce o papel de fonte infinita de produtividade, de pátria de todas as possibilidades e significações, e princípio de ordenação e unidade do real. É nesse sentido que afirmamos que a concepção de ser de Merleau-Ponty supera em muitos pontos a ontologia moderna, principalmente por conseguir conceber o ser de maneira não-dualista, por reconfigurar a relação entre homem e mundo, e por estabelecer uma reabilitação ontológica do mundo sensível, que havia sido reduzido pela tradição a mero ser em si, mas que o Ser bruto exerce alguns dos principais papéis do Deus da ontologia moderna. Mas não vemos nisso um engano ou fracasso da ontologia de Merleau-Ponty, mas sim, provavelmente o efeito da influência inevitável de uma tradição que, segundo ele, “permanece grande para nós e próximo de nós porque é o intermediário obrigatório”²⁶⁵, principalmente para aquele que pretende superá-la.

²⁶⁵ *Em Toda e em Nenhuma Parte*. In: Os Pensadores, v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1995. p. 420.

BIBLIOGRAFIA

CHAUI, Marilena. *Experiência do Pensamento: Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Ed. Abril Cultural, V. XV, col. Os Pensadores, Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Junior, 1973. p. 61.

_____. *Meditações, sexta meditação*. Ed. Abril Cultural, v. XV, In: *Os Pensadores*, Trad. de J. Guinsburg; Bento Prado Junior. 1973. pp. 81-137.

FERRAZ, Marcus Sacrini. *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Papyrus, 2009.

_____. *O Transcendental e o Existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Humanitas, 2006.

LOCKE, John. Ensaio acerca do entendimento humano. In: *Os Pensadores*. Trad. Anoar Aiex, 1973.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A Prosa do Mundo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. *Aventuras da Dialética*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Elogio da Filosofia*. Trad. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.

_____. *Em Toda e em Nenhuma Parte*. In: *Os Pensadores*, v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1995. pp. 399-423.

_____. *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo do curso de psicossociologia e filosofia*. São Paulo: Papyrus, 1990.

_____. *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo do curso de filosofia e linguagem*. São Paulo: Papyrus, 1990.

_____. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São

Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *Sens et Non-Sens*. Paris: Editions Nagel, 1965.

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

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O filósofo e sua sombra*. In: Os Pensadores. v. XLI. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1995. pp. 425-450.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial & Editora UFPR, 2001.

MOUTINHO, L. D. S. *Razão e Experiência: Ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: UNESP & FAPESP, 2006.

_____. *A ontologia do mundo vivido: gênese do sentido em Merleau-Ponty*. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade de São Paulo. São Paulo. 1998.

OLIVEIRA, O.; ALMEIDA, C. (org.) *O Deus dos Filósofos Contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003. (Col. Cristianismo e libertação).

PENZO, Giogio; GIBELLINI, Rosino (orgs). *Deus na Filosofia do Século XX*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

