

Patrícia Mara Rodrigues Silva

**A QUESTÃO FILOSÓFICA DE DEUS E DA CARNALIDADE NO
PENSAMENTO DE MAURICE MERLEAU-PONTY**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior

Coorientador: Prof. Dr. Marco Heleno Barreto

Apoio: CAPES

Belo Horizonte,
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2020

Patrícia Mara Rodrigues Silva

**A QUESTÃO FILOSÓFICA DE DEUS E DA CARNALIDADE NO
PENSAMENTO DE MAURICE MERLEAU-PONTY**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia da Religião

Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior

Coorientador: Prof. Dr. Marco Heleno Barreto

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2020

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Silva, Patrícia Mara Rodrigues

S586q A questão filosófica de Deus e da carnalidade no pensamento de Maurice Merleau-Ponty / Patrícia Mara Rodrigues Silva. - Belo Horizonte, 2020.

105 p.

Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior

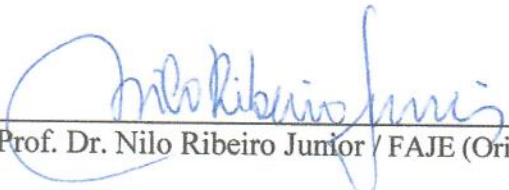
Coorientador: Prof. Dr. Marco Heleno Barreto

Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

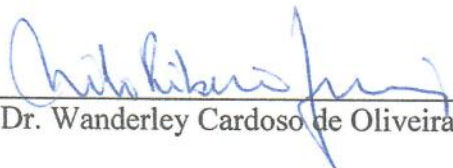
1. Filosofia da Religião. 2. Deus. 3. Ontologia. 4. Merleau-Ponty, Maurice. I. Ribeiro Junior, Nilo. II. Barreto, Marco Heleno. III. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. IV. Título

CDU 1

Dissertação de **Patrícia Mara Rodrigues Silva** defendida e aprovada, com a nota 9,1
(nove pontos um) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos
Professores:


Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior / FAJE (Orientador)


Prof. Dr. Marco Heleno Barreto / FAJE (coorientador)


Prof. Dr. Wanderley Cardoso de Oliveira / UFSJ


Prof. Dr. Paul Gilbert/ Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma - PUG (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 10 de dezembro de 2020.

À minha mãe...

AGRADECIMENTOS

Agradeço à FAJE pela receptividade à minha pesquisa e por toda contribuição concedida pela grande qualidade de sua estrutura de ensino, bem como do corpo docente e dos profissionais administrativos. Agradeço meu estimado orientador Nilo Ribeiro Junior, pelo amável acolhimento e grande suporte à minhas intuições, como também, meu coorientador Marco Heleno Barreto, por sua atenciosa contribuição para o desenvolvimento da dissertação. Incluo, ainda, minha imensa gratidão ao filósofo Emmanuel de Saint Aubert, por sua extraordinária atenção à minha pesquisa, e, também, ao seu aluno Rafael Basso por sua amizade e cordialidade ao ter e me direcionado a conhecer esses professores e esta instituição. Neste espaço, ainda, não posso deixar de mencionar dois dos mais importantes professores em minha jornada acadêmica, são eles o prof. André J. Abath, que, além de ter acompanhado meus primeiros passos no estudo de Merleau-Ponty, permanece sendo um grande apoio para a minha pesquisa em filosofia, e a professora Luzia Gontijo Rodrigues, minha grande inspiração e primeira orientadora, quem me incentiva sempre a dar continuidade a minha carreira acadêmica. A cada um de vocês, direciono meu mais sincero reconhecimento.

Por fim, deixo o registro de que esta pesquisa foi realizada durante um período extremamente crítico, em que uma pandemia paralisou o mundo e distanciou os nossos corpos. Portanto, o resultado deste trabalho não teria se solidificado sem o apoio de pessoas que me concederam um lugar de harmonia e de fertilidade para a elaboração deste texto. Por isso, agradeço ao meu amado esposo Eduardo, por ser minha principal e praticamente exclusiva companhia, aos meus pais, Ronaldo e Lúcia, por me apoiarem com tanta dedicação e carinho em todos os momentos, e aos meus queridos irmãos e amigos que, mesmo a distância, se fizeram presentes. Enfim, a vocês direciono todo meu amor e agradecimento.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

“Tudo o que há de grande sobre a Terra se une, os eruditos, os sábios, os reis. Uns escrevem, outros condenam, outros matam. E apesar de todas essas oposições, a gente simples e sem força suporta todas as potências, sujeita mesmo esses reis eruditos e sábios e arranca a idolatria do mundo terrestre. E tudo isso se faz pela força que o predissera.”

(Pascal, Artigo XII.)

RESUMO

A presente pesquisa tem como finalidade evidenciar, dentro da ontologia de Merleau-Ponty, uma maneira particular de reconhecer uma afinidade entre as questões filosóficas e aquelas relacionadas ao cristianismo como experiência da encarnação de Deus. O problema central e ubíquo desta pesquisa versa sobre um ponto que se manifesta, simultaneamente, em duas lutas travadas tanto pelo cristianismo quanto pela filosofia: Continuar a crítica aos ídolos e levar a sério a encarnação. Graças a isso, o autor por vezes coloca no centro de sua reflexão o problema de Deus no/do Cristianismo a ponto de tornar possível o levantamento da hipótese de que sua filosofia da carne tem uma relação íntima com a encarnação pensada na perspectiva do cristianismo. Partimos de sua análise sobre os problemas identificados na ontologia clássica em direção à sua proposta de superação por uma nova forma de ontologia. Apresentamos como esses problemas estão fundamentados sobre os paradoxos de uma filosofia cristã, para chegar à conclusão de que a solução, proposta através de sua Filosofia da Carne, se encontra nesta própria forma de filosofia cristã, porém, ao se reconhecer o caráter filosófico do mistério, tanto do mundo sensível, quanto do mundo da linguagem, em particular, o mistério de uma invisibilidade própria da visibilidade.

RÉSUMÉ

Dans le travail ici présent, on vise à montrer, au sein de l'ontologie Merleau-Ponty, une manière particulière d'établir un rapport entre les questions philosophiques et ceux liés au christianisme comme expérience de l'incarnation de Dieu. Le problème capital et omniprésent de notre étude concerne un point qui se manifeste, simultanément, dans les deux combats qui se déroule dans le christianisme mais aussi dans la philosophie: continuer à critiquer les idoles et prendre l'incarnation au sérieux. Grâce à cela, l'auteur place parfois le problème de Dieu et du christianisme dans sa réflexion, au point de permettre l'hypothèse que sa philosophie de la chair a un rapport intime avec la pensée d'incarnation dans la perspective du christianisme. Premièrement, a été effectuée l'analyse des problèmes identifiés pour Merleau-Ponty dans l'ontologie classique, auprès des propositions d'une nouvelle forme d'ontologie. Pour cela, nous présentons comment les problèmes sont basés sur les paradoxes d'une philosophie chrétienne, vers la conclusion que la solution, proposée à travers sa philosophie de la chair, se trouve dans cette même philosophie chrétienne, toutefois en reconnaissant l'importance philosophique du mystère dans le monde sensible aussi bien que dans le monde du langage, en particulier, le mystère d'une invisibilité propre de la visibilité.

LISTA DE ABREVIACOES E PRINCIPAIS REFERÊNCIAS

- EF** Elogio da Filosofia (1998)
FP Fenomenologia da Percepo (2015)
N A Natureza (2000)
OE O Olho e o Espírito (2004)
PM A Prosa do Mundo (2002)
S Signos (1991)
SNS *Sens et non-sens* (1966)
VI O Visível e o Invisível (2019)

SUMÁRIO

| | |
|---------------------------------------------------------------------|-----------|
| INTRODUÇÃO | 9 |
| 1 A FILOSOFIA CRISTÃ E A ONTOLOGIA | 16 |
| 1.1 A relação essência/existência e a ontologia judaico-cristã..... | 19 |
| 1.2 Merleau-Ponty e a noção de filosofia cristã..... | 23 |
| 1.2.1 O problema da noção de filosofia cristã | 25 |
| 1.2.2 A filosofia cristã como filosofia do homem | 31 |
| 1.3 A encarnação a natureza e a crítica aos ídolos..... | 33 |
| 1.3.1 Carne e natureza | 34 |
| 1.3.2 O Ser em deiscência | 36 |
| 1.3.3 A origem da verdade | 37 |
| 1.4 <i>Circulus Vitiosus Deus</i> | 39 |
| 2 A CARNE E O MUNDO..... | 42 |
| 2.1 A fé perceptiva e a filosofia | 45 |
| 2.2 A Natureza e o Mundo..... | 51 |
| 2.2.1 O princípio bárbaro e a história. | 52 |
| 2.2.2 A unidade da natureza | 56 |
| 2.2.3 A Natureza e o mundo | 59 |
| 2.3 O Ser Vertical..... | 60 |
| 2.4 Deus, o visível e o invisível..... | 63 |
| 2.4.1 A unicidade visível-invisível | 64 |
| 2.4.2 Deus e a história | 66 |
| 2.5 O Mundo feito carne..... | 71 |
| 3 O LOGOS, O ESPÍRITO E A CARNALIDADE | 73 |
| 3.1 O espírito e a carne | 74 |
| 3.1.1 O outro e a palavra | 77 |
| 3.1.2 A essência e a linguagem indireta | 79 |
| 3.1.3 O logos endiathetos e o logos prophorikos..... | 83 |
| 3.1.4 A filosofia entre a existência e a linguagem..... | 85 |
| 3.2 A carne da linguagem | 86 |
| 3.3 A essência e a filosofia | 90 |
| 3.4 O logos feito carne..... | 96 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 98 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 102 |

INTRODUÇÃO

Por que Merleau-Ponty em Filosofia da Religião?

Em uma nota bibliográfica chamada: *Filosofia da Religião e Metafísica*¹, Henrique C. de Lima Vaz, ao comentar os textos de Georg Picht, nos mostra que a filosofia da religião no século XX permaneceu em dependência com as ciências humanas que estudam o fenômeno religioso, o que corroborou para que ela fosse comumente entendida “como uma fenomenologia do fato religioso empiricamente observado e descrito”². Assim, ele nos apresenta dois fatores que determinaram o clima filosófico do sec. XX: o rápido e abrangente crescimento das ciências humanas e o florescimento da fenomenologia no terreno deixado pelo declínio da metafísica.

Contudo, Vaz deseja lembrar que na verdade, em sua origem moderna, a filosofia da religião foi pensada em uma perspectiva profundamente diferente. É quando ele nos apresenta Hegel como o fundador da Filosofia da Religião moderna, pois é ele quem retomaria, através de seus conceitos, a tradição especulativa da antiga Teologia,

A moderna Filosofia da Religião nasce, pois, em Hegel, sob o signo de um pensamento altamente especulativo e goza explicitamente, como de resto todos os momentos do Espírito, do predicado de *científica* no sentido hegeliano, ao receber sua estrutura conceptual da *Ciência da Lógica*, vem a ser, da versão hegeliana da antiga Metafísica³.

A perspectiva de Hegel sobre uma filosofia da religião, pensada e pensável dentro da tradição cristã, tem seu ponto de partida fundamental na ideia de *Verdade*, expressa na proposição: “O verdadeiro é o todo”⁴. Assim, o problema da verdade é levantado em toda sua amplitude transcendental, ou seja, como o problema do Ser.

A presente pesquisa apresenta a perspectiva desse mesmo problema, ora, desenvolvida por Maurice Merleau-Ponty através de sua ontologia do visível e do invisível, na qual se articula uma reformulação nos fundamentos do que ele chama de

¹ VAZ, Henrique C de Lima. *Filosofia da Religião e Metafísica*. Belo Horizonte, Síntese Nova Fase, vol.25, n.80, 1998, p. 133-146.

² VAZ, 1998, p. 134.

³ VAZ, 1998, p. 135.

⁴ VAZ, 1998, p. 135.

uma ontologia clássica⁵. Para isso, disserta-se acerca da hipótese de que a filosofia da maturidade de Merleau-Ponty está intimamente relacionada à forma de pensamento possibilitada por uma ontologia judaico-cristã. Interpretou-se, portanto, a questão filosófica de Deus, presente de forma discreta em seus escritos intermediários, para demonstrar de que forma ela aparece implícita em sua ontologia do visível e do invisível. O que torna possível a explicitação dos aspectos pelos quais a ontologia fenomenológica do autor pode contribuir para a área de pesquisa da Filosofia da Religião.

Merleau-Ponty retomaria o problema do Ser e do Todo em sua ontologia para continuar sua crítica aos falsos absolutos, e, com isso, nos leva a reconhecer uma possível conciliação entre a metafísica e a fenomenologia através de uma fenomenologia da *carne [chair]*⁶. A metafísica não pretende ser, em seu registro, uma visão de sobrevoos, mas uma “visão da profundidade”⁷. Portanto, a dialética para ele deve se ocupar em cumprir a tarefa contínua de “sacudir as falsas evidências, denunciar as significações cortadas da experiência do ser e criticar-se a si mesma quando venha a se tornar uma delas”⁸. Deste modo, Merleau-Ponty procura por uma ontologia indireta possibilitada por uma dialética circular que está sempre a se fazer, fazendo-se. À vista disso, pretende-se desenvolver, ao longo desta dissertação, o problema dos falsos absolutos através da *filosofia da carne* encontrada na produção madura de Maurice Merleau-Ponty.

É válido ressaltar que no ponto em que será discutida a questão dos ídolos e dos falsos absolutos, nossa pesquisa se contrapõe claramente às interpretações que consideram a concepção de filosofia de Merleau-Ponty como uma filosofia sem absoluto. O que reflete em uma forma de pensar o Ser, ou até mesmo um Deus, sem/não absoluto. Essa forma de pensamento é constante e foi primeiramente articulada por Régis Jolivet ainda no ano de 1957, em um artigo chamado *O problema do absoluto na filosofia de Merleau-Ponty*⁹, onde é proferido que o postulado implícito da posição metafísica de Merleau-Ponty consiste em supor que um absoluto do ser, se existe, não servirá à metafísica porque não haveria um outro modo de ser que não o *ser-para-si [être-pour-moi]*. Isso, portanto, implicaria o seguinte problema: “Poderíamos contestar

⁵ Ele usa o termo “ontologia clássica” para falar principalmente de uma tradição cartesiana e leibniziana.

⁶ A palavra carne [chair] apareceria, pela primeira vez, no texto: *O homem e a adversidade* [1951].

⁷ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 222.

⁸ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 97.

⁹ JOLIVET, R. *Le problème de l'absolu dans la philosophie de M. Merleau-Ponty*. Tijdschrift voor Philosophie, 19de Jaarg., Nr. 1, 1957, pp. 53-100.

o ‘saber absoluto’, sem implicar o absoluto dentro dessa contestação? E como a ausência desse ‘saber absoluto’ pode ser ‘lacuna’ sem ser ao mesmo tempo ‘presença’?”¹⁰. Não são observações impertinentes, mas ao considerarmos o momento da publicação desse artigo, observamos que Jolivet não estava em contato com as obras que foram publicadas após 1957, e que esse problema pode ser realmente encontrado como inacabado ou não desenvolvido pela fenomenologia do autor. Portanto, isso reforçaria nossa tese de que a ontologia, encontrada e pensada nas obras da maturidade, aparece como uma forma de superação e desenvolvimento do problema do absoluto e do Ser. Ou seja, o conceito de *carne* não aparece como um substituto de um antigo conceito, ao trazê-lo, a seu modo para seu pensamento, sua própria filosofia foi profundamente transformada, pois a *carne* como elemento primordial do Ser, nos coloca na presença de um absoluto ao qual experimentamos, temos contato, porém, não podemos capturar. Deste modo, a relevância dessa noção para sua filosofia talvez não devesse ser menosprezada pelos filósofos que tiveram contato com os seus textos da maturidade.

Para contextualizar nossa pesquisa no cenário da produção bibliográfica do autor, urge recordar que a filosofia de Merleau-Ponty tem sua gênese em um estudo fenomenológico do corpo e da percepção. Todavia, em um processo de maturação das ideias desenvolvidas pela *fenomenologia da percepção*¹¹, deslocou-se o epicentro de seu pensamento para uma *ontologia fenomenológica*, na qual a carnalidade ocupa boa parte de suas cogitações. Por esse motivo, como medida metodológica para nossa pesquisa, a delimitação quanto às referências bibliográficas do nosso autor é temporal. Isto é, escolhemos os textos escritos entre 1953-60¹². São eles, principalmente: *Signos* [1960]/(1991), *O Visível e o Invisível* [1964]/(2019) e as notas de curso de *A Natureza* ministradas entre 1956-1958¹³, [1995]/(2000)¹⁴.

¹⁰ JOLIVET, 1957, p. 63

¹¹ É fato que a obra de maior influência de Merleau-Ponty, até hoje, é *A Fenomenologia da Percepção*, publicada em 1945. Contudo, existem vários textos de extrema relevância, publicados e escritos após 1953 que, ao compararmos aos anteriores, não é difícil notar uma profunda diferença de linguagem e abordagem. Isso acontece porque vemos que ele passa a explorar o vocabulário da metafísica, deixando de lado grande parte da linguagem da psicologia e da ciência empírica, talvez, pelo fato de que entre 1945 – 1952, ele pertencesse à escola de psicologia da Sorbonne, e apenas em 1952 ele assumiria uma cadeira no departamento de filosofia do Collège de France.

¹² Note que falamos obras “escritas” e não “publicadas”. Merleau-Ponty faleceu em 1961, portanto, uma boa parte de sua publicação foi feita postumamente, dentre elas, duas obras que utilizamos na presente pesquisa: *O Visível e o Invisível* [1964] e *A Natureza* [1995].

¹³ Porém, principalmente na introdução e no início do primeiro capítulo, contou-se com as obras da década de 1940, *Fenomenologia da Percepção* [1945] e *Sens et Non-sens* [1948]. É válido ressaltar,

Não desconsideramos, todavia, que sua ontologia é uma busca que não foi explorada até suas últimas consequências, pois Merleau-Ponty teve uma morte prematura em meio a uma fase de grande produtividade¹⁵. O que não significa que sua ontologia não estivesse amadurecida, pois veremos neste estudo que sua ontologia já estava bem desenvolvida em toda sua obra da maturidade¹⁶. Enfim, sua *filosofia da carne* seria uma ontologia fenomenológica voltada para uma reforma das ontologias vigentes.

Todavia, é essencial para o desenvolvimento de nossa pesquisa explicitar o que foi pensado pelo autor em seu período fenomenológico. Em *Fenomenologia da Percepção* [1945]/(2015) Merleau-Ponty considera que a ciência, muitas vezes, constrói seus próprios modelos abstratos para depois operar sobre eles. De forma semelhante, os filósofos, ao tentarem chegar a uma verdade completa, fazem uma assepsia do mundo e realizam suas operações de pensamento sobre um mundo criado. Neste registro, é no mundo abstrato do pensamento objetivo que costuma-se referir para se falar do mundo. Em ambas, necessariamente, escapou a noção de um mundo primordial, e de uma espécie de consciência perceptiva anterior à linguagem, que é, portanto, o objeto de estudo da *fenomenologia da percepção* e, sem dúvida, sua maior contribuição para a filosofia.

Merleau-Ponty, então, nos apresenta o conceito de *corpo próprio*, em que o corpo é considerado uma nova forma de consciência. O meu corpo não é um objeto, e a consciência que tenho dele não é um pensamento. Em suas palavras, “o corpo próprio está no mundo assim como o coração no organismo; ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida, anima-o e alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema”¹⁷. O que implica que a verdadeira experiência perceptiva não é composta pela soma dos diferentes sentidos, como normalmente é considerado pelos empiristas e intelectualistas, mas todos os sentidos se comunicam, interagem e se transformam gerando uma única percepção total. O pressuposto fundamental de sua argumentação, portanto, está em considerar que a experiência perceptual verdadeira não é composta por sensações, mas é dada como um todo.

ainda, que em função da temática filosófica de Deus e do *logos* escolhemos dialogar principalmente com os estudiosos do autor, Régis Jolivet, Emmanuel de Saint Aubert, Frank Chouraqui e Xavier Tilliette.

¹⁴ Entre colchetes, consta a data de publicação original, e entre parênteses, a edição por nós utilizada.

¹⁵ A obra VI [1964], uma das principais referências da presente pesquisa é uma obra inacabada.

¹⁶ O que chamamos de obra da maturidade são textos desenvolvidos entre os anos 1953-1961.

¹⁷ MERLEAU-PONTY, 2015, p. 273.

Na contramão de sua perspectiva, tanto o empirismo quanto o intelectualismo - mesmo considerados pensamentos concorrentes - consideram o corpo como um objeto puramente físico. Nesse registro, o corpo como matéria tem seu comportamento definido pelas leis da causalidade, semelhante a uma mesa ou qualquer outro objeto. É o que ele chama de atitude reflexiva da tradição cartesiana, que define o corpo como uma soma de partes e a alma como um ser imaterial e independente: “O objeto é objeto do começo ao fim, e a consciência é consciência do começo ao fim. Há dois sentidos e apenas dois sentidos da palavra existir: existe-se como coisa ou existe-se como consciência”¹⁸. Já para a *fenomenologia da percepção*, o corpo é uma forma de consciência. Ou seja, suas ações não são meras respostas causais a estímulos, mas uma forma de conhecimento.

Em suma, o pensamento objetivo, tanto do intelectualismo quanto do empirismo, mantém sua reflexão sobre a dicotomia mente x corpo ignorando uma experiência perceptiva primordial. Entende-se como *percepção primordial* uma capacidade de decifração *informulada* sobre a natureza. Ela é *informulada* porque ainda não é linguagem, ela é o fundo de onde surge a linguagem e a ciência. Na *percepção primordial* as coisas são o anexo ou o prolongamento do corpo, não há divisão ou opostos, mas contrastes perceptivos. Logo, a noção de corpo, encontrada em FP, remodela o que se entende como experiência perceptiva ao pensa-la como uma experiência da consciência incorporada. O corpo, para Merleau-Ponty, não é a soma de órgãos em funcionamento, mas um sistema único. Os sentidos se comunicam sem precisar passar pelo intelecto, o gesto retoma a fala e a fala retoma o gesto através do corpo. Há um todo e uma estrutura, tornada explícita com a elaboração da noção de *esquema corporal*. O gesto proveniente do contato primordial com a natureza acontece através da operação de expressão, e, portanto, ela não é nunca tradução de um pensamento claro. A operação de expressão é o ato de transformar o silêncio em fala, ela não traduz, mas realiza uma significação. Todo esse desenvolvimento realizado em sua fenomenologia da percepção é essencial para o que será proposto, posteriormente, através da *filosofia da carne*.

Ou seja, para se aprofundar o senso ontológico de *carne*, far-se-á exigente a exploração do conceito de *corpo* da fenomenologia, pois a categoria ontológica *carne* não pode ser identificada com a categoria *corpo*, porém, elas não devem ser pensadas

¹⁸ MERLEAU-PONTY, 2015, p. 268.

separadamente. Em uma nota de *O Visível e o Invisível* (2019), Merleau-Ponty diz que o que se declara como psicologia, em *Fenomenologia da Percepção*, é na realidade ontologia.

Seu pensamento maduro é, portanto, um desenvolvimento do que já estava presente em seus primeiros escritos. Em uma superação da dicotomia espírito e corpo temos agora um elemento único, a *carne*, que é simultaneamente ativo e passivo. “A carne não é matéria, não é espírito, não é substância, neste sentido a carne é um elemento do ser”¹⁹. A reversibilidade do corpo animado, senciente-sensível, ativo-passivo, que acontece em um mesmo elemento, coloca o pensamento sob uma nova perspectiva, a perspectiva de uma matéria ativa, de uma inteligência silenciosa e indivisível. Vale ressaltar que, como atenta Emmanuel de Saint Aubert (2008), o significado de *encarnação* não cobre a dinâmica simétrica da diferenciação interior progressiva que Merleau-Ponty quer trabalhar através do conceito *carne*. Portanto, para melhor se adequar ao pensamento filosófico desenvolvido em sua ontologia, ultrapassa-se a ideia de encarnação [*incarnation*] pela noção de carne [*chair*] - pois a noção de *encarnação* traria em si um processo que vai da separação à integração, e a carne não é um resultado da união, “mas é animada por processos incessantes de integração e diferenciação que simultaneamente constroem sua própria unidade e sua vida relacional”²⁰. Por esse motivo, o leitor notará nossa preferência aos termos *carne* e *carnalidade* ao se tratar da filosofia do autor.

No segundo capítulo do presente texto será evidenciada a importância de se redefinir também o que se entende por *Natureza*, pois a Natureza, para a filosofia da carne, não é vista como extensão, mas como produtividade. Ela não é uma passividade. Assim, Merleau-Ponty se coloca contra uma filosofia do ato puro, que inclui a necessidade de existência de um ente fixo para se garantir o movimento da natureza. A Natureza é o próprio espaço de transcendência e por isso há uma universalidade na carne. O modelo matéria e forma é substituído pelo modelo da carne, em que há movimento, unicidade e eternidade na permanência da Carne do Mundo. Isto é, não há necessidade de uma substância/essência pura. Em seu registro, há apenas um Ser que contém tudo. Um só espaço de nascimento e produtividade, espaço do espírito, espaço de transcendência, e, por isso, é sempre novo e sempre o mesmo. O movimento

¹⁹ MERLEAU-PONTY, 2003, p. 136.

²⁰ SAINT-AUBERT, 2008, p.10. [mais est animée par d’incessants processus d’intégration et de différenciation qui édifient simultanément son unité propre et sa vie relationnelle].

aconteceria não entre dois entes, mas dentro de um único ser, o Ser Vertical, uma eternidade existencial que não é fixa ou imóvel, mas permanece.

O terceiro capítulo será dedicado à explicitação de como o nosso problema recairá sobre o fenômeno da linguagem. Merleau-Ponty, em toda sua obra, vai contra uma filosofia que vê a *palavra* como signo do pensamento. Ele procurou, sempre, encontrar a corporeidade do signo anterior a nossa consciência constituinte, o que faz com que o significado não esteja em nenhum outro lugar que não no próprio *signo* e suas relações.

Nosso objetivo, portanto, é investigar se é possível que a filosofia do autor se faça sobre uma ontologia judaico-cristã. Porém, não como um objeto a ser esgotado, mas como o seu solo ou seu subjacente. Por isso, essa presença é ubíqua, mas latente. Ou seja, a hipótese a ser apresentada é a de que nosso autor traria a questão filosófica do Deus cristão não como objeto, mas de maneira implícita e emaranhada em todo seu pensamento, de modo a se alegar de forma surpreendente que a sua *filosofia da carne* foi amplamente pensada sobre o solo do *Logos* feito carne da cultura cristã.

Em outras palavras, ao recuperar a carne como elemento central da sua filosofia, Merleau-Ponty estaria colocando esse conceito no meio do debate filosófico contemporâneo ocidental como a chave para o problema *matéria e forma*. A carne, que é uma noção encontrada frequentemente em textos de origem judaica desde o gênesis, e diz algo sobre seres vivos em uma unidade *psicofísica*. Mas é importante lembrar que é uma ideia chave para a “boa nova” declarada há dois mil anos. O advento do cristianismo, não fala de um Deus como um movente imóvel, tampouco um demiurgo, mas de um Deus genitor, o Deus criador dos hebreus, e de sua geração, seu filho em carne e osso, e destaque: em sua imagem e semelhança.

Para o cumprimento dos objetivos, em resumo, partiremos da análise do autor sobre as ontologias e a filosofia, ao apresentarmos os conflitos identificados nas ontologias fundadas sobre os paradoxos de uma *filosofia cristã*. O que nos levará à conclusão de que a proposta da sua *filosofia da carne* se desenvolve sobre a própria forma de filosofia cristã, porém, ao se reconhecer o caráter filosófico do mistério. Em particular, o mistério da carne, o mistério de uma *invisibilidade* própria da *visibilidade*.

1 A FILOSOFIA CRISTÃ E A ONTOLOGIA

“Não se deve ocultar o mistério ontológico, disfarçar a diferença que separa o Deus bíblico, providencial, e o Deus cristão, que como derradeira fala clama: ‘Por que me abandonaste?’”
(Merleau-Ponty, *A Natureza*)

Neste capítulo, ao discorrer acerca do problema ontológico resultante da relação entre as dimensões da *essência* e da *existência* para a questão filosófica de Deus, pretende-se demonstrar como, para Merleau-Ponty, a influência do cristianismo aparece como elemento fundamental para o desenvolvimento e evolução do pensamento filosófico que conhecemos hoje.

Para melhor desenvolvimento dessa ideia, em um primeiro tópico será aberta a discussão acerca da relação “essência e existência” trabalhada por Merleau-Ponty ao se pensar uma ontologia judaico-cristã. Em seguida, será oferecida ao leitor uma propedêutica do problema existente na história da filosofia sobre a noção de *Filosofia Cristã*, pois, segundo Merleau-Ponty, o ponto central das discordâncias na filosofia existe devido a uma forma de *filosofia cristã* que abrange e funda todo o pensamento ocidental dos últimos vinte séculos.

Em um terceiro tópico, seguiremos com a crítica do autor a uma forma de *teologia explicativa* que, ao tomar emprestado o deus dos filósofos, acabaria se fundando sobre imagens de ídolos ou falsos absolutos. O leitor encontrará, portanto, no decorrer desta sessão, o desdobramento do problema dos falsos absolutos, que, por sua vez, aponta a direção para o segundo momento da pesquisa, em que será aprofundada a hipótese da sua superação por uma filosofia da carne.

Antes do desenvolvimento do capítulo, é importante ressaltar que as duas contribuições essenciais do cristianismo para a filosofia de Merleau-Ponty seriam pensar a encarnação até o fim e continuar a crítica aos ídolos. Para Emmanuel de Saint Aubert (2008), esses dois problemas formam um todo dentro da filosofia do autor que deve ser visto como uma herança do cristianismo pela ideia de uma encarnação do logos de Deus e a crítica aos ídolos ou falsos deuses.

Para que o leitor tenha uma introdução à forma com que Merleau-Ponty interpreta e trabalha o tema do cristianismo, apresentamos algumas reflexões do autor

realizadas em um texto publicado ainda em 1948, chamado *Foi et bonne foi* [Fé e boa fé]. O texto se encontra no terceiro capítulo de seu livro *Sens et non-sens* [1948]/(1966), onde se esclarece a fórmula de uma contradição presente na própria condição humana abarcada pelo cristianismo - a condição de se estar sujeito a um Deus interior e a um Deus exterior. O cristianismo, neste sentido, deve ser analisado através dessa sua totalidade e como uma tomada de posição diante do mundo e dos homens, que surge após a encarnação do verbo na história.

Aos olhos de Merleau-Ponty, o cristianismo é uma tomada de posição particular porque se considera um Deus Pai, onisciente e onipresente, mas também um Deus filho, que, pelo Espírito Santo, encarnou e viveu em meio aos homens, como um homem, em um certo momento e lugar. O cristianismo, assim, vive dentro deste paradoxo¹.

O ponto de partida de nossas reflexões vem de uma preocupação do autor em uma forma de incompletude que pode acontecer dentro do pensamento cristão. É o que ocorre quando a encarnação não é levada às últimas consequências. Quando se esquece, por exemplo, de que com a encarnação tudo mudou -“A encarnação muda tudo. Depois da encarnação, Deus estava no exterior (...)”². Com a encarnação toda a perspectiva sobre o mundo e o homem é modificada. O cristianismo é, nesse sentido, o oposto do “espiritualismo”. Ele coloca em questão a distinção do corpo e do espírito, de interior e exterior”³. E ainda,

não se trata mais de procurar, por baixo do mundo, pela transparência de Deus. Trata-se de entrar de corpo e alma em uma vida enigmática, em que a escuridão não pode ser dissipada, mas somente concentrada em alguns mistérios, em que o homem contempla uma imagem ampliada de sua própria condição⁴.

O autor faz, então, um resgate de Pascal e defende com ele que os dogmas da encarnação e do pecado original não são claros mas são válidos, pois refletem a própria condição humana em sua dupla natureza paradoxal, ao mesmo tempo corporal e espiritual, nobre e miserável. Com a encarnação, Deus se torna presente entre os homens. Está presente, portanto, em suas ações e na comunicação existente entre eles,

¹ MERLEAU-PONTY, 1966.

² MERLEAU-PONTY, 1966, p. 203. [L’incarnation change tout. Après l’incarnation, Dieu a été dans l’extérieur].

³ MERLEAU-PONTY, 1966, p. 203. [Le christianisme est en ce sens aux antipodes du “spiritualisme”. Il remet en question la distinction du corps et de l’esprit, de l’intérieur et de l’extérieur].

⁴ MERLEAU-PONTY, 1966, p. 203. [Il ne s’agit plus de retrouver, en deçà du monde, la transparence de Dieu, il s’agit d’entrer corps et âme dans une vie énigmatique dont les obscurités ne peuvent être dissipées, mais seulement concentrées en quelques mystères, où l’homme contemple l’image agrandie de sa propre condition].

“as parábolas do evangelho não apresentam e ilustram ideias puras, é a única linguagem capaz de carregar as relações da vida religiosa, paradoxais como as do mundo sensível”⁵. O cristão, portanto, não precisa escolher se fixar no pai ou no filho, pois está sempre entre um e outro, entre o exterior e o interior. Vejamos como exemplo os gestos sacramentais que, como as coisas sensíveis, segundo o autor, carregam neles mesmos o sentido. Esses gestos “não evocam uma ideia de Deus, mas veiculam a presença e a ação de Deus” ao mostrar que a alma é radicalmente inseparável do corpo, de modo a carregar “pela eternidade um duplo de seu corpo temporal”⁶. O que leva o autor a afirmar que o homem não deve se retirar do mundo como os estóicos ou reconquistar uma pureza pelo exercício da inteligência como os socráticos. Sua relação com Deus é enigmática. Deus está oculto, inacessível à especulação -“*Tu es vere Deus absconditus*”⁷. Assim, afirmada na obscuridade da fé, a verdade não é clara às ideias. O cristão, portanto, deve “viver o casamento do espírito e da história humana, que começa com a encarnação”⁸, pois agora, Deus é feito homem, “Deus é, portanto, oculto à inteligência autônoma, mas acessível à carne”⁹.

Segundo Saint-Aubert (2008), ao trabalhar o tema do cristianismo, Merleau-Ponty quer trazer a oposição existente entre a noção de mistério e a transparência de Deus. E para isso se faz necessário o reconhecimento de uma condição paradoxal do homem que serve, não somente para resistir ao ideal de representação de ideias puras ou a distinção do interior e do exterior, mas para se questionar a separação do homem e de Deus. O mistério não representa, ele expressa, faz aparecer e conecta as contradições do homem, corpo a corpo, com "a presença e ação de Deus"¹⁰, de modo que o significado é inseparável de sua inscrição corporal.

Levando em consideração estas reflexões, nota-se que o autor deseja estabelecer um ponto de partida para a relação entre o homem e Deus que não é simples de ser explicitada às ideias. Veremos, no decorrer do texto, como essa relação é trabalhada por uma filosofia ambígua, que hora separa e hora une os domínios da essência e da

⁵ MERLEAU-PONTY, 1966, p.204. [Les paraboles de l’Evangile ne sont pas une manière imagée de présenter des idées pures, mais le seul langage capable de porter les relations de la vie religieuse, paradoxales comme celles du monde sensible].

⁶ MERLEAU-PONTY, 1966, p.204. [Ils n’évoquent pas l’idée de Dieu, ils véhiculent la présence et l’action de Dieu.]...[dans l’éternité un double rayonnant de son corps temporel].

⁷ MERLEAU-PONTY, 1966, p.205. [*Vere tu es Deus absconditus*] Vulgata, Isaiae, 45,15.

⁸ MERLEAU-PONTY, 1966, p.206. [vivre le mariage de l’Esprit et de l’histoire humaine qui a commencé avec l’Incarnation].

⁹ SAINT AUBERT, 2008, p.392. [Dieu est donc caché à l’intelligence autonome, mais accessible à la chair].

¹⁰ MERLEAU-PONTY, 1966, p.204.

existência. E como essa ambiguidade pode ser superada por uma forma de reconhecimento de um único domínio em que esses dois planos se estabelecem em disputa, que é o domínio da carne e do próprio homem.

1.1 A relação essência/existência e a ontologia judaico-cristã

O autor retomaria essa pesquisa uma década mais tarde em seus cursos sobre o conceito de Natureza¹¹. Em um deles, Merleau-Ponty parte de uma análise sobre Descartes para responder a questão da filosofia da experiência do natural e de Deus, junto ao problema da relação entre as dimensões da essência e da existência¹². Neste curso demonstra-se que haveria dois momentos e, portanto, duas maneiras diferentes de se desenvolver a concepção de Natureza em Descartes, seja através de uma ontologia essencialista do objeto ou de uma ontologia do existente.

Uma ontologia do objeto é fundamentada sobre uma convicção de que o trabalho do filósofo consiste em identificar o que resiste ao entendimento no seu contato com o ser. A natureza, neste caso, se reduz à extensão, isto é, algo indefinidamente divisível em que cada parte é sempre uma alteridade em relação à outra, resultando em uma plenitude de ser de cada parte. Descartes chegaria a esse gênero de extensão, segundo o autor, fazendo um avanço em direção a uma essência em uma espécie de método de purificação. Descartes, neste momento, desfaz a ligação irrefletida que se tem com o mundo ao procurar por uma “realidade objetiva”. Reduzindo, assim, a realidade ao que ela significa quando pensada.

Esse método, que Merleau-Ponty identifica como uma espécie de “purificação”, pode ser encontrado, por exemplo, na terceira meditação:

Agora, de olhos fechados, o ouvido tapado, distraídos todos os meus sentidos, apagarei também de meu pensamento as imagens de todas as coisas corporais ou, como isto é decerto apenas possível, passarei a tê-las por nada, como vãs e falsas e, em solilóquio comigo mesmo, inspecionando-me mais a fundo, esforçar-me-ei por me tornar paulatinamente mais conhecido de mim e mais familiar a mim mesmo¹³.

¹¹ Temos acesso às notas publicadas em 1995 através da obra “A Natureza”. Que corresponde a um conjunto de notas de seus cursos, ministrados no Collège de France entre 1957-58.

¹² Encontramos estes registros em uma das notas dos cursos chamada: *Nota sobre as concepções cartesianas da natureza e suas relações com a ontologia judaico-cristã em MERLEAU-PONTY, Maurice. A natureza. Martins fontes, São Paulo, 2000, p.203-225.*

¹³ DESCARTES, 2013, p.69.

O que faz aparecer o que o autor chama de um *estrabismo*, diante do dilema do ser e do nada. Ora, essa filosofia faz referência a um nada “do qual ela afirma incessantemente que ele não é, mas sobre o qual não para de pensar, como se existisse um ser do nada”¹⁴.

Mais a diante, por outro lado, como podemos encontrar na sexta meditação, apareceria uma forma de ontologia do existente. Neste registro, a veracidade está em uma coesão entre mim e o mundo que vivo. E por esse motivo não posso rejeitar minha experiência nem a inseparabilidade de mim e de meu corpo. Agora não é a essência em sua transparência que constrói minha existência.

Em primeiro lugar, portanto, senti que tinha cabeça, mãos, pés e os outros membros de que se compõe esse corpo que olhava como parte minha, e talvez como eu inteiro. (...) E, como também me lembrasse de que usei dos sentidos antes de usar a razão e visse que as ideias formadas por mim não eram tão expressas quanto as percebidas pelo sentido, e no mais das vezes eram compostas de partes dessas últimas, facilmente me persuadia de que não tinha nenhuma no intelecto que não tivesse tido antes no sentido¹⁵.

É assim que Descartes estabeleceria a distinção entre o mundo especulativo, das essências e o mundo existente. O mundo existente é o mundo que sinto coesão comigo, que compreendo pelo uso da vida e não pelo entendimento. Distingue-se, também, assim, uma “natureza no sentido amplo” e uma “natureza no sentido estrito”.

E, seguramente, não há dúvida de que todas as coisas que a natureza me ensina têm algo de verdade. Por natureza, genericamente considerada, nada mais entendo, neste momento, que Deus ele mesmo, ou a coordenação por ele instituída de todas as coisas criadas. E, por minha natureza, em particular, não entendo senão o complexo de todas as coisas que me foram atribuídas por Deus.(...) Mas nada esta natureza me ensina mais expressamente, nem de modo mais sensível, senão que tenho um corpo, que passa mal quando sinto dor, necessita de comida ou bebida quando padeço fome ou sede, e coisas semelhantes. E, por conseguinte, não devo duvidar de que há nisso algo verdadeiro¹⁶.

Há, por um lado, a natureza como extensão em que tudo se faz mecanicamente e por outro lado, o mundo é pré-ordenado por Deus. Essas teses, portanto, não devem ser pensadas separadamente. Contudo, também não é possível pensar as duas coisas ao mesmo tempo. É preciso que haja uma concordância. E assim, Merleau-Ponty apresenta

¹⁴ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 207.

¹⁵ DESCARTES, 2013, p. 75.

¹⁶ DESCARTES, 2013, p.173.

que essa posição está relacionada a postulados fundamentais do pensamento judaico-cristão, em que as soluções de Descartes aparecem como as mesmas soluções adotadas pela tradição tomista:

Reencontramos em santo Tomás essa maneira de dizer que, se nos colocarmos do ponto de vista de Deus, tanto faz dizer que é a causalidade ou que é a finalidade quem explica. Santo Tomás recusava a ideia antropomórfica de uma finalidade como utilização de meios vinculados a um fim exterior a Deus¹⁷.

A obra de Deus estaria orientada para fins, mas Deus não persegue fins. A ordem da finalidade [*finis operis*] é apenas constitutiva das criaturas. Nesse sentido, um pensamento monoteísta é um esforço para a superação da oposição causalidade/finalidade. O monoteísmo judaico-cristão afirma que Deus é o Ser para além de todo predicado, ele é também aquilo que não compreendemos, “o próprio excesso de positividade esconde a nossos olhos o ser divino”¹⁸. Pois a existência está além da jurisdição das essências, “o todo do mundo é a primeira verdade”¹⁹. Entretanto, segundo Merleau-Ponty, Tomás não dispensa inteiramente o essencialismo, ele permanece em um vaivém entre o plano da essência e o da existência. E acrescenta que o mesmo acontece em Descartes.

Neste modelo, há, portanto, uma distinção entre dois planos em que se associam positividade e teologia negativa. “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 causa exterior, mas não sabemos exatamente o quê”²⁰. Deus, portanto, deve ser apresentado não só como *absconditus*, mas também como *ignotum*, que ninguém viu.

Deste modo, observa-se que o conceito de Natureza, em Descartes, aparece relacionado aos conceitos de Deus e do homem de três maneiras distintas: a) da natureza mecanizada, de um Deus como essência e de um homem como mistura de ser e de nada. Aqui, as aparências revelam apenas parcialmente outro ser, ele é retrospectivo; b) de um pensamento que admite um Deus com vontade, o homem como realidade e a natureza como finalizada, o que é um modo projetivo; c) e um terceiro, que seria um esforço para ir mais além, em uma forma de se colocar no nível de Deus. O mundo é surgimento, e

¹⁷ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 215

¹⁸ GILSON apud MERLEAU-PONTY, 2000, p. 216.

¹⁹ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 217

²⁰ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 216.

algo que não se pode julgar: “esse mundo indefinido não é mais um objeto sobre o qual se possa julgar, do qual não se pode dizer que é o único possível nem o melhor possível”²¹.

Haveria, portanto, um esforço entre os filósofos em encontrar uma terceira ontologia que já apresenta suas premissas em Descartes. Em que a preordenação de Deus não é totalmente distinta da causalidade. Isto é, a finalidade da perspectiva projetiva e a causalidade da retrospectiva se tornam apenas dois aspectos de um mesmo ato. Essa ontologia nos levaria, conseqüentemente, a uma espécie de fato total do mundo e de um feito de Deus que não podemos julgar nem dominar, “no fim das contas, dever-se-ia somente dizer que Deus existe”²². Segundo Merleau-Ponty, “num tal gênero de pensamento, é-se levado a dizer que, misteriosamente, Deus existe. O pensamento ontológico reduzir-se-ia à ideia de simples presença. Não podemos pensar nem a ação de Deus nem a sua vida, exceto por analogia”²³.

Com efeito, na ontologia judaico-cristã, haveria uma relação circular entre o Ser e os seres devido a uma distinção entre esses dois planos. E assim Blondel pôde falar de uma *diplopia ontológica*²⁴ consubstancial à *filosofia cristã*, pois após a criação “*não há mais Ser no plural, mas tampouco há mais ser no singular*”²⁵. Entretanto, nosso autor não está satisfeito com uma diplopia ontológica, pois, para ele, há uma coesão e uma possível visão mais íntegra da qual a filosofia deve estar atenta. Nesse sentido, “a filosofia deveria ser a apreensão em nós mesmos do ato concreto de existir”²⁶. Este ato concreto, no entanto, não pode ser apreendido por uma filosofia abstrata, mas por uma outra filosofia.

Ou seja, essa *diplopia ontológica* deve ser superada por uma outra forma de ontologia, em que não separe os domínios da *essência* e da *existência*, mas também não os identifique. Seria necessário, portanto, uma espécie de *ontologia binocular*²⁷, e para

²¹ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 214.

²² MERLEAU-PONTY, 2000, p. 213.

²³ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 213.

²⁴ *Diplopia* é uma palavra utilizada na medicina para falar do um efeito de visão dupla decorrente de uma paralisia dos músculos oculares. A diplopia gera uma percepção de duas imagens a partir de um único objeto.

²⁵ MAURICE BLONDEL, apud, MERLEAU-PONTY, 2000, p.218.

²⁶ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 218.

²⁷ O autor estaria contrastando a palavra *binocular* com a palavra *diplopia*. A visão binocular considerada como a percepção da nossa visão sadia, realiza a percepção correta, por exemplo, de uma mesa como “uma” mesmo sendo observada por dois olhos. A *diplopia*, por outro lado, é um defeito da visão binocular, em que se enxerga duas imagens de um único objeto. Análogo, para o autor, ao que acontece nas ontologias ambíguas que separam o mundo das essências do da existência. Para ele, não se deve separa-los, do mesmo modo, “A percepção binocular não é feita de duas percepções monoculares

isso “é preciso recuperar uma vida comum entre a essência e a existência”²⁸. Isto é, é preciso pensar uma ontologia em que o ser retrospectivo do essencialismo esteja vinculado ao ato de existir, pois, “o que me constitui como existente é essa reviravolta do peso que sinto atrás de mim ao converter-se em projeto”²⁹.

Esta ontologia deve aperceber o peso do Ser não como presença, mas como uma ausência que suscita sempre uma tomada de responsabilidade e uma ação. Através dela, “chegamos ao Ser passando pelos seres”³⁰. É possível recuperar uma vida comum entre os planos da *essência* e da *existência* ao se entender Deus como “pedra angular”³¹, ou seja, aquilo que sustenta o Todo, “ele é o que o edifício supõe e o que sustenta o todo”³².

Em suma, Merleau-Ponty pretende superar a ambiguidade da diplopia através do paradoxo. O que se reclama, através dele, é que não se deve abrir mão do mistério ontológico como se ele fosse totalmente oculto, pois depois da encarnação ele se tornou visível. No entanto, não é claro, não é transparente. É uma visibilidade enigmática, porque é *carne*. Esse mistério, portanto, carrega uma relação paradoxal que é verdadeira e deve ser encarada.

Este problema continuará a ser desenvolvido no próximo tópico. Onde o leitor encontrará uma outra porta de entrada. Agora, através da análise que Merleau-Ponty faz sobre a concepção de *filosofia cristã*.

1.2 Merleau-Ponty e a noção de filosofia cristã

No texto *Por toda parte e em parte alguma*, de *Signos* (1991)³³, Merleau-Ponty trabalha novamente a relação entre Cristianismo e Filosofia através do desenvolvimento

sobrepostas, é de outra ordem. As imagens monoculares não são, no mesmo sentido em que é a coisa percebida pelos dois olhos”. O que acontece na visão binocular “*não é síntese, mas metamorfose pela qual as aparências são instantaneamente destituídas de um valor que possuíam unicamente em virtude da ausência de uma percepção verdadeira*” (MERLEAU-PONTY, 2019, p.21).

²⁸ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 218.

²⁹ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 218.

³⁰ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 218.

³¹ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 218.*A imagem resgatada pelo autor é conhecida como uma imagem bíblica encontrada, por exemplo, em Atos dos Apóstolos 4:11: “*Este Jesus é a pedra que vocês, construtores, rejeitaram, e que se tornou a pedra angular*”.

³² MERLEAU-PONTY, 2000, p. 218.

³³ O texto *Partout et nulle part*, compõe as páginas de introdução de uma obra coletiva, publicada pelas edições Lucien Mazenod em 1956, chamada, *Les philosophes célèbres*. E foi publicado novamente em 1960 como o capítulo V da obra *Signes*.

da noção de *filosofia cristã* encontrada no interior do debate travado por Gilson e outros filósofos franceses na década de 1930.

O debate acontece em meio a controvérsias geradas pela publicação, quase simultânea, do artigo *Y a-t-il une philosophie chrétienne?* de Émile Bréhier, em 1931, e de uma comunicação feita por Étienne Gilson em março do mesmo ano, na sociedade francesa de filosofia. Nesses textos, são discutidos os limites entre a filosofia e a teologia através da controvérsia sobre a autenticidade da noção de *filosofia cristã*³⁴.

Para E. Brehier, a filosofia é vista como uma disciplina puramente racional que deve permanecer, portanto, em um domínio independente da religião. De modo que, mesmo que existam cristãos filósofos, não há uma *filosofia cristã*³⁵. As tentativas do cristianismo em tentar ser uma filosofia, portanto, não passam de tentativas vãs, pois o desenvolvimento especulativo do pensamento filosófico, desenvolvido na idade média, não se deu sobre influencia do cristianismo, mas da filosofia grega. Para Brehier, o cristianismo não é especulativo. Ele é apenas um esforço, espiritual e material, de ajuda mútua, nas comunidades³⁶.

Já para Gilson, ao penetrar na tradição grega, o espírito cristão provocou o surgimento de uma nova visão de mundo, uma *Weltanschauung*³⁷ especificamente cristã, não só na vida religiosa, mas também na filosofia. Ou seja, a religião cristã, através de pensadores cristãos, criou uma nova forma de filosofia na Idade Média que foi profundamente influenciada pelos ensinamentos bíblicos e que pode e deve receber o título de *filosofia cristã*. Ele admite Santo Agostinho como um filósofo cristão, mas considera que, com São Tomás, a filosofia cristã adquire plena consciência dos seus direitos como filosofia³⁸.

Merleau-Ponty, como Gilson, também defende a verdade da concepção de *filosofia cristã*. Porém, como para Gilson há uma essência pura da filosofia, segundo nosso autor, sua posição falsifica o próprio conceito defendido e, portanto, não é tão diferente de posições mais radicais, como a de Bréhier, que consideram que nenhuma filosofia enquanto filosofia pode ser cristã³⁹.

³⁴ MASAI, 1963.

³⁵ MASAI, 1963.

³⁶ GILSON, 2006, notas bibliográficas, nota 63, p. 573.

³⁷ *Weltanschauung*: cosmovisão, visão de mundo.

³⁸ GILSON, 2006.

³⁹ Ao aprofundarmos sobre o tema, notamos que existem conflitos quanto a essa concepção entre ateus e religiosos, mas também entre os próprios cristãos. Para exemplificar o primeiro caso, encontramos o já citado Brehier, mas também não podemos esquecer-nos de Feuerbach, que defende também a filosofia

Será esclarecido, portanto, no próximo tópico, o modo como Gilson defende a noção de filosofia cristã e porque Merleau-Ponty problematiza essa concepção a comparando com teses aparentemente contrárias a ela.

1.2.1 O problema da noção de filosofia cristã

No segundo capítulo de *O Espírito da Filosofia Medieval* [1932]/(2006), Gilson resume o que ele entende como filosofia cristã da seguinte forma: “Chamo, pois, de filosofia cristã toda filosofia que, embora distinga formalmente as duas ordens, considere a revelação cristã uma auxiliar indispensável da razão”⁴⁰.

Neste trecho, notamos que o autor mantém a distinção entre a ordem religiosa da revelação cristã e a ordem da razão. Mas uma distinção que não é uma separação, pois, segundo ele, “a partir do momento que se separa a razão da fé em seu exercício toda relação do cristianismo e a filosofia se torna contraditória”⁴¹.

Essa filosofia precisa conter “primeiramente, antes de mais nada, a exaltação da glória e da potência de Deus. Ele é o Ser e o Eficiente, no sentido de que tudo o que é só é por ele e tudo o que se faz é feito por ele”⁴². Essa filosofia é vista como uma espécie de continuação e aperfeiçoamento da filosofia helênica por esses homens religiosos. Santo Agostinho, por exemplo, quando jovem aderiu aos maniqueístas, depois acaba se abandonando ao ceticismo de Cícero, mas,

quando emerge desse ceticismo graças a Plotino, é para descobrir que tudo o que há de verdadeiro no neoplatonismo já estava contido no Evangelho de São João e no Livro da Sabedoria, além de muitas verdades que Plotino nunca conheceu. Assim, enquanto ele buscava em vão pela razão, a filosofia estava ali, esperando e se oferecendo a ele pela fé⁴³.

Para Gilson, a *filosofia cristã* é uma evolução e aperfeiçoamento do pensamento clássico que adquire plena consciência filosófica em São Tomás. O que não quer dizer que não havia filosofia alguma anteriormente, mas que ela apareceria, ainda, apenas em

como uma ciência independente da religião. Para ele, assim como é absurda a noção de ciência cristã, também seria a noção de filosofia cristã, pois é da essência do dogma contradizer a razão. De modo que, racionalizar um dogma é destruí-lo. Neste sentido, uma filosofia religiosa não seria nem uma filosofia nem uma religião (Gilson, 2006, p.550). Já entre os cristãos, o conflito aparece, por exemplo, entre agostinianos e tomistas, ou entre aqueles que identificam a filosofia com a própria religião cristã e aqueles que consideram domínios separados, assim, a religião aparece como uma auxiliar para a razão.

⁴⁰ GILSON, 2006, p. 45.

⁴¹ GILSON, 2006, p. 12.

⁴² GILSON, 2006, p. 20.

⁴³ GILSON, 2006, p. 39.

um estado não distinto. Para ele, também a filosofia moderna deve alguns de seus princípios diretores a influência exercida pelo cristianismo,

Se houve ideias filosóficas introduzidas na filosofia pura pela revelação cristã; se algo da Bíblia e do Evangelho passou para a metafísica; numa palavra, se não se pode conceber que os sistemas de Descartes, de Malebranche ou de Leibniz teriam podido se constituir tais como são sem que a religião cristã houvesse exercido sua influência sobre eles, torna-se infinitamente provável que a noção de filosofia cristã tenha sim um sentido, porque a influência do cristianismo sobre a filosofia é uma realidade⁴⁴.

Ou seja, para Gilson, ao se constatar evidente o parentesco do pensamento do grande reformador da filosofia moderna com a de Santo Anselmo e São Tomás, torna-se perfeitamente possível a sustentação da hipótese de que a filosofia cartesiana depende e está fundada em uma tradição bíblica cristã. Ora,

O que é, aliás, em suma, esse Deus de Descartes, ser infinito, perfeito, onipotente, criador do céu e da terra, que fez o homem à sua imagem e semelhança e conserva todas as coisas pela mesma ação que as criou, o que é ele, senão o Deus do cristianismo (...) ⁴⁵.

Portanto, a ação exercida pela revelação cristã sobre a metafísica é real. Isto posto, haveria para Gilson, um exercício cristão da razão que produz uma filosofia própria do cristianismo que extravasa a filosofia medieval. Qual seria, conquanto, o motivo da crítica de Merleau-Ponty e em qual aspecto o conceito de filosofia cristã, defendida por Gilson, se mostraria insuficiente?

Veja, Merleau-Ponty também defende a noção de *filosofia cristã* e sua importância para a filosofia ocidental ao afirmar que se quisermos mostrar que não houve tal filosofia teríamos que rejeitar todos os conceitos de origem cristã ou talvez procurar por seus antecedentes fora do cristianismo, o que não é possível. Mas veremos que, para o autor, não é só assertivo dizer que há uma *filosofia cristã*, mas ainda, que há uma enorme *filosofia cristã*, que contém tudo o que se pensou no ocidente nos últimos vinte séculos:

existe uma filosofia cristã, como existe uma filosofia romântica ou uma filosofia francesa, e incomparavelmente mais extensa, já que contém, além destas duas, tudo quanto se pensou no Ocidente desde há vinte séculos. Como furtar ao Cristianismo, para atribuí-las a uma razão “universal” e sem terra natal, ideias como as de história, de subjetividade, de encarnação, de finitude positiva?⁴⁶

⁴⁴ GILSON, 2006, p. 23.

⁴⁵ GILSON, 2006, p. 18.

⁴⁶ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 155.

Entretanto, aos olhos de nosso autor, dentro do debate de 1931, se manteve uma posição problemática sobre a essência da *filosofia*. O que o possibilitou esboçar a seguinte crítica:

E. Gilson e J. Maritain diziam que a filosofia não é cristã em sua essência, que o é somente em seu estado, pela mistura num mesmo tempo e finalmente num mesmo homem do pensamento e da vida religiosa, e, nesse sentido, não estava tão longe de E. Bréhier, que separava a filosofia como sistema rigoroso de noções e o cristianismo como revelação de uma história sobrenatural do homem, e concluía, de sua parte, que nenhuma filosofia enquanto filosofia pode ser cristã⁴⁷.

Este modo de pensamento trabalha de modo a garantir e se basear, ainda, na ideia de uma forma de filosofia pura, que é problemática porque faz surgir uma essência não cristã da *filosofia cristã*.

Este impasse, para Merleau-Ponty, traz a tona o outro problema essencial para nós, o problema da natureza da filosofia:

A confrontação com o cristianismo é uma das provas em que a filosofia melhor revela a sua essência. Não que haja, de um lado, o cristianismo unânime e, do outro, a filosofia unânime. Pelo contrário, o que mais impressionou na famosa discussão travada sobre esse tema há vinte e cinco anos foi que se adivinhava atrás do debate sobre a noção de filosofia cristã ou sobre a existência de filosofias cristãs um outro debate mais profundo sobre a natureza da filosofia, e nesse ponto nem todos os cristãos estavam do mesmo lado, nem os não-cristãos⁴⁸.

Logo, o problema a ser apontado por Merleau-Ponty, não se trata de uma confirmação ou não da existência de uma filosofia cristã, mas do que se entende como filosofia, ou ainda, como uma essência da filosofia. No início do texto, Merleau-Ponty é assertivo ao dizer que:

Temos muito que fazer para eliminar os mitos gêmeos da filosofia pura e da história pura, e para encontrar suas relações efetivas, precisaríamos em primeiro lugar, de uma teoria do conceito ou da significação que considerasse

⁴⁷ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 154 – Encontramos, em Maritain, a forma de pensar a relação filosofia e teologia da seguinte forma: “*Por si, a filosofia está baseada e estabiliza somente nas puras necessidades inteligíveis que se impõe à razão. Perfeitamente distinta da teologia, que tem por objeto o dado revelado, seu ponto de apoio não é de forma alguma uma crença religiosa, mas unicamente a evidência do objeto e a adesão da inteligência a toda a realidade naturalmente apreensível (...)*” (GILSON, 2006, p.568).

⁴⁸ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 153.

a ideia filosófica como ela é: jamais desonerada dos custos históricos, e jamais redutível a suas origens⁴⁹.

Poder-se-ia alegar, nesse sentido, que Gilson e Maritain mantêm a separação entre o domínio da razão, próprio da filosofia e o domínio da fé, próprio da religião, e que, em um momento e lugar da história, esses domínios se cruzaram e se influenciam mutuamente. Uma posição que, segundo Merleau-Ponty, garante dois domínios diferentes demais para serem colocados em combate. Pois,

se a filosofia é uma atividade que se basta a si mesma, que começa e se conclui com a apreensão do conceito, e a fé um assentimento às coisas não vistas e dadas a crer pelos textos revelados, a diferença entre elas é demasiado profunda para que se possa mesmo haver conflito⁵⁰.

E é neste sentido que parte a crítica de Merleau-Ponty, pois para ele a relação entre dois domínios acaba repousando-se em uma forma de acordo de paz. É uma relação harmoniosa que não só esquece, mas esconde o verdadeiro embate existente na própria natureza humana.

A “paz tomista” e a “paz cartesiana”, a coexistência inocente da filosofia com o cristianismo considerados como duas ordens positivas ou duas verdades, mascaram-nos ainda o conflito secreto de cada qual consigo mesmo e com o outro e as relações tormentosas daí resultantes⁵¹.

Este conflito é estabelecido por um duplo pertencimento do homem em duas ordens - do entendimento e da existência - que gera uma forma de acordo sempre instável. Nosso autor não discorda disso, mas, “Se realmente o homem está inserido nas duas ordens, a conexão delas faz-se nele também, e ele deve saber algo sobre ela. Suas relações filosóficas com Deus e suas relações religiosas devem ser do mesmo tipo”⁵².

Por esse motivo, faz-se necessário a retomada de uma forma de pensamento que considere uma única relação, filosófica e religiosa, com Deus. Assim Merleau-Ponty traz à tona a proposição agostiniana, recuperada por Malebranche: “A verdadeira religião é a verdadeira filosofia, e por sua vez, a verdadeira filosofia é a verdadeira religião”⁵³. Para esse registro de pensamento, a *filosofia cristã* nada significa além de

⁴⁹ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 141.

⁵⁰ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 156.

⁵¹ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 156.

⁵² MERLEAU-PONTY, 1991, p. 157.

⁵³ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 159.

religião cristã. E nesse sentido, a *religião cristã* é vista como *filosofia veríssima*⁵⁴. Portanto, seguindo essa linha de pensamento, os profetas já são considerados verdadeiros filósofos.

A *filosofia cristã* já se encontra completamente presente no Evangelho e nos escritos apostólicos⁵⁵, afinal, quando Santo Agostino abandona a filosofia grega ao pensamento cristão, não é porque os une, mas porque ele encontra, no evangelho, a filosofia que procurava nos gregos. Vemos isso na própria descrição de Gilson sobre a conversão de Agostinho, descrita na citação que já nos deparamos um tempo atrás:

quando emerge desse ceticismo graças a Plotino, é para descobrir que tudo o que há de verdadeiro no neoplatonismo já estava contido no Evangelho de São João e no Livro da Sabedoria, além de muitas verdades que Plotino nunca conheceu. Assim, enquanto ele buscava em vão pela razão, a filosofia estava ali, esperando e se oferecendo a ele pela fé⁵⁶.

Portanto, podemos resumir até aqui nosso problema da seguinte forma: Há filosofia cristã? [1] Sim; [a] daquele que transforma sua fé em razão, que não distingue o sistema racional da filosofia, daquele do âmbito da religião; e [b] daquele que faz a distinção entre as duas e considera que o sistema da filosofia deve se apoiar na fé da religião. Ou [2] Não; [c] daquele que considera uma absoluta separação entre os domínios da filosofia e da religião, e portanto, pensam a noção de filosofia cristã como impossível.

A partir daí se faz possível estabelecer, dentro do próprio pensamento que se declara cristão, duas posições: a primeira [a] que considera a *filosofia* como a própria religião e a segunda [b] que a caracteriza como uma *filosofia pura* que se apoia na fé. É neste ponto de divergência que o nosso autor estabelece sua reflexão.

Para Merleau-Ponty, diferente da relação entre fé e razão presente em [b] a relação vista em [a] é uma relação que acontece quando filosofia e religião são colocadas em um mesmo domínio, e assim, fé e razão podem ser vistas como uma relação de um negativo x positivo em um mesmo elemento. Neste caso há, em si mesmo, seu contrário e, portanto, há conflito, há movimento e há tensão: “o negativo tem seu positivo (...) e por ter em si mesmo seu contrário (...) são capazes de passar um

⁵⁴ GILSON, 2006, p. 539.

⁵⁵ Uma ideia já a ser declarada por Paulo através da negação de uma falsa sabedoria grega, que apenas parece ser verdadeira. O que é reconhecido no livro de Gilson, onde ele diz que para Paulo é necessário “eliminar a aparente sabedoria grega, que na realidade não passa de loucura, em nome da aparente loucura cristã, que na realidade é sabedoria.” GILSON, 2006, p. 27.

⁵⁶ GILSON, 2006, p. 39.

para o outro”⁵⁷. E é assim que o cristianismo pode ser visto como um emblema da verdade e da “superação de si mesmo por si mesmo”⁵⁸.

Segundo Saint Aubert (2008), para Merleau-Ponty, haveria um problema quando uma coexistência pacífica da filosofia e do cristianismo é sustentada pela autonomia da razão e da fé. Pois este modo de pensamento está repousado sobre uma forma de *capitulação da inteligência* [*capitulation de l'intelligence*], uma forma de se render também a se pensar uma unidade no homem,

Com a ideia implícita de que a articulação íntima da razão e da fé está no cerne dessa unidade antropológica, Merleau-Ponty se recusa a abandonar "o segredo do acordo" no pensamento infinito, que seria o de Deus, recusa que estamos "fora do estado" para entender a unidade da razão e da fé⁵⁹.

Nessa forma de pensamento, que identificamos em [b], vemos de um lado uma filosofia autônoma, em que há o entendimento e suas distinções soberanas; e de outro o homem existente, que conhecemos pelo uso da vida e aqui pela religiosidade. Assim,

Deus é garantia das essências e fundamento da nossa existência. Nossa dualidade se reflete e se supera nele como aquela de seu entendimento e de sua vontade. Não nos cabe compreender como. A transparência absoluta de Deus dá-nos a certeza do fato, e podemos, devemos, quanto a nós, respeitar a diferença das ordens e viver em paz nos dois planos⁶⁰.

Nesse sentido, para esse registro, também haveria uma forma de se pensar uma *filosofia cristã*. Mas de forma que a razão, pertencente ao domínio da filosofia, se apoie na fé e na revelação da religião cristã. Mantem-se, assim, uma separação dos domínios e, nesse caso, uma adequação e uma relação harmoniosa entre elas.

No entanto, segundo Merleau-Ponty, ao retomar o *Deus dos filósofos* e assim reafirmar compulsivamente um *Ens Realissimum*, esse pensamento se torna, finalmente, retrospectivo, rigoroso e especulativo, e acaba se tornando uma forma de ontologia ambígua. Se esquecendo, assim, do mistério da encarnação para se tornar uma *teologia explicativa*.

⁵⁷ MERLEAU-PONTY, 1991, p.160.

⁵⁸ MERLEAU-PONTY, 1991, p.156.

⁵⁹ SAINT AUBERT, 2008, p. 380. [Avec l'idée implicite que l'articulation intime de la raison et de la foi est au coeur même de cette unité anthropologique Merleau-Ponty refuse d'abandonner "le secret de le accord" dans la pensée infinie qui serait celle de Dieu, refuse que nous soyons "hors d'état de comprendre l'unité de la raison et de la foi.]

⁶⁰ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 157.

Para essa filosofia e para esses filósofos, não nos cabe compreender a unidade da razão e da fé. O que nos direciona para o contraponto do nosso autor, pois para ele, podemos sim saber algo sobre essa dualidade, uma vez que ela se dá em nós. E esse acordo nunca é estável. Isso significa que as diferenças e fissuras não estão em outro lugar que em nós mesmos, pois “se realmente o homem está inserido nas duas ordens, a conexão delas faz-se nele também, e ele deve saber algo sobre ela”⁶¹. Por esse motivo “deve-se justamente levar a sério a encarnação”⁶². Pois o mistério não está na transcendência de Deus, mas na encarnação.

1.2.2 A filosofia cristã como filosofia do homem

Pascal, Malebranche, e até M. Blondel, segundo Merleau-Ponty, consideram uma forma de filosofia que, ao constatar a diferença entre a ideia e a existência, introduzem o cristianismo como uma interpretação autêntica do homem e do mundo. Esta posição filosófica, não se satisfaz com um “arranjo de garantias divinas”⁶³, pois é uma filosofia que constata e vive uma tensão existente no próprio homem - de uma dualidade que é vista entre o filósofo e o cristão, sejam eles dois homens ou, como diz o Merleau-Ponty, “entre os dois homens que cada cristão sente em si”⁶⁴. Não há de um lado a *filosofia cristã* e de outro uma *religião cristã*. Há *filosofia cristã*, e no interior dela mesma estão as contradições e tensões existentes entre fé e razão. Merleau-Ponty, então, associa esses pensadores ao seu próprio combate, e mostra uma filosofia que está se abrindo novamente, “como um estudo desse vínculo de ordens cuja conexão é feita em nós”⁶⁵. Ele reclama que será preciso procurar a articulação entre fé e razão de modo que seja uma não-separação e uma não-coincidência.

Merleau-Ponty, para isso, se inspira em Malebranche, que ao estender à religião as noções da filosofia natural, anunciaria também a possibilidade de um movimento inverso. Como agora se estende à religião a positividade do entendimento, também se introduz em nossa razão o pensamento paradoxal das inversões religiosas⁶⁶. E assim, “a invasão das inversões religiosas no nosso ser racional; introduz nele o pensamento

⁶¹ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 157.

⁶² SAINT AUBERT, 2008, p.382. [il faut justement prendre au sérieux l’incarnation].

⁶³ SAINT AUBERT, 2008, p. 382. [concordat de garanties divines].

⁶⁴ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 160.

⁶⁵ SAINT AUBERT, 2008, p. 382. [comme étude de ce lien des ordres dont la connexion se fait em nous].

⁶⁶ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 159.

paradoxal de uma loucura que é sabedoria⁶⁷, de um escândalo que é paz, de uma dádiva que é ganho”⁶⁸.

Deste modo, nosso autor pôde trazer para dentro da sua filosofia os paradoxos da religião. Que talvez seja reflexo de uma das grandes contribuições cristãs para a filosofia ocidental, pois, segundo Merleau-Ponty, o que aparece no centro do problema da ontologia são as maneiras pelas quais, religiosos ou não, tratam sua própria dualidade e organizam as relações entre o nocional e o real. De modo a refletir igualmente no problema da noção de filosofia cristã, pois “a verdadeira questão, que está no fundo do debate sobre a filosofia cristã, é aquela da relação entre a essência e a existência”⁶⁹.

Assim como não há um domínio da *religião pura* e um da *filosofia pura*, não há um domínio da *existência pura* e um da *essência pura*. Mas tampouco são planos iguais⁷⁰. Há como que uma *universalidade oblíqua*, de uma comunhão das relações do homem com o ser:

se pudéssemos apreender em seu movimento histórico e humano as doutrinas que parecem rebeldes ao conceito, mesmo nelas encontraríamos uma variante das relações do homem com o ser que nos esclareceria sobre nós mesmos, e como que uma universalidade oblíqua⁷¹.

A filosofia dita ocidental, que se perdeu no mundo das essências, precisa reencontrar o ponto de seu nascimento na existência, que é a sua própria relação com o ser. Nos deparamos, portanto, com uma forma de filosofia que não pode ser pensada como ciência ou sistema de conceitos,

Quando tivermos de delimitar a filosofia com relação ao pensamento do Oriente e ao cristianismo, deveremos nos perguntar se o nome de filosofia pertence apenas a doutrinas que se traduzem por sua vez em conceitos, ou então se o podemos estender a experiências, a sabedorias, a disciplinas que não chegam até esse grau ou gênero de consciência, sendo o problema do conceito filosófico e da sua natureza que encontraremos⁷².

As filosofias orientais e as religiões não procuram dominar a existência, elas são o “eco ou o ressoador de nossa relação com o ser”⁷³. O autor ressalta que, isso que

⁶⁷ Uma possível referência a Paulo, já apresentada anteriormente: “se algum de vocês pensa que é sábio segundo os padrões desta era, deve tornar-se ‘louco’ para que se torne sábio. Porque a sabedoria deste mundo é loucura aos olhos de Deus.” 1 Coríntios 3:18-20.

⁶⁸ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 159.

⁶⁹ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 154.

⁷⁰ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 274.

⁷¹ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 153.

⁷² MERLEAU-PONTY, 1991, p. 145.

⁷³ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 153.

algumas vezes opomos à filosofia do interior, não deve ser visto como uma explicação sócio-histórica, mas como uma outra filosofia. Pois, “a filosofia está em toda parte, mesmo nos “fatos” – e não possui em parte alguma um campo em que esteja preservada do contágio da vida”⁷⁴. Isso que se opõe como exterioridade, é sempre uma outra filosofia.

Entre nós e o passado, entre nós e o Oriente, entre filosofia e religião, ser-nos-á preciso toda vez aprender de novo a transpor o hiato e reencontrar a unidade indireta, e o leitor verá reaparecer a interrogação que acabamos de formular no início: pois ela não é prefácio à filosofia, é a própria filosofia⁷⁵.

E é nesse sentido que, para Merleau-Ponty, a noção de *filosofia cristã* abarca todas as filosofias que estão ancoradas no solo da ontologia judaico-cristã. Isso não por causa de um apoio ou sustentação proporcionada pelos textos revelados, mas por uma tensão que se torna mais evidente após a encarnação. Uma tensão existente no homem e vivida pelo filósofo cristão ao reconhecer e viver um constante conflito de si consigo mesmo.

A *filosofia cristã*, portanto, impulsionada sempre por um pensamento que se apercebe como “inconclusivo”, tateia e observa uma realidade que lhe é, ao mesmo tempo, interior e exterior. Mas sua fonte, não é uma pura consciência filosófica, pois é carnalidade. Por esse motivo, tal filosofia não comportaria uma expressão única e estática. O mistério está dentro dela mesma. E assim, seu resultado, mais do que teologia ou sistema filosófico, é uma interrogação; é uma “*filosofia do homem*”⁷⁶.

1.3 A encarnação a natureza e a crítica aos ídolos

Segundo Merleau-Ponty, haveria uma forma de teologia que quer explicar Deus e para isso, importa o *deus dos filósofos* e cria uma ontologia do *Ens Realissimum*. Essa teologia como uma ciência, ao tentar pensar os mistérios do cristianismo, não os levou às últimas consequências, pois ela para no meio do caminho e não responde aos requisitos de desafiar os falsos absolutos e de pensar profundamente a encarnação.

⁷⁴ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 141.

⁷⁵ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 145. Neste trecho ele está se referindo a interrogação: “*Como poderia um livro coletivo ter um centro de perspectiva?*” que pode ser localizada no início do terceiro parágrafo do texto, p. 137.

⁷⁶ MERLEAU-PONTY, 1966, p. 205.

Merleau-Ponty, em contraste, propõe se pensar a própria noção de mistério através do reconhecimento radical da encarnação⁷⁷. O que nos coloca diante, exclusivamente, do problema do Deus cristão.

Admitindo-se, com Saint Aubert (2008), que para Merleau-Ponty “Deus é, portanto, oculto à inteligência autônoma, mas acessível à carne”⁷⁸, faz-se necessária uma ontologia que desafie os falsos absolutos e que faça uma leitura carnal do ser. Deste modo, como Merleau-Ponty faz dizer Pascal, “se Deus existe, ele deve ser encarnado e sensível ao coração, nós acreditamos nele com seu corpo, ou então Deus é ainda um ídolo”, de forma análoga, em seu registro ontológico, “o ser é “sensível ao coração: nos juntamos a ele como carne ou então o ser é ainda um objeto”⁷⁹. Em suma, a ontologia do autor é contrária a uma ontologia do objeto que se desenvolve a partir de abstrações de um absoluto separado em que o Ser continua sendo um ídolo.

Para o prosseguimento de nossas reflexões, seria interessante referirmo-nos ao modo como o problema ontológico do objeto é superado por uma ontologia erigida sobre uma concepção carnal do Ser. Para isso precisaremos seguir o autor em sua análise sobre este tema recorrendo ao texto, já explorado no primeiro tópico, das notas do curso sobre o conceito de *natureza*.

1.3.1 Carne e natureza

Os esclarecimentos que aqui serão apresentados acerca do conceito de natureza em Merleau-Ponty, apontam para a compreensão de sua ontologia da carne. Dominique Ségларd, o aluno responsável pela publicação das notas do curso de 1956-58,⁸⁰ esclarece que o motivo que levou Merleau-Ponty a pronunciar essas aulas foi que, após a tese de ancoragem corporal do espírito trabalhado em sua fenomenologia, haveria uma necessidade de mostrar a passagem desse mundo percebido para o mundo do conhecimento, que foi “solucionado” pela recuperação da noção de *carne* como elemento primordial da ontologia.

⁷⁷ Nota-se, aqui, influencia de Gabriel Marcel, que considera que não basta dizer que a revelação é uma auxiliar para a razão, “Uma filosofia cristã me parece difícil definir pelo fato de encontrar seu ponto de ativação ontológica num fato único, entendendo sem análogo possível, que é a encarnação.” (MARCEL, apud, Gilson, 2006. p. 312).

⁷⁸ SAINT AUBERT, 2008, p. 392. [Dieu est donc caché à l’intelligence autonome, mais accessible à la chair].

⁷⁹ SAINT AUBERT, 2008, p. 392. [si Dieu existe, il doit être incarné et sensible au coeur; on le croit avec son corps, ou bien Dieu est encore une idole.]...[le registre merleau-pontien, ontologique e non théologique, l’être est “sensible au coeur”: on le rejoint par as chair ou bien l’être est encore un objet].

⁸⁰ MERLEAU-PONTY, 2000.

Merleau-Ponty defende a ideia de uma *camada* ou de um mundo comum e primordial que é nossa matriz originária. Ela é sede de uma *Urhistorie*⁸¹. Dita de um modo mais amplo, esse mundo primordial seria a Natureza. Não se deve interpretar esse termo no sentido Kantiano de “conjunto de objetos dos sentidos”, mas como aquilo “com o que mantemos uma relação recíproca ou de co-pertença”⁸². Natureza não é matéria, é *carne*.

Na introdução do livro, encontramos uma elaboração de como o autor procura trabalhar esse conceito ao dizer que a Natureza é diferente de uma simples coisa, de uma extensão ou exterioridade, pois há natureza onde há uma vida, isto é, um interior e um sentido. Mas veja, um sentido que não foi estabelecido pelo pensamento, pois a Natureza “é autoprodução de um sentido”⁸³. A Natureza determina-se de dentro e é por isso que podemos opor o *natural* do *accidental*. No entanto, ela também é diferente do homem, pelo motivo de se opor ao *costume* e ao *discurso*.

Ou seja, a Natureza é o nosso fundamento, ela é o primordial e o não instituído,

daí a ideia de uma eternidade da Natureza (eterno retorno), de uma solidez. A Natureza é um objeto enigmático, um objeto que não é inteiramente objeto; ela não está inteiramente diante de nós. É nosso solo, não aquilo que está diante, mas o que nos sustenta⁸⁴.

Apesar de a Natureza ser aquilo que não foi constituído pelo homem, ela não evoca apenas esse resíduo de matéria primordial, ela é uma produtividade não humana. Ela evoca “uma produtividade que não é nossa”⁸⁵. Produtividade originária que mantém a sua existência sob as criações artificiais humanas, “A Natureza não se gasta pelo fato de durar”⁸⁶.

Isto posto, podemos interpretar o que ele chama de Natureza como algo que se difere do homem, porém, não lhe é oposto. É o solo primordial em que o homem está imerso, não apenas mergulhado, mas como que mesclado. Não é apenas extensão, mas também produtividade. A Natureza não deve ser tomada no sentido dos escolásticos,

⁸¹ *Urhistorie* – história originária, historicidade primeira.

⁸² SEGLARD, apud, MERLEAU-PONTY, 2000, p. XIV.

⁸³ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 4.

⁸⁴ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 4. *A noção Nietzscheana de *eterno retorno* será importante para nós mais adiante.

⁸⁵ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 203.

⁸⁶ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 203. Merleau-Ponty traz uma citação de Hegel: “A Natureza está sempre no primeiro dia”.

não é uma Natureza em si. Portanto, essa categoria não pode ser identificada nunca com uma passividade.

Em VI, Merleau-Ponty relaciona a Natureza com o sensível e com o eterno ao dizer que “a Natureza e o sensível transcendem a distinção passado/presente, pois realizam uma passagem por dentro de um ao outro”⁸⁷. Seria, portanto, uma espécie de eternidade existencial indestrutível identificada como “Princípio bárbaro”, um “sempre novo e sempre o mesmo”⁸⁸. A Natureza é “o outro lado do homem”⁸⁹. Finalmente, considerada como carne, “de modo nenhum como matéria”⁹⁰.

Há, assim, uma eternidade existencial que substitui a perspectiva evolucionista pelo que ele chama de uma “cosmologia do visível” – não há um movimento à origem ou a causa primeira, mas “uma única explosão de ser que é para sempre”⁹¹. Há “deiscência”⁹² e não produção positiva”⁹³.

1.3.2 O Ser em deiscência

Poder-se-ia dizer, nesse sentido, que a carne é elemento⁹⁴ do Ser. É justamente e somente em um engajamento completo com o presente, em sua carne, que se pode ter um contato com um eterno. E é assim que se torna possível encontrar o Ser através dos seres. Segundo Chouraqui (2013) “Para Merleau-Ponty, a essência que é encontrada é uma lacuna”⁹⁵. Mas essa lacuna não é um vazio, ou um *nada*. É uma fissura, isto é, um positivo que não podemos possuir ou fixar, pois é abertura [*offenheit*]⁹⁶. Ou seja, o que temos é deiscência e “não posse de alguma positividade”⁹⁷. E é por este motivo que o Ser, mesmo sendo uma positividade, “é melhor expresso negativamente”⁹⁸.

⁸⁷ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 240.

⁸⁸ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 241.

⁸⁹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 247.

⁹⁰ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 247.

⁹¹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 240.

⁹² Deiscência: termo utilizado constantemente em *O Visível e o Invisível* para descrever uma abertura, ou fissura. Este termo, no vocabulário científico, se refere à reabertura de uma ferida já cicatrizada, ou uma abertura de uma fissura pré-existente.

⁹³ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 240.

⁹⁴ Para entender o que ele quer dizer com “elemento”, precisamos opô-lo a noção de “objeto”. Segundo Frank Chouraqui, a noção de “elemento” aparece ao se substituir essa ideia de “objeto”. O elemento é uma unidade horizontal dos seres múltiplos dentro de uma generalização, que é a carne. Ou seja, a carne é o elemento único do “múltiplo”.

⁹⁵ CHOURAQUI, 2013, p. 26. [For Merleau-Ponty, the essence that is found is “écart”].

⁹⁶ Termo heideggeriano para “abertura/abrimento”.

⁹⁷ CHOURAQUI, 2013, p. 26. [not the possession of some positivity].

⁹⁸ CHOURAQUI, 2013, p. 26. [is better expressed negatively].

Nesta filosofia, que é a própria filosofia de Merleau-Ponty, “há o reconhecimento de uma modalidade de fé como experiência sensível de uma transcendência ainda que oculta”⁹⁹. Não há uma pura ausência nem uma pura presença, há uma “presença carnal”¹⁰⁰, portanto, nunca total. Há presença de uma ausência, caso contrário, há um ídolo ou um falso absoluto. Essa presença carnal, neste sentido, não é visão de um espírito, mas do homem inteiro. Segundo Saint Aubert (2008), essa é a radicalidade do empreendimento de Merleau-Ponty, pois ele fala de *um* pensamento da carne. Há, portanto, “um ‘meio’, nem infinito em grandeza nem em pequenez, que é o lugar do sentido”¹⁰¹.

Ou seja, para essa filosofia, temos acesso a um infinito por uma participação carnal em seu ser. Ele resiste a toda forma de objetivação e de posseção intelectual, mas se abre “por uma participação carnal em seu próprio ser: uma participação em sua própria infinitude”¹⁰².

1.3.3 A origem da verdade¹⁰³

Segundo Merleau-Ponty, na ontologia clássica¹⁰⁴, houve uma passagem ao infinito, porém a um infinito como infinito objetivo. Essa passagem, neste sentido, foi uma “tematização” e, portanto, esquecimento da deiscência do “Mundo da Vida” [*Lebenswelt*]¹⁰⁵. “Sua noção de infinito é positiva. Desvalorizaram o mundo fechado em proveito do infinito positivo, de que falam como a gente fala de alguma coisa, que demonstram numa ‘filosofia objetiva’”¹⁰⁶. O Infinito verdadeiro, segundo ele, nos ultrapassa. Ele é, portanto, o infinito da *deiscência* [*offenheit*] e não da *infinidade* [*Unendlichkeit*]. É o infinito do *Lebenswelt*, não da idealização. É, “portanto, infinito negativo”¹⁰⁷.

⁹⁹ SAINT AUBERT, 2008. p. 391. [la reconnaissance d’une modalité de la foi comme expérience sensible d’une transcendance pourtant cachée].

¹⁰⁰ SAINT AUBERT, 2008. p. 392. [présence charnelle].

¹⁰¹ SAINT AUBERT, 2008. p. 394. [un milieu, ni infini de grandeur, ni infini de petitesse, qui est le lieu du sens].

¹⁰² SAINT AUBERT, 2008. p. 394. [par une participation charnelle à son être propre : une participation à son infinité même].

¹⁰³ Nas notas de trabalho de Janeiro de 1959, vemos que *Origem da verdade* [*Origine de la vérité*], aparece como o primeiro possível título para a obra *O Visível e O Invisível*. Cf. MERLEAU-PONTY, 2019, p.165-168, ou, 1964, p. 217-219.

¹⁰⁴ Ele se refere especificamente a Descartes e Leibniz.

¹⁰⁵ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 166.

¹⁰⁶ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 168.

¹⁰⁷ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 168.

Por esse motivo, seu projeto é de uma ontologia negativa, ou indireta. Ele pretende, assim, chegar a uma subjetividade encarnada do corpo humano, em que haveria ainda uma subjetividade, mas também uma intersubjetividade que é intercorporeidade. E assim, há uma dialética, mas que permanece sempre aberta:

Só me foi dado chamar o mundo e os outros a mim e tomar o caminho da reflexão, porque desde o início estava fora de mim, no mundo, junto aos outros, sendo que a todo momento essa experiência vem alimentar minha reflexão. Esta é a situação total que uma filosofia deve explicar. Ela só o fará admitindo a dupla polaridade da reflexão, e que, como dizia Hegel, entrar em si também é sair de si¹⁰⁸.

Entrar em si, portanto, é o mesmo que sair de si, pois “o encontro ‘em mim’ é sempre a referência a essa presença originária”¹⁰⁹ que não sou eu. Não é necessário, portanto, que se saia do plano metafísico, pois “uma das tarefas da dialética, como pensamento de situação, pensamento em contato com o ser, é sacudir as falsas evidências, denunciar as significações cortadas da experiência do ser, (...) e criticar-se a si mesma na medida em que se venha a tornar uma delas”¹¹⁰. Vemos aqui a tarefa da filosofia da qual falamos desde o início deste trabalho. A tarefa de se desafiar os ídolos e falsos absolutos.

Contudo, há uma má dialética que acontece quando se evita o próprio duplo sentido e assim, torna-se autônoma e formalista. Essa dialética acredita recompor e fixar o Ser usando um conjunto de enunciados: *uma tese, uma antítese e uma síntese*. Ou seja, ela vai contra seus próprios princípios e impõe uma lei, retomando assim, um pensamento não dialético, pois quer ser dialética imediatamente. Isto posto, ele afirma: “a má dialética é a que não quer perder sua alma para salvá-la”¹¹¹.

Todavia, para Merleau-Ponty há uma boa dialética. Sendo esta uma dialética circular ou *hiperdialética*¹¹². A boa dialética, “é a que tem consciência de que toda tese é idealização”¹¹³. Ela é, portanto, um pensamento capaz de verdade, pois encara e questiona o seu próprio duplo sentido e sabe que o Ser não é feito de idealizações.

¹⁰⁸ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 58.

¹⁰⁹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 73.

¹¹⁰ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 96.

¹¹¹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 98. Nota-se novamente, referência explícita à linguagem do evangelho.

¹¹² MERLEAU-PONTY, 2019, p. 97.

¹¹³ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 98.

1.4 *Circulus Vitiosus Deus*¹¹⁴

Em uma nota de fevereiro de 1959, Merleau-Ponty expõe uma certa dificuldade em realizar uma introdução para sua obra *O Visível e o Invisível*, pois seu objetivo é realizar uma ontologia que pensa o Ser nos entes, portanto, indireta. Por esse motivo há uma impossibilidade em precisar suas teses em uma introdução, sem que antes se passe por uma série de reduções que serão desenvolvidas durante o livro: “que estão todas incluídas na primeira, mas só se realizam verdadeiramente na última”¹¹⁵. Ele chama essa inversão de *circulus vitiosus deus*, uma expressão para mostrar uma forma de retorno ao abismo¹¹⁶, ou seja, uma circularidade em sua própria filosofia.

Neste sentido, uma ontologia circular, que pensa o todo do Ser não pode pensar o Ser, como *Ens Realissimum*, pois essa concepção cria um “objeto absoluto” totalmente determinado. É nesse sentido que uma filosofia cristã da encarnação, seria, na verdade, também estranha a uma ontologia de um *Ens Realissimum*, pois o cristianismo é “entre outras coisas, o reconhecimento de um mistério nas relações entre o homem e Deus”¹¹⁷.

Portanto, neste sentido, não há um “lugar da verdade”¹¹⁸. Por mais que haja uma doutrina que possua “os segredos da vida e os instrumentos de salvação”, devemos procurar pela Verdade com os outros e nos outros, “nossa relação com a verdade passa pelos outros. Ou procuramos a verdade com eles, ou não a descobriremos”¹¹⁹.

No entanto, há uma dificuldade nisso, pois “se a verdade não é um ídolo, os outros, por sua vez, não são deuses. Sem eles não há verdade, mas para atingi-la não basta estar com eles” o filósofo, portanto, precisa voltar a si, ser um juiz, “ei-nos regressado ao eu e ao seu encontro com a verdade”¹²⁰. Mas não dizíamos a pouco que

¹¹⁴ Essa expressão é encontrada em uma nota de fevereiro de 1959, publicada no livro *O Visível e o Invisível*, e provavelmente faz referência à Nietzsche e sua obra *Para além do bem e do mal*. Nietzsche apresenta essa fórmula na terceira parte do texto, chamada: *O que é Religião*. Essa expressão aparece como uma interrogação no final da parte 56 para se perguntar acerca de um possível círculo vicioso em Deus. Em que ele seria “o que era e o que é” se repetindo por toda eternidade, em uma alusão a sua própria doutrina do eterno retorno do mesmo.

¹¹⁵ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 175.

¹¹⁶ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 176. Reminiscência de Claudel, “é o convite a morrer, feito a toda frase para que se decomponha no acorde explicativo e total, para se consumir a palavra de adoração aos ouvidos de Sigè, o Abismo”.

¹¹⁷ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 74.

¹¹⁸ MERLEAU-PONTY, 1998, p. 41. Ele diz isso ao se referir à Bergson, e sua possível conversão do judaísmo ao catolicismo, que não foi efetuada pelo seu desejo de permanecer entre os perseguidos: “Bergson provou que, para si, não havia lugar da verdade, onde deva ser procurada a todo custo.”

¹¹⁹ MERLEAU-PONTY, 1998, p. 41.

¹²⁰ MERLEAU-PONTY, 1998, p. 41.

não há verdade solitária? Exatamente, e é assim que *para si, para os outros e para a verdade*, não se oferecem caminhos divergentes.

Estamos acaso num círculo vicioso? Estamos, mas não no dos cépticos. É verdade que, em última instância, não há juiz que não pense só segundo a verdade, nem só segundo a mim mesmo, nem só segundo outro, pois cada um dos três precisa dos outros dois, não tendo sentido o sacrifício de um a qualquer dos outros dois. A via filosófica constrói-se incessantemente sobre esses três pontos cardiais. O enigma da filosofia (e da expressão) está em que, por vezes, para si, para os outros e para a verdade, o caminho é o mesmo¹²¹.

A filosofia, neste sentido, precisa assumir a situação humana. Merleau-Ponty se refere à Bergson para dizer que a consciência procura por antepassados nas coisas, de modo que a filosofia possa se tornar uma “construção cosmológica”¹²². Minha duração tem uma relação não de coincidência, mas coexistência com as coisas.

O que verifico é uma concordância e uma discordância das coisas com minha duração, das coisas comigo, numa relação lateral de coexistência. (...) A relação do filósofo com o ser não é uma relação frontal do espectador e do espetáculo, mas como que uma cumplicidade, uma relação oblíqua e clandestina. Compreende-se agora porque é que Bergson pode dizer que o absoluto está muito perto de nós e, em certa medida, em nós: está na maneira por que as coisas modulam a nossa duração¹²³.

Merleau-Ponty, deste modo, em sua constante tarefa de uma crítica aos ídolos, faz um resgate do absoluto sem fixá-lo. Um absoluto que não nos é acessível por um espírito puro, mas que é como que mesclado em nossa carne e no mundo. Ele está simultaneamente em toda parte, e nunca completamente em parte alguma. Não se procura por uma ambiguidade fixa, mas por sua superação contínua, por isso há dialética e enigma.

E é assim que o teísmo cristão aparece, analogamente, como a negação de outros teísmos não cristãos, pois “é preciso que a fé se faça não-fé”, segundo o autor, haveria sempre um ateísmo no cristianismo, que é a “religião do Deus feito homem, em que o Cristo morre, abandonado por Deus”¹²⁴. Portanto não se deve “disfarçar a diferença que separa o Deus bíblico, providencial, e o Deus cristão”¹²⁵. Não se separa e não se

¹²¹ MERLEAU-PONTY, 1998, p. 42.

¹²² MERLEAU-PONTY, 1998, p. 25.

¹²³ MERLEAU-PONTY, 1998, p. 23.

¹²⁴ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 224.

¹²⁵ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 219.

coincide o Deus eterno e o Deus feito homem que quando em exílio exclama a dúvida: “Por que me abandonaste?”¹²⁶.

A filosofia de Merleau-Ponty carrega, em si própria, o reconhecimento da ameaça continua de uma idealização, o reconhecimento de sua própria fraqueza. Pois ela é, segundo Saint Aubert, além da “procura daquilo que em nós procura o absoluto”, o reconhecimento “daquilo que em nós o recusa, protege-se, disfarçando-o na moeda falsa dos ídolos”¹²⁷.

Ou seja, o Ser, que se mostra como abismo ou fissura, resiste a qualquer forma de objetivação ou de posse, mas se abre ao homem por participação. Uma participação em sua própria infinitude carnal¹²⁸. Mesmo que não seja pela reflexão, há acesso a um infinito e a uma verdade por uma participação carnal em seu ser que inclui o mundo e os outros. Já na primeira página de VI, Merleau-Ponty traz estas palavras: “Santo Agostinho dizia do tempo, que este é perfeitamente familiar a cada um, mas que nenhum de nós o pode explicar aos outros. O mesmo é preciso que se diga do mundo”¹²⁹. Portanto, faz-se necessário à filosofia repensar o Mundo.

O próximo capítulo será dedicado à relação entre a Carne e o Mundo, onde veremos como, no registro da carne, não há dois, mas um único mundo comum que se mostra, mas que também se oculta; que está em nós e ao mesmo tempo fora de nós. Um mundo feito *carne* no qual reside um mistério em sua própria constituição.

Ou seja, será possível pensar uma metafísica, conquanto, pensada como metafísica no homem - que reconhece que não está alhures. Essa metafísica, no entanto, não está inteiramente presente, está sempre fazendo-se. Ela não precisa de um mundo desencarnado, pois a própria carne, a própria visibilidade, carrega em si sua negatividade, seu invisível e sua dúvida. E, nesse sentido, é uma *filosofia do homem* que carrega, em si, uma incessante incerteza, que é a busca pela verdade desse fardo de sua própria existência: o peso da carne.

¹²⁶ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 219.

¹²⁷ SAINT AUBERT, 2008, p. 402. [la recherche de ce qui en nous recherche l’absolu, mais aussi de ce qui en nous le refuse, s’en protège en le déguisant dans la fausse monnaie des idoles.]

¹²⁸ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 241.

¹²⁹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 17.

2 A CARNE E O MUNDO

“Uma geração passa, outra vem, e a terra continua sempre a mesma”.
(*Ec, 1,4*)

Com o intuito de destacar a relevância fundamental do conceito *carne*¹ para a ontologia de Merleau-Ponty, neste capítulo aprofundaremos o olhar sobre o sentido filosófico dessa ideia. No decorrer do texto o leitor notará que ela aparece como o elemento constitutivo de outras formulações para se falar do Ser e do Mundo, por exemplo, *Ser Vertical*, *Ser Bruto* e *Natureza*.

Nosso objetivo, portanto, será apresentar o modo como a noção *carne* é utilizada como um elemento chave diante dos problemas discutidos no primeiro capítulo, em que se esclareceu como, devido ao reconhecimento do mistério ontológico da encarnação, deve-se considerar uma rejeição de uma plenitude primordial do Ser. É principalmente essa rejeição que leva o autor a procurar por uma ontologia contrária à ontologia do objeto. Ele procura por uma filosofia pensada como a “ontologia do existente” que já mostrava seus embriões em Descartes², “algo como uma metafísica da profundidade”³, que Descartes encontrou e no entanto reprimiu, pois, para Descartes essa profundidade é inacessível,

Descartes tinha razão de liberar o espaço. Seu erro foi erigi-lo num ser inteiramente positivo, além de todo ponto de vista, de toda latência, de toda profundidade, sem nenhuma espessura verdadeira (...) o ser de Deus é, para nós, abismo... Tremor prontamente superado: para Descartes é tão inútil sondar esse abismo quanto pensar o espaço da alma e a profundidade do visível. Sobre todos esses assuntos, estamos desqualificados por posição⁴.

Encontramos, destarte, o empreendimento de Merleau-Ponty em sua obra da maturidade que segue, a partir de Descartes, uma posição abandonada por ele: a de uma *metafísica da profundidade* possibilitada, agora, pelo trabalho de pensar a encarnação

¹ O primeiro texto do autor em que encontramos o desenvolvimento do termo *carne* é *O homem e a Adversidade*, apresentado nos Encontros Internacionais de Genebra em 10 de setembro de 1951, e posteriormente publicado como o capítulo XI de *Signos*, em 1960, pela editora Gallimard.

² Cf. cap. 1.

³ MERLEAU-PONTY, 2004, p.32.

⁴ MERLEAU-PONTY, 2004, p. 28-32.

até o fim ao se servir do peso ontológico do conceito de *carne*. Merleau-Ponty defende que não estamos desqualificados para sondar o abismo do Ser, uma vez que a metafísica pode ser feita através de uma ontologia em que o abismo do Ser infinito não é um abismo “sem fundo”⁵, mas, visível e profundo. A negatividade, contudo, não é um nada ou um vácuo, mas um oco, uma fissura que permite sempre uma passagem. Ou ainda, é o que impulsiona o desejo de passagem, de desbravamento e, assim, de filosofia.

É preciso salientar que nosso empreendimento leva em consideração que há de se ter cuidado ao tentar definir o termo *carne*, uma vez que o autor está a desenvolver uma noção nova para a sua filosofia. Este conceito, aqui, carregaria certamente todo o peso filológico que lhe é importante, mas que não o define completamente. Ou seja, Merleau-Ponty quer construir um novo conceito para a sua ontologia do visível, pois o *corpo* fenomenológico não é abrangente o suficiente para contemplar todo o sentido da *carne* da ontologia, sem, contudo, lhe ser um estranho.

Em uma descrição encontrada em VI, Merleau-Ponty demonstra como nossa corporeidade vai até o mundo e o faz carne. Resta-nos agora examinar a condição carnal como a condição de ser tangível e ao mesmo tempo tocante - de um corpo que pode ser tocado e pode tocar, e pode, ainda, se ver tocando e sendo simultaneamente tocado. Isso acontece porque “meu corpo é feito da mesma carne que o mundo, ambos se imbricam mutuamente”⁶. Assim, portanto, evidencia-se que Merleau-Ponty ao falar da carne, fala de uma condição que é a humana, mas que é também a condição do mundo visível e da natureza, já que “meu corpo é feito da mesma carne que o mundo”⁷.

A carne é “noção última”⁸, não é possível, portanto, fragmentá-la. Não há partes que em conjunto formem a *carne*, ela não é um composto. Ela também não é uma unidade pura ou nem mesmo uma substância feita da união de outras substâncias, por isso o autor propõe designá-la como *elemento*, “é preciso pensar a carne, não a partir das substâncias, corpo e espírito, pois seria então a união de contraditórios, mas, dizíamos, como elemento, emblema concreto de uma maneira de ser”⁹. Segundo o autor, ainda em VI, a carne não deve ser pensada como uma “soma de fatos ‘materiais’ ou ‘espirituais’”¹⁰, pois a *carne* é a própria inauguração do *onde* e do *quando*. Todavia, apesar de ser aderente ao *agora* e ao *lugar* ela também não é *fato*. Ela é “o que faz com

⁵ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 218.

⁶ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 135.

⁷ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 143.

⁸ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 138.

⁹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 145.

¹⁰ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 138.

que o fato seja fato”¹¹ ou seja, *é facticidade*. É assim que Merleau-Ponty a apresenta como um elemento do ser, que, por não ser substância não pode ser reduzido à matéria nem espírito; é “facticidade”, pois é a própria “Visibilidade”¹².

Para o prosseguimento de nossas reflexões, seria interessante olharmos rapidamente para a genealogia deste conceito. A noção de *carne* é encontrada frequentemente nas escrituras judaico-cristãs; no novo testamento como σάρξ [sarx] e antes na Tanach como בָּשָׂר [basha]. Nota-se, nesses escritos, que a *carne* aparece como uma condição do homem vivo, portanto, não deve ser pensada como a noção grega clássica de σῶμα[soma], pois ela carrega em si a noção de vida e não apenas de matéria ou composto. Segundo o *Les notions philosophiques*¹³, esse termo está relacionado a uma manifestação concreta do espírito na antropologia bíblica, como uma concepção unitária do ser humano – “o ser humano como um único organismo psicofisiológico”¹⁴.

Vejamus como o clássico exemplo do Gênesis nos traz esse termo: “E o homem exclamou: Desta vez sim, é osso dos meus ossos e carne da minha carne;”¹⁵. Merleau-Ponty em *O Visível e Invisível*, faz uma referência à essa passagem ao falar sobre um dos aspectos mais importantes da carne, a *intercorporeidade*: “não é em seus corpos ou em parte alguma que vejo os outros. (...) O outro nasce a meu lado, por uma espécie de broto ou desdobramento, como o primeiro outro, diz o Gênesis, foi feito de um pedaço do corpo de Adão”¹⁶. Ou seja, a experiência que temos do outro não é feita totalmente em nosso corpo ou em nossos sentidos, pois experimentamos a exterioridade do outro. Mas também não o vemos totalmente fora de nós. É como se minha experiência do outro fosse construída a partir de mim, e surge em mim como um outro eu fora de mim, que eu sei que não sou eu. Essa é uma característica da condição carnal, em que tudo está mesclado em minha carne, pois é também carne. É intercorporeidade e intersubjetividade. O que não anula minha própria corporeidade e subjetividade por não ser coincidência, por haver fissuras.

A carne de que falamos não é a matéria. Consiste no enovelamento do visível sobre o corpo do vidente, do tangível sobre o corpo do *tocante**, atestado

¹¹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 138.

¹² MERLEAU-PONTY, 2019, p. 138.

¹³ ENCYCLOPÉDIE PHILOSOPHIQUE UNIVERSELLE, *les notions philosophiques, dictionnaire Philosophie Occidentale*. Dir. André Jacob. Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

¹⁴ ENCYCLOPÉDIE PHILOSOPHIQUE UNIVERSELLE, 1990, p. 299.

¹⁵ Gen, 2,23 [לקחה-זאת: מאיש כי אשה יקרא לזאת מבשרי ובשר מעצמי עצם הפעם זאת האדם ויאמר].

¹⁶ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 67.

sobretudo quando o corpo se vê, se toca vendo e tocando as coisas, de forma que simultaneamente, como tangível, desce entre elas, como tocante, domina-as todas, extraindo de si próprio essa relação, e mesmo essa dupla relação, por deiscência ou fissão de sua massa¹⁷.

Com efeito, o *visível* é espesso, e por esse motivo destinado a ser visto por um corpo. Portanto, em um mundo que é espesso meu corpo não é um obstáculo, ele não impede, mas permite o meu contato com as coisas. O meu corpo, destarte, “em vez de rivalizar com a espessura do mundo” é o “único meio que possuo para chegar ao âmago das coisas, fazendo-me mundo e fazendo-as carne”¹⁸. Portanto, uma vez que estou no cerne espesso do visível, minha corporeidade não é obstáculo, mas o meu único meio para me juntar ao mundo. Similarmente, no mundo feito carne, podemos dizer que há uma forma de intercorporeidade e/ou intersubjetividade com o mundo e com a natureza.

Cumprido observar que nesse sentido os estímulos da percepção não são as causas do mundo percebido, mas são eles que o revelam. Isso não quer dizer que não é necessário um corpo para perceber, mas que é preciso reexaminar o que entendemos como corpo, pois, segundo o autor, apenas quando deixarmos de pensá-lo como um puro objeto, compreenderemos “nosso vínculo vivo com a natureza”¹⁹.

2.1 A fé perceptiva e a filosofia

Após havermos examinado superficialmente o que significa o termo *carne*, aprofundaremos esse empreendimento através da exploração de uma ideia que nos fala do contato primordial que temos com a carnalidade. Já foi visto que o autor, desde sua obra *Fenomenologia da Percepção*, refere-se a uma forma de consciência perceptiva que, diferente do cogito cartesiano, é a nossa primeira forma de experienciar o mundo e de lhe dar sentido. Quando escuto um bater na porta não reflito para saber que há alguém chamando à porta, de algum modo eu já sei disso. Assim como creio que o copo que vejo em cima da mesa está acessível à minha mão que o pegará.

...não olho um caos mas coisas (...) O que é esta pré-posses do visível, esta arte de interroga-lo segundo seus desejos, esta exegese inspirada?(...) É preciso que nos habituemos a pensar que todo visível é moldado no sensível, todo ser tátil está voltado de alguma maneira à visibilidade, havendo, assim, imbricação e cruzamento, não apenas entre o que é tocado e quem toca, mas

¹⁷ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 143. *Substituímos a tradução de *touchant*, de *tangente* para *tocante*.

¹⁸ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 134.

¹⁹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 39.

também entre o tangível e o visível que está nele incrustado, do mesmo modo que, inversamente, este não é uma visibilidade nula, não é sem uma existência visual. Já que o mesmo corpo vê e toca, o visível e o tangível pertencem ao mesmo mundo²⁰.

Edith Stein, em sua tese de doutorado *Sobre o problema da empatia* [1916]/(1989)²¹, para descrever uma característica de uma unidade *psicofísica* do *corpo vivo* [*Leib*], nos traz um exemplo de como os sentidos da visão e do tato chamam um ao outro como testemunhas do mundo, pois tudo que eu vejo, todas as coisas que estão na minha frente, estão me dizendo: “Me toque! Eu sou realmente o que eu pareço ser, eu sou tangível e não um fantasma”²². E ainda, tudo o que eu toco, tudo o que eu sinto me tocar, estaria me chamando a olhá-las, pois dizem: “Abra seus olhos e você me verá”²³.

Essa confiança perceptiva, Merleau-Ponty a descreveria como aquela *fé* comum a todo homem desde que abre os olhos - a *fé perceptiva* é a camada silenciosa e profunda que nos assegura que o mundo é aquilo que vemos²⁴. Marilena Chauí²⁵ (2002) a descreve como “crença espontânea e muda que sustenta nosso contato inicial com o mundo”²⁶. Portanto, uma espécie de crença pelo menos inicial em uma realidade *em si*. Apenas inicial, porque a partir do momento em que nos interrogamos sobre o mundo ou sobre a própria crença, “a fé transforma-se em perplexidade, a evidência em enigma, nós e o mundo, em mistérios”²⁷. Para Merleau-Ponty, a filosofia não é nada mais que a *fé perceptiva* se interrogando sobre si mesma.

Em contrapartida, em uma filosofia da consciência, o mundo é reduzido “a consciência da identidade do mundo como unidade”²⁸. Contra essa visão urge pensar uma filosofia que ratifique e confirme “a pretensão da fé perceptiva de abrir-nos um

²⁰ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 132-133.

²¹ *Zum problem der Einföhlung* foi o trabalho de doutorado desenvolvido por Edith Stein com a direção de Edmund Husserl, publicada em 1916. A versão que utilizaremos neste trabalho é uma tradução realizada para o inglês por Waltraud Stein em 1989, em Washington, d.C.

²² STEIN, 1989, p. 41. [Touch me. I am really what I seem to be, I am tangible, and not a phantom.] Nota-se possível alusão à Lucas 24:39: Vede minhas mãos e meus pés: sou eu mesmo! Tocai em mim e vede! Um espírito não tem carne, nem ossos, como estais vendo que eu tenho. [ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, ὅτι αὐτός ἐγώ εἰμι· ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα].

²³ STEIN, 1989, p. 41. [Open your eyes and you will see me].

²⁴ MERLEAU-PONTY, 2019.

²⁵ Marilena Chauí é Professora Emérita do departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. A obra utilizada em nosso texto foi publicada em 2002 pela editora Martins Fontes com o título: *Experiência do Pensamento: Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty*.

²⁶ CHAUI, 2002, p. 198.

²⁷ CHAUI, 2002, p. 198.

²⁸ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 70.

mundo numericamente uno, comum a todos”²⁹, possível através de uma filosofia que mantenha seu vínculo com o ser. Um registro que considere que há pertencimento a um ser cuja lei é observada por todos, não porque o ser está diante de todos, mas porque o terreno de encontro é o próprio ser. Haveria, para tanto, uma forma de percepção generalizada da qual também se referiria Bergson³⁰.

O saber absoluto do filósofo é a percepção (...). A percepção funde tudo porque, por assim dizer, nos comunica uma relação obsessiva com o ser, que está perante à nós e, todavia, nos atinge interiormente (...) é na percepção actual e presente, não em qualquer gênese hoje completa que devemos procurar nossa relação ôntica com as coisas³¹.

Portanto, a consciência que nos coloca no Mundo não é uma consciência intelectual, de um cogito cartesiano reflexivo. Mas, antes, uma consciência perceptiva, que vem de uma adesão primária, ou seja, de uma *fé*: “É somente regressando à *fé* perceptiva para retificar a análise cartesiana que faremos cessar a situação de crise em que se encontra nosso saber quando acredita fundar-se sobre uma filosofia que as suas próprias tentativas destroem”³². Nessa passagem, o autor se refere à filosofia dos cientistas, que acreditam olhar seu objeto de fora, pois imaginam que se encontram fora dele. Para Merleau-Ponty “a filosofia não é ciência, porque a ciência acredita poder sobrevoar seu objeto (...) ao passo que a Filosofia é o conjunto das questões onde aquele que questiona é ele próprio posto em causa pela questão”³³.

Ora, não haveria uma contradição ao dizer que a filosofia tem seu ponto de partida em uma *fé*? De fato, a *fé* pensada apenas como afirmação não pode dar espaço para o questionamento da filosofia. Mas essa contradição é apenas aparente, porque a *fé perceptiva*, aqui, é da ordem de uma confiança ou de uma adesão ao mundo. E, assim, “é mais velha que qualquer opinião, é a experiência de habitar o mundo por meio de nosso corpo”, aqui, a *fé*, justamente por “ser uma adesão que se abre além das provas”³⁴, está, a cada instante, ameaçada pela *não fé* – ou seja, pela *incredulidade*.

A crença e a incredulidade estão aqui tão estreitamente ligadas que uma se encontra sempre na outra, e, em particular, um germe de não-verdade dentro

²⁹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 70.

³⁰ MERLEAU-PONTY, 1998, p. 25.

³¹ MERLEAU-PONTY, 1998, p. 25.

³² MERLEAU-PONTY, 2019, p. 38.

³³ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 39.

³⁴ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 39.

da verdade: a certeza que tenho de estar vinculado ao mundo pelo meu olhar já me promete um pseudomundo de fantasmas, se o deixar errante³⁵.

Há espaço para crença e incredulidade porque nossa experiência está aquém do juízo. É dessa forma que podemos dizer que a *fé* é um “não saber”³⁶. O Mundo, aqui, não é afirmado, mas é tomado como evidente. Por isso, para o autor, os métodos científicos que procuram por provas “não nos permitem compreender o que seja a *fé* perceptiva”³⁷. Se procuramos por provas é porque já não temos a evidência, e “se procuramos as razões é porque já não conseguimos ver (...)”³⁸. A proposta de Merleau-Ponty, todavia, não visa colocar a *fé perceptiva* no lugar da reflexão, mas “abarcando a situação total que comporta reenvio de uma a outra”³⁹. Essa situação total é a que considera que só se pode tomar o caminho da reflexão, porque desde sempre se estava no mundo, e são as experiências que se tem, junto ao mundo e aos outros, que alimentam a reflexão. Nesse sentido, a filosofia também não deve contentar-se em apenas descrever essa abertura da *fé perceptiva*, mas compreendê-la.

Nesta abertura há mistério, e este mistério, como foi sugerido no primeiro capítulo, precisa ser encarado. Qual mistério? O mistério de uma abertura que não exclui uma ocultação. Esse é o paradoxo, pois são duas possibilidades que se encontram lado a lado pela *fé perceptiva*. Não é uma ambiguidade porque não há duplo-sentido, há um só sentido, uma verdade, um mundo. A questão que a filosofia deve se colocar, portanto, não é sobre dois mundos, mas a de como há uma “abertura” sem que uma ocultação seja excluída. Poder-se-ia dizer, nesse sentido que para lidar com esse mistério, nosso autor resgata o termo mais enigmático e muitas vezes promíscuo do vocabulário judaico-cristão, a *carne*.

Merleau-Ponty pensa uma ontologia que não trabalha em uma região transparente. Ele rejeita o solo de uma razão pura ou como diz Marilena Chauí, de uma racionalidade “temerosa de promiscuidade”⁴⁰. Poder-se-ia dizer, nesse sentido, que essa ontologia, opaca e espessa, se faria possível ao trazer para si a promiscuidade do conceito de *carne* ao se falar do mundo, ou ainda, da Natureza.

³⁵ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 39.

³⁶ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 40.

³⁷ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 39.

³⁸ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 59.

³⁹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 46.

⁴⁰ CHAUI, 2002, p. 140.

Apesar de reconhecer o esforço de Chauí em reforçar o caráter ontológico da carne em detrimento de uma tradição metafísica em Merleau-Ponty, ousamos discordar da conclusão da reflexão da filósofa, encontrada na seguinte passagem:

É verdade que Merleau-Ponty procura um equivalente aproximado da *physis*, mas não é menos verdade que a escolha dessa palavra – *la chair* – está pouco voltada para uma nostalgia helenizante, pois está muito empenhada em resgatar a luz natural contra a tradição teológica paulina e agostiniana, dominante na metafísica⁴¹.

Não se pode negar que a escolha da palavra da tradição judaico-cristã, *carne*, tenha sido usada para se aproximar da ideia da *physis* grega. E, também, que a utilização deste conceito permita trazer para a cena da discussão filosófica a tradição judaico-cristã. Entretanto, acrescentaríamos que a reabilitação da *carne* nesse contexto, permite apontar a insuficiência não da metafísica cristã, mas de uma tradição *teológica explicativa* mais presente na tradição clássica, que se desenvolve na modernidade como uma *filosofia reflexionante* da tradição cartesiana. Como salientamos no primeiro capítulo, a referida tradição é incompleta por se apoiar no distante *deus dos filósofos* ou em um “ser pensado”⁴². Portanto, do lado da teologia, se esquece da encarnação e do mistério, e do lado da filosofia, se olvida a opacidade tanto da razão humana quanto do mundo. De fato, para Merleau-Ponty, “A marcha reflexionante, como apelo ao “interior”, recua aquém do mundo, conduz a fé no mundo para as fileiras das coisas ditas”⁴³(...) de modo a substituir “o mundo pelo ser pensado”⁴⁴. Mas é também por isso que não se deve aceitar um dogmatismo da reflexão. Afinal, “a filosofia termina no momento em que o dogmatismo começa, e, precisamente por essa razão, não nos deixa compreender a nossa própria obscuridade”⁴⁵.

Portanto, para a filosofia de Merleau-Ponty, a tradição da metafísica cristã não deve ser totalmente combatida, pois, na verdade, o mistério cristão não está na transcendência de Deus, mas na encarnação. Podemos dizer, inclusive, que ele se inspira claramente em algo da tradição paulina, que permite, por sua vez, “a invasão das inversões religiosas no nosso ser racional” e assim, “introduz nele o pensamento

⁴¹ CHAUI, 2002, p. 140.

⁴² MERLEAU-PONTY, 2019, p. 53.

⁴³ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 59.

⁴⁴ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 53.

⁴⁵ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 49.

paradoxal de uma loucura que é sabedoria”⁴⁶. É por isso que a metafísica é importante para nosso autor, pois “uma das tarefas da dialética, como pensamento de situação, pensamento em contato com o ser, é sacudir as falsas evidências, denunciar as significações cortadas da experiência do ser, (...) e criticar-se a si mesma na medida em que se venha a tornar uma delas”⁴⁷.

Assim, a mesma tarefa da filosofia, de procurar por uma verdade que vá além das opiniões, se coincide com a tarefa da metafísica cristã, a tarefa de se desafiar os ídolos e falsos deuses. Ou seja, Merleau-Ponty, em sua nova ontologia, assume essa tarefa interminável de crítica aos ídolos em nome de um Ser único. Para isso, se faz o resgate do absoluto sem fixá-lo em teses, pois há o silêncio primordial que impossibilita esse absoluto de ser acessível para um espírito puro.

Pode-se dizer, portanto, que ele é pela metafísica. Contudo, em suas palavras, “esta não está mais no infinito do que na finitude de fato”⁴⁸. A fim de salientar esse aspecto, vale recordar aquilo que em sua obra *Signos* (1991) o autor diz: “a verdade, o todo estão presentes desde o início”⁴⁹, mas sempre “como tarefa por cumprir”⁵⁰, portanto, nunca totalmente presente⁵¹. Como lembra Emmanuel de Saint Aubert,

...o filósofo da carne está em busca de outra ontologia, onde a negatividade se intromete na força do ser, até que seja uma condição de sua possível doação. Buscando assim o único absoluto que não restringe o inesgotável desejo, essa fenomenologia afirma que é dentro da carne que vemos o ser, cuja infinidade não é de outra natureza que não o inesgotável que se exprime em nossa relação com o mundo sensível⁵².

Em suma, além da carnalidade do meu corpo, há uma concepção do meu mundo que é também carne. A Carne do mundo, a carne que não é a minha, mas que não me é exterior ou estranha, é da ordem de uma visibilidade infinita que me ultrapassa e me envolve. Neste mundo feito *carne*, estamos todos em um mesmo mundo silencioso, mas

⁴⁶ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 159.

⁴⁷ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 96.

⁴⁸ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 230.

⁴⁹ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 140.

⁵⁰ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 140.

⁵¹ Cf. Cap 1.

⁵² SAINT AUBERT, 2008, p. 401. [le philosophe de la chair est en quête d’une autre ontologie, où la négativité fait intrusion dans la force de l’être, jusqu’à être condition de sa possible donation. Recherchant ainsi le seul absolu qui ne bride pas l’inépuisable du désir, cette phénoménologie affirme que c’est dans la chair que nous voyons l’être, dont l’infini n’est pas d’une autre nature que l’inépuisable qui s’exprime dans notre relation au monde sensible].

visível⁵³. É, portanto, o mundo do silêncio, mas de um silêncio que não é um nada. Pois é o silêncio do sensível que supõe a *fé perceptiva*, e, como já foi dito no primeiro capítulo, o silêncio próprio da Natureza.

2.2 A Natureza e o Mundo

A Natureza carrega em si mesma a "possibilidade de ser evidente em silêncio"⁵⁴. Eu não a domino, porque sou feito por ela. “Se há uma relação do visível consigo mesmo que me atravessa e me transforma em vidente, este círculo que não faço, mas que me faz, este enrolamento do visível com o visível pode atravessar e animar tanto os outros corpos como o meu”⁵⁵. A Natureza, portanto, como Carne do Mundo, é aquilo que ao mesmo tempo nos ultrapassa e nos anima. É a espessura do meu corpo e a espessura do mundo em uma relação promíscua de imbricação e abraço. Um pertence ao outro sem que seja necessária nenhuma anulação; eu *não* me diluo no ser carnal, eu sou abraçado por ele. Inseparável do conceito de *carne*, Merleau-Ponty o associa à ideia de uma *camada* que é nossa matriz originária.

O Mundo comum, primordial, o *principio bárbaro* é a Natureza, de agora em diante considerada, não como extensão, mas como *carne*. Ela é aquilo “com o que mantemos uma relação recíproca ou de co-pertença”⁵⁶. A Natureza “é autoprodução de um sentido”⁵⁷, determina-se de dentro. Ela não evoca um resíduo de matéria primordial, apesar de ser aquilo que não foi constituído pelo homem, pois ela é “uma produtividade que não é nossa”⁵⁸. Trata-se de uma produtividade originária e eterna que mantém sua existência sob as criações artificiais da cultura. A Natureza é, pois, o nosso espaço primordial, sem que seja reduzida a uma substância. “É simultaneamente o que há de mais velho e é algo sempre novo”⁵⁹. Ou seja, a Natureza não é passividade, é a produtividade originária que permanece sob as criações humanas.

⁵³ Na língua francesa, o termo *visível* é muito utilizado para se falar de algo que está evidente, que se mostra. Portanto não deve ser lido de modo restritivo ao sentido da capacidade sensorial da visão. A *visibilidade* de algo nos fala de uma capacidade de ser evidente, perceptível, compreendido sem precisar ser entendido pelo intelecto.

⁵⁴ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 201.

⁵⁵ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 138.

⁵⁶ SEGRILARD, apud. MERLEAU-PONTY, 2000, p. XIV.

⁵⁷ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 4.

⁵⁸ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 203.

⁵⁹ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 203.

2.2.1 O princípio bárbaro e a história.

Para entender melhor o sentido da Natureza em Merleau-Ponty, talvez pudéssemos nos enveredar por uma outra abertura. Aquela que a considera como um *estado selvagem*, tal como sugere, por exemplo, os textos do pensador alemão F. Nietzsche, pelo qual o homem pode ser levado a transpor os limites estabelecidos por uma identidade cultural e individual ao ser convidado a se reconciliar com a “Totalidade indiferenciada” da qual, inclusive, “é filho desgarrado”⁶⁰. Há sempre a possibilidade de se retornar a um estado selvagem da indiferenciação, pois “se, da unidade de todas as coisas, ele emerge como ser individual e único, também para ela deveria retornar”⁶¹. Na linguagem de Merleau-Ponty, à carne, associa-se a ideia de indeterminação primordial do ser.

Doravante, com o objetivo de esclarecer este problema e suas diferenciações, nos ocuparemos de dois artigos de *Frank Chouraqui*⁶² para trazer à tona essa análise. Segundo Chouraqui (2013), a filosofia de Nietzsche possui parentesco com as ideias desenvolvidas pela fenomenologia como um todo. No entanto, em Merleau-Ponty, esta ressonância parece ser mais evidente devido a uma “ênfase na afirmação de que a deiscência que estrutura nossa relação com o mundo não é uma ‘falta’ mas uma característica original e essencial do ser”⁶³. Ele defende a tese de que essa é uma característica fundamental para a filosofia desses dois pensadores, e que através da deiscência, as ressonâncias entre essas duas filosofias aparecem.

Segundo Chouraqui, em *A Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty apresenta um novo objetivo para a fenomenologia. E segundo o comentador, a afirmação de Merleau-Ponty, de que não há um substrato absoluto revelado pela redução, estaria em consonância com a ideia de um mundo ancorado em uma ligação entre natureza e consciência. Analogamente, em *Genealogia da Moral*, Nietzsche está progressivamente se livrando da polaridade subjetivo-objetivo e deixando a

⁶⁰ RODRIGUES, 1998, p. 33.

⁶¹ RODRIGUES, 1998, p. 33.

⁶² Frank Chouraqui é professor do instituto de filosofia da Universidade de Leiden na Holanda. Os artigos citados são: *Originary Dehiscence: An Invitation to Explore the Resonances between the Philosophies of Nietzsche and Merleau-Ponty*. Publicado pela Indiana University Press, USA; e *Circulus Vitosus Deus: Merleau-Ponty's Ontology of Ontology*, publicado na revista *Studia phaenologica* XVI (2016) p. 469-487.

⁶³ CHOURAQUI, 2013, p. 4. [emphasis on the claim that the dehiscence that structures our relation to the world is not a lack but, indeed, an originary and essencial feature of being].

intencionalidade aparecer através do conceito de “vontade de potência” que ele define como, nem subjetivo nem objetivo.

De fato, tanto para Nietzsche quando para Merleau-Ponty, há uma relação cruzada, reversível, quiasmática, entre passividade e atividade, em que todo ato implica em passividade e atividade mútua. O homem é um local de sedimentação, e é garantia de abertura para o futuro. Assim, a história vista como horizontalidade é uma constante criação e solidificação. Definida, por Nietzsche, como *incorporação* e, por nosso autor, como *sedimentação*⁶⁴.

Segundo o pesquisador, ambos rejeitam a visão do desenvolvimento da história baseado em “eventos” e substituí por termos como “adventos” ou “acontecimentos”, o que significa que todo instante presente está cheio de passado e futuro. Deste modo, uma memória se torna invisível não por sua ausência, mas por sua sedimentação - pois se torna indistinguível do seu fundo. Essa memória esquecida, portanto, não indicaria uma abstenção, pelo contrário, acusaria uma total presença.

Para Merleau-Ponty, é um completo engajamento com o presente que nos oferece algo do eterno, por isso, sua ontologia procura o Ser através dos seres. Assim, nosso acesso a uma “essência” que se mostra sempre como abertura ou deiscência, se dá através da negatividade. Devemos, portanto, observar as possibilidades que ela gera, pois essa possibilidade aberta, mesmo negativamente, não é um nada. Chouraqui conclui bem ao dizer que, deste modo, tanto Merleau-Ponty quanto Nietzsche criam um novo solo para a ontologia, identificada como *carne* para o primeiro e *vontade de potência*, para o segundo. E que ambos caracterizam esse elemento como a verdadeira estrutura de uma deiscência originária.

Em outro artigo, intitulado *Circulus Vitiosus Deus: Merleau-Ponty's Ontology of Ontology* (2016)⁶⁵, Chouraqui mostra como os dois autores procuram reabilitar o absoluto através da circularidade e da elucidação da intrínseca ambiguidade existente no absoluto. Assevera o autor que os dois filósofos reconhecem a existência da ambiguidade do absoluto a ponto de se poder criticá-lo e ao mesmo tempo recuperá-lo. Recorda ainda, que, ambos resolvem essa ambiguidade a incorporando na própria estrutura do ser, o que pode ser expresso pela máxima mencionada no contexto do primeiro capítulo de nossa investigação a respeito do *circulus vitiosus deus*.

⁶⁴ CHOURAQUI, 2013.

⁶⁵ CHOURAQUI, 2016.

Todavia, Chouraqui não se lembrou de estabelecer algumas considerações relevantes ao se tratar da ambiguidade em Merleau-Ponty. Talvez seja importante salientar que nosso autor tem como um de seus principais objetivos, evidenciar um problema de ambiguidade encontrado nas filosofias desencarnadas. Como já tivemos a oportunidade de apontar no primeiro capítulo de nossa investigação, essa ambiguidade conduzia a uma diplopia ontológica⁶⁶. Há, portanto, uma má ambiguidade presente nas filosofias que não se incorporam ao ser. Sua ontologia, como uma ontologia binocular, não compactua com a diplopia, isto é, não considera a existência de dois mundos em paralelo, ou duas possibilidades. Ao contrário, o que existe é uma aparente ambiguidade no mistério. E essa aponta para uma característica primordial da unidade da carne. Não há, portanto, duplo-sentido ou ambiguidade na carne. Há visibilidade e ocultamento, luz e sombra sobre um mesmo e único ser que é indivisível. Ora, o visível e o invisível “não são contraditórios”⁶⁷. Disso decorre que o modelo do eterno retorno de Nietzsche não é completamente incorporado na filosofia do nosso autor. Por isso, talvez, essas pequenas diferenças evidentes na própria concepção de *carne*, devem ser consideradas para se compreender sua ontologia.

Vale lembrar que se Merleau-Ponty defende a horizontalidade da história, por outro, acentua a existência de uma metafísica na história: “é dentro de nossa diferença, da singularidade de nossa experiência que se atesta o estranho poder que ela tem de se passar em outro. (...) A metafísica tem esse propósito de descrever esse paradoxo da consciência e da verdade”⁶⁸. O próprio filósofo recorda em uma de suas notas que “a natureza está na sua alvorada”: e isso hoje mesmo. Isso não quer dizer: mito da indivisão originária e coincidência como regresso”⁶⁹. É por isso que ao invés de falar de um “eterno retorno do mesmo” ele apresenta um “sempre novo e sempre o mesmo”⁷⁰.

O que se manifesta, aqui, não é um retorno, mas um eterno nascimento, “parto perpétuo”⁷¹, pois não se descarta uma estrutura eterna e vertical da metafísica hegeliana. Nela, pode se dizer, “a natureza está sempre no primeiro dia”⁷², embora não se negue a circularidade de Nietzsche, uma vez que jamais se chega a uma síntese. Ou seja, esse

⁶⁶ Cf. Cap.1.

⁶⁷ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 21.

⁶⁸ MERLEAU-PONTY, 1966, p. 110. [C'est dans notre différence même, dans la singularité de notre expérience que s'atteste l'étrange pouvoir qu'elle a de passer en autrui, (...) La métaphysique est le propos dé-libéré de décrire ce paradoxe de la conscience et de la vérité].

⁶⁹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 241.

⁷⁰ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 241.

⁷¹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 116.

⁷² MERLEAU-PONTY, 2000, p. 203.

sempre novo e sempre o mesmo, é um nascimento possibilitado por uma circularidade que é dialética.

É, portanto, graças a esse projeto ontológico de Merleau-Ponty que se pode reavaliar a ideia de intencionalidade, já que a chave para essa abertura do Ser, antes de ser uma intencionalidade, é uma transcendência. Ora, “se o ser deve desvelar-se, isso acontecerá diante de uma transcendência, e não de uma intencionalidade”⁷³. Afinal, só me é possível deslocar o olhar, por que há, antes, uma abertura no ser que se mostra para mim. Por isso, segundo nosso autor, a intencionalidade, agora no âmbito da percepção, diferente da intencionalidade da consciência pura, não é ato mas uma “transcendência silenciosa”⁷⁴ ou ainda uma “intencionalidade latente”⁷⁵, que não se sabe de onde vem. Isso porque o percebido não aparece por um ato de percepção, pois já está aí. O percebido é “a razão desse ato, não o inverso”⁷⁶.

É, pois, fundamental que a fenomenologia conserve essa região de transcendência neste contexto de abertura ou deiscência (que abrange um mistério), para que assim seja possível sair da consideração privilegiada do óbvio, do *em si*, realizada justamente através de uma contestação admitida pela própria transcendência, em que não há produção, mas nascimento.

Em suma, há no pensamento de Merleau-Ponty uma dialética que permanece. Mas ela não é fixável exatamente por não ter fim. Ou seja, o princípio bárbaro em Merleau-Ponty, não é totalmente abraçado pelo mito que reclama um retorno à uma indivisão originária. Ora, justamente por se falar de uma eternidade, não há diferenciação entre passado e presente. É por isso que ela (a eternidade) “é” hoje mesmo. E assim, o “*Urtumlich*”⁷⁷ e o “*Ursprunglich*”⁷⁸ não pertencem a outrora”⁷⁹. A Natureza, a Carne do Mundo, encontra-se sempre no presente, pois é eternidade existencial. Não há um movimento à origem ou a uma causa primeira, mas “uma única explosão de ser que é para sempre”⁸⁰. A este plano não se faz um retorno, há uma presença constante, “a verdade, o todo estão presentes desde o início - mas como tarefa

⁷³ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 198.

⁷⁴ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 200.

⁷⁵ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 201.

⁷⁶ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 205.

⁷⁷ Urtumlich: Original – caráter de ser primeiro.

⁷⁸ Ursprunglich: Originário – caráter de provir da origem.

⁷⁹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 241.

⁸⁰ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 240.

por cumprir”⁸¹. Precisamente, a partir desse ponto, percebe-se o impacto do pensamento de Bergson sobre a nova ontologia de nosso filósofo.

Trata-se de encontrar, no presente, a carne do mundo (e não no passado) um “sempre novo” e “sempre o mesmo” – Uma espécie de tempo do sono (que é a duração nascente de Bergson, sempre nova e a mesma). O sensível, a Natureza, transcendem a distinção passado presente, realizam uma passagem por dentro de um ao outro, Eternidade existencial⁸².

Isso é válido, não apenas para a percepção, mas, também para o “Universo das verdades predicativas e das significações”⁸³. Toda “*representação*” toca o Ser Selvagem, mas nenhuma o esgota. Há como que uma significação selvagem que é distinta de um *em si* ou de uma consciência pura. Assim, temos “a verdade (predicativa-cultural)” como um “indivíduo (anterior ao singular e ao plural) sobre o qual se cruzam os atos de significações”⁸⁴.

A vista disso, para nosso autor, a distinção dos planos *natural* e *cultural* aparece também como uma abstração, pois “tudo é cultural em nós”⁸⁵. O nosso *Lebenswelt* e a nossa percepção são cultural-históricas, subjetivas. Mas, concomitantemente, “tudo é natural em nós”⁸⁶, pois aquele *cultural* repousa e nasce no/do tecido polimorfo do Ser Selvagem.

2.2.2 A unidade da natureza

A partir desse registro, percebe-se que a noção clássica de Natureza - como passividade ou extensão – deve ser substituída por uma Natureza como uma espécie de “presença operante”⁸⁷. Nesses termos, Merleau-Ponty a identifica à visão do pensador inglês Alfred North Whitehead. Segundo ele, a Natureza não é nunca fixa em pontos, mas vista como uma unidade de passagem. Merleau-Ponty dedica um de seus cursos sobre o conceito de Natureza precisamente a esse autor⁸⁸. Em Whitehead, a natureza “é pura passagem. É comparável ao ser de uma onda, cuja realidade é somente global e não

⁸¹ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 140.

⁸² MERLEAU-PONTY, 2019, p. 241.

⁸³ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 231.

⁸⁴ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 231. *Esse tema será aprofundado no terceiro capítulo.

⁸⁵ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 231.

⁸⁶ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 231.

⁸⁷ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 197.

⁸⁸ Correspondente ao terceiro capítulo da obra *A Natureza: A ideia de Natureza em Whitehead*.

parcelar (...). Assim como a onda é apenas um encadeamento, também a Natureza é um encadeamento do tempo e do espaço serial”⁸⁹.

Por um lado, na concepção clássica de Natureza, lida-se com a noção de um ser dominado. Nela, o filósofo aparece como um contemplador pleno, pois domina o mundo com um sistema de leis eternas. Nesse registro, as ideias de *espaço* e *tempo* são, ao mesmo tempo que rigorosamente distintos, ligados por uma estreita correlação. Pois para eles, “o tempo e o espaço formam um sistema. Só se pode conceber um dos dois servindo-se do outro”⁹⁰. Na ótica desse pensamento clássico, “o futuro é aquilo que ainda não é, e o passado aquilo que já não é, e há o flash do presente, que representa o único ser real. O tempo se reduz ao instante pontual”⁹¹.

Por outro lado, a nova forma de se pensar a relação espaço e tempo, através de uma unidade dos eventos em uma unidade da Natureza, se impõe a partir do pensamento de Whitehead. Naquilo que aparece “como o correlativo de sua inserção na unidade do ser pensante”; o espírito já não é mais considerado um observador imparcial em face à Natureza, pois “sua tomada de consciência tem participação na passagem da Natureza”⁹². A vista disso, a Natureza não é objeto de pensamento, mas tampouco é sujeito, de sorte que pela mesma razão mantém-se “a sua opacidade, o seu envolvimento”⁹³. Consequentemente, o que assegura nossa inerência ao Todo é a passagem da Natureza. É essa passagem “que assegura a interioridade dos acontecimentos uns em relação aos outros”⁹⁴. Ela é o vínculo que une os observadores entre si, pois ela anexa a si o corpo dos sujeitos.

Ou seja, há “uma Natureza para vários”, e eu posso dizer que “sou, por meu corpo, parte da Natureza”⁹⁵. Posso pensar em um objeto, mas apenas como um objeto abstrato, pois “A abstração não é um nada: recolocada em seu contexto, ela é verdadeira (...) mas essa abstração que é o objeto deve continuar sendo uma abstração”⁹⁶. Ou seja, o objeto é apenas uma “maneira resumida de assinalar que houve um conjunto de relações”⁹⁷.

⁸⁹ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 197.

⁹⁰ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 183.

⁹¹ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 184.

⁹² MERLEAU-PONTY, 2000, p. 191.

⁹³ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 196.

⁹⁴ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 191.

⁹⁵ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 192.

⁹⁶ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 190.

⁹⁷ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 190.

Por isso, para que o objeto permaneça como uma abstração deve-se fazer a crítica da localização única. Não há um *lugar único* espacial em que se localiza cada existência - um ponto único que fixa cada ser. Deve-se colocar em questão, portanto, a “ideia segundo a qual cada ser ocupa seu lugar, sem participação nas outras existências espaço-temporais”⁹⁸. Pois este conceito abstrato, de um ponto ou lugar único, revela-se “muito refinado” para dar conta dos “fatos brutos”⁹⁹. A crítica a esta abstração é o que nos permite uma concepção razoável do objeto e do evento. “Ela é também o que nos faz compreender ‘o valor ontológico da percepção’”¹⁰⁰. Deste modo, para que a abstração e a percepção possam ser consultadas simultaneamente, é preciso negar “a bifurcação da natureza”¹⁰¹. Ora, “não há nada entre mim e a Natureza que percebo”¹⁰².

A percepção nos coloca em contato com aquilo “o que há de mais próximo” e ao mesmo tempo separado “de nós por toda a distância de sua coincidência consigo”¹⁰³. É por isso que podemos dizer que a Natureza “está inteira em cada uma de suas aparições, e nunca exaurida por nenhuma delas (...) é algo que se continua, que nunca é apreendida em seu começo, ainda que nos aparecendo sempre nova”¹⁰⁴.

Essa experiência perceptiva, no entanto, pode ser recalcada ao estabelecermos uma distância entre “a natureza causal” e a “natureza aparente”, “entre as qualidades primeiras e as qualidades segundas”¹⁰⁵. Por esse motivo, para que essa experiência não seja recalcada deve-se evitar a bifurcação da natureza ou dos mundos, pois a Natureza, o todo, não é fragmentável. Estamos de volta ao conflito *essência e existência*, e nos deparamos com a bifurcação ontológica que cria a ambiguidade de dois mundos. Na ontologia do visível, do Ser bruto, não há duas formas de natureza, ou dois mundos paralelos ou em sistema - um fixo e um movente¹⁰⁶ - mas um Mundo, como Unidade de durabilidade e transcendência.

A Natureza é, portanto, aquilo que permanece intato após o desvelamento perceptivo, o que é indiferente aos olhares que pousa nela. Há transcendência do Ser, na medida em que é preciso que esteja distante para ser atingido sem intermediário¹⁰⁷.

⁹⁸ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 184.

⁹⁹ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 184.

¹⁰⁰ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 192.

¹⁰¹ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 191.

¹⁰² MERLEAU-PONTY, 2000, p. 193.

¹⁰³ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 192.

¹⁰⁴ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 194.

¹⁰⁵ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 191.

¹⁰⁶ Em oposição ao modelo aristotélico.

¹⁰⁷ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 193.

Esta unidade não é abarcada por um pensamento retrospectivo causal, pois não há Natureza em um instante - toda a realidade implica em “um avanço da natureza”¹⁰⁸. Ela esta sempre fazendo-se, sempre nova e sempre a mesma, pois ela é um processo: “A natureza é algo que se continua, que nunca é apreendida em seu começo, ainda que nos aparecendo sempre nova”¹⁰⁹.

2.2.3 A Natureza e o mundo

A unidade da Natureza, portanto, não permite uma exterioridade ou separação absoluta, “nela, criatura e criador são inseparáveis”¹¹⁰. É o lugar onde há vida, isto é, relação, e nunca isolamento, o que faz com que um pensamento substancialista não consiga florescer aqui - “ao passo que a vida não é substância”¹¹¹.

A Natureza é o nosso tecido primordial - o não instituído, mas também o solo fértil de onde brota toda instituição. Ela é o nosso próprio e único fundamento, “é nosso solo, não aquilo que está diante, mas o que nos sustenta”¹¹². Uma eternidade existencial indestrutível, um “Princípio Bárbaro - sempre novo e sempre o mesmo - que substitui a perspectiva evolucionista por uma cosmologia do visível, e nessa cosmologia, há “deiscência” e não “produção positiva”¹¹³. Há, portanto, nascimento - geração.

Portanto, nesta ontologia fenomenológica o mundo é o “lugar” de abertura de onde brotam as estruturações do ser - as culturas, a história e os modos de consciência. Nas palavras do autor, “o que desejo fazer, é reconstituir o mundo como sentido de Ser absolutamente diferente do ‘representado’, a saber, como o Ser vertical que nenhuma das ‘representações’ esgota e que todas ‘atingem’”¹¹⁴.

Não há, de fato, um contato do *em-si* com o *para-si* em uma consciência absoluta, mas em um absoluto que é “Ser de promiscuidade”¹¹⁵ – que abraça tudo. É a Carne do Mundo, Ser de “pregnância”, “poder de eclosão, produtividade e

¹⁰⁸ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 185.

¹⁰⁹ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 194.

¹¹⁰ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 196.

¹¹¹ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 200.

¹¹² MERLEAU-PONTY, 2000, p. 4.

¹¹³ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 240.

¹¹⁴ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 231.

¹¹⁵ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 243.

fecundidade”¹¹⁶, que se abre como espaço de transcendência e de encontro. “É na estrutura universal ‘mundo’, - invasão de tudo por tudo, ser de promiscuidade - que se acha a reserva de onde provém essa nova vida absoluta. Toda verticalidade vem do Ser Vertical”¹¹⁷. Esta estrutura, que ultrapassa o plano do ser objetivo, arrasta consigo o peso de tudo que o atinge, sejam adversidades ou favores. E “é todo esse campo do ‘vertical’ que é preciso despertar”¹¹⁸.

2.3 O Ser Vertical

A unidade ou unicidade maciça do Ser é este *Ser Selvagem* que me engloba e engloba tudo. É um “ambiente pré-espíritual sem o qual nada é pensável, nem mesmo o espírito, e pelo qual nos interpenetramos uns nos outros, e nós próprios em nós para possuímos o nosso tempo”¹¹⁹. Existiria, portanto, um tecido comum a todos do qual somos feitos, *a carne*. Para se falar dele é preciso suprimir a forma de pensamento do pensamento causal, da visão exercida de fora, através de uma transcendência inerente à carne. Em função disso, cabe notar que “o que substitui o pensamento causal, é a ideia da transcendência, isto é, de um mundo visto na inerência a esse mundo, graças a ela, de uma Intra-ontologia, de um Ser englobante-englobado, de um Ser vertical(...)”¹²⁰. Essa redescoberta do *Ser Vertical*, por sua vez, é progressiva e está sempre por fazer, “trata-se de operar a redução, isto é, para mim, de desvendar pouco a pouco – e cada vez mais - o mundo ‘selvagem’ ou ‘vertical’”¹²¹.

Uma separação entre a *essência* e a *existência* só é possível em um pensamento que contempla o ser de fora. Ora, isso não é possível, o meu corpo está de fato no visível, ele não é simplesmente um pedaço ou fragmento do visível, mas está rodeado por ele e preenchido por ele, está *de pé* junto a um mundo *de pé*; “o corpo é posto de pé diante do mundo e o mundo de pé diante dele, e há entre ambos uma relação de abraço. E entre estes dois seres verticais não há fronteira, mas superfície de contato”¹²². Minha corporeidade é o que me sustenta em pé junto ao Ser que me abraça.

¹¹⁶ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 197.

¹¹⁷ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 216.

¹¹⁸ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 245.

¹¹⁹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 194.

¹²⁰ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 211.

¹²¹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 174.

¹²² MERLEAU-PONTY, 2019, p. 244.

Para tentar esclarecer essa ideia, podemos dizer que esse *vertical*, identificado também como carne/facticidade, é semelhante ao que sugere o conceito de existência de Sartre: “O que chamo de vertical é o que Sartre chama de existência”¹²³. Entretanto, “a existência de Sartre não é ‘vertical’, ‘em pé’: ela corta, de certo, o plano dos seres, é transversal em relação a ele, mas justamente é demasiado distinta dele para que se possa dizer que está “em pé”¹²⁴. Ele a transforma no nada pois “faz erguer o mundo, na operação do para-si”¹²⁵. Ao passo que para nosso autor, apesar das adversidades, a existência vertical sempre permanece. Como a terra em Eclesiastes, ao dizer “e a terra continua sempre a mesma (está de pé)”¹²⁶, o Ser Vertical é nossa sustentação originária e eterna, nossa terra natal e elemento primordial, pois “a terra como *Ur-Arche*¹²⁷ coloca em evidência a *Urhistorie*¹²⁸ carnal”¹²⁹.

Este Ser existente, vertical, é aquilo que nos sustenta - nossa sustentação. A fim de explicitar o sentido deste *vertical*, pode-se evocar aqui a expressão do filósofo Emmanuel de Saint Aubert. Em seu respeito do conceito de sustentação, o autor afirma que “para poder nos manter em pé e andar, caminhar nesta ‘verticalidade’, é preciso ainda ter confiança na solidez do mundo (...) No entanto nada disso parece assegurado”¹³⁰, pois há desconfiança. Há, sempre, o risco de incredulidade, uma certa tentação à queda, como disse Merleau-Ponty: “está em pé a existência que se encontra ameaçada pela gravidade”¹³¹.

Por isso, analogamente ao que foi visto quando falamos que a *crença* e a *incredulidade* fazem parte da própria experiência da *fé perceptiva* (pois a fé tomada como adesão, esta sempre ameaçada pela “não fé” por não ser afirmação), o *negativo* e o *positivo*, no Ser Vertical, não são opostos, mas coexistentes. Por isso, o Ser vertical, ser de profundidade, está sempre com sua verticalidade ameaçada pelo achatamento da abstração. Um mundo que não está ameaçado pela gravidade é um mundo plano, é o mundo “*em si*”. É uma ideia de um ser pleno que se opõe a um nada de um vazio absoluto. É um ser sem profundidade.

¹²³ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 245.

¹²⁴ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 245.

¹²⁵ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 245.

¹²⁶ Ec, 1,4 - A palavra hebraica utilizada nesta passagem com o sentido de permanência é: עמדת [‘amodet], participio feminino do verbo עמד [‘amad], que significa: Estar, ficar, manter-se em pé, de pé; pôr-se em pé, erguer-se...; (DICIONÁRIO BÍBLICO:Hebraico-Português, 1997, p. 503).

¹²⁷ *Ur-Arche* - princípio originário.

¹²⁸ *Urhistorie* - história originária.

¹²⁹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 235.

¹³⁰ SAINT AUBERT, 2017, p. 363.

¹³¹ MERLEAU-PONTY, 2019, 245.

O problema da negatividade é o problema da profundidade. Sartre fala de um mundo que é, não vertical, mas em si, isto é, plano, e para um nada que é abismo absoluto. Nele não há, finalmente, profundidade, porque ela é sem fundo – Para mim o negativo nada quer dizer, e o positivo também não (são sinônimos), e isso não por apelo a uma vaga “mistura” do ser e do nada, a estrutura não é mistura. Meu ponto de partida está onde Sartre tem seu ponto de chegada, no Ser retomado pelo para Si. – Para mim é a estrutura ou a transcendência quem explica, e o Ser e o Nada (no sentido de Sartre) são duas propriedades abstratas.¹³²

Para nosso autor, o Ser não se mostra a partir de um nada, pois há sempre um visível primordial. “Não se faz surgir o ser a partir do nada ex nihilo, parte-se de um relevo ontológico onde nunca se pode dizer que o fundo não seja nada”¹³³. E, por isso, mesmo ao pensar um ser nada semelhante ao ser de M. Heidegger, ele se inspira neste autor ao trazer para sua ontologia uma forma de desvelamento do Ser. O ser se abre, há deiscência do ser, uma atividade no horizonte, “a verdadeira solução: *Offenheit*¹³⁴ do *Umwelt*¹³⁵, *Horizonhaftigkeit*¹³⁶”¹³⁷.

Deste modo, segue-se que o ponto de partida da ontologia de Merleau-Ponty é “há o ser, há o mundo, há alguma coisa”¹³⁸ e não “o ser é e o nada não é – nem mesmo: só há o ser”¹³⁹. Sua filosofia do negativo não parte de uma negação pura ou de um juízo, pois, além de não ser nossa experiência, a negação não pode produzir uma negação, “por principio, uma filosofia do negativo não pode partir da negação “pura” nem fazer dela o agente de sua própria negação”¹⁴⁰.

Isto posto, torna-se possível constituir a filosofia do negativo por uma ontologia do visível, e, conseqüentemente do invisível, através da conclusão de que um único Ser possui um lado positivo e outro negativo, de modo que todo o ser, como ser vertical, tem essa estrutura. No Ser Vertical (na existência de Merleau-Ponty) “o abismo que assim se descobre não é tal falta de fundo, é surgimento de uma *Hoheit*¹⁴¹ segura pelo lado de cima (cf. Heidegger, *unterwegs zur sprache*), isto é, de uma negatividade que

¹³² MERLEAU-PONTY, 2019, p. 218.

¹³³ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 92.

¹³⁴ *Offenheit* – abrimento.

¹³⁵ *Umwelt* - mundo circundante.

¹³⁶ *Horizonhaftigkeit* - atividade no horizonte.

¹³⁷ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 188.

¹³⁸ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 92.

¹³⁹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 92.

¹⁴⁰ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 92.

¹⁴¹ *Hoheit*: altura

vem ao mundo”¹⁴². Ou seja, a deiscência, ou abertura [*Offenheit*], não é a de um abismo sem fim, mas a de um negativo que se faz visível – a visibilidade de uma profundidade inesgotável. É por esse motivo que “em vez de falar do ser e do nada, seria preferível falar do visível e do invisível”¹⁴³.

2.4 Deus, o visível e o invisível

A visibilidade é mais antiga que tudo “no dia primeiro”¹⁴⁴, declara Merleau-Ponty. Este abismo de atualidade eterna é superfície espessa que permite transcendência, pois “o visível é a superfície de uma profundidade inesgotável”: é o que torna possível sua abertura a outras visões além da minha”¹⁴⁵. Há, portanto, uma “unicidade”¹⁴⁶ paradoxal no *visível*. É sempre e apenas na visibilidade que se encontra o invisível - a positividade carrega, em si, seu negativo. Essa é a estrutura do Ser Vertical que a filosofia não deve se esquecer, pois urge “compreender que é a visibilidade mesma quem comporta uma não-visibilidade”¹⁴⁷.

Merleau-Ponty quer trabalhar uma filosofia da negatividade que não é operação, mas autotranscendência de um pensamento produtivo, pois, segundo ele, é justamente o negativo/não-visível, aquilo que permite à filosofia passar para um pensamento não operatório: “este invisível do visível é quem me permite, a seguir, achar no pensamento produtivo todas as estruturas da visão, e distinguir radicalmente o pensamento da operação”¹⁴⁸. Ora, não há uma atividade que faz a alma pensar, simplesmente a alma pensa, “eu não sou nem mesmo o autor deste vazio que se faz em mim (...) não sou eu quem me faz pensar, como não sou eu quem faz meu coração bater”¹⁴⁹. Essa filosofia se faz a partir de uma abertura *visível*, em que, ao invés de falar *do ser e do nada* prefere-se falar *do visível e do invisível*, pois assim, o negativo como *invisível* é latência e não um positivo ausente. Neste sentido, pensa-se a “universalidade do nosso mundo, não segundo seu “conteúdo” (estamos longe de conhece-lo todo), não como fato gravado (o

¹⁴² MERLEAU-PONTY, 2019, p. 228.

¹⁴³ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 21.

¹⁴⁴ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 199.

¹⁴⁵ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 141.

¹⁴⁶ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 216.

¹⁴⁷ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 226.

¹⁴⁸ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 206.

¹⁴⁹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 206.

‘percebido’) mas segundo sua configuração, sua estrutura ontológica, que envolve todo o possível e à qual todo o possível reencaminha”¹⁵⁰.

2.4.1 A unicidade visível-invisível

Merleau-Ponty declara em uma de suas notas: “Certamente que o Ser assim descoberto não é o deus de Leibniz”¹⁵¹. Ele, assim afirma, porque, de fato não há aqui um sistema de mônadas junto a um esforço em garantir um *Ens Realissimum*:

a Teodiceia de Leibniz resume o esforço da teologia cristã para encontrar um caminho entre a concepção necessária do Ser, única possível, e o surgimento imotivado do Ser bruto, este ligado àquele, finalmente, através de um compromisso, e nesta medida, o deus oculto sacrificado ao *Ens realissimum*¹⁵².

Todavia, segundo o próprio autor, encontramos algo de leibniziano em sua proposta, pois se pensa uma filosofia que enxerga o mundo como perspectivas, em que cada ponto de vista que se faz sobre o mundo, se torna um mundo a parte. A diferença é que para nosso autor, não há paralelismo de mundos, ou substâncias, mas um mundo sensível, selvagem, de onde nascem os outros mundos, “é este ser selvagem ou bruto que intervém em todos os níveis para ultrapassar os problemas da ontologia clássica (mecanismo, finalismo, em todo caso: artificialismo)”¹⁵³. Assim, “ao serem retomadas no Ser bruto e separadas da elaboração substancialista e onto-teológica” pela qual o próprio Leibniz faz passar, é possível que “aquilo que é particular para um seja público para todos”¹⁵⁴. Algo constatado pela percepção, não pela lógica, “é a retomada do tema da percepção que altera o alcance da ideia leibniziana da expressão”¹⁵⁵.

Ao analisarmos atentamente a ontologia de Merleau-Ponty podemos perceber que o ser, em seus textos, é constantemente comparado ao Deus de Leibniz ou Descartes. Sua ontologia trava um debate direto a concepções de absoluto que lhe parece insuficientes: o absoluto de um ser positivo contra um nada também absoluto. Nosso autor pretende superar esse problema ao trazer a negatividade para dentro do ser.

¹⁵⁰ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 212.

¹⁵¹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 207.

¹⁵² MERLEAU-PONTY, 2019, p. 199.

¹⁵³ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 199.

¹⁵⁴ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 207.

¹⁵⁵ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 208.

Sartre diz bem que no fim de seu livro será permitido passar a um sentido mais amplo do Ser, que contenha o Ser e o nada. Isso, porém, não quer dizer que a oposição inicial foi ultrapassada; essa oposição permanece com todo seu rigor; ela é que justifica sua inversão, que triunfa nessa derrota; a paixão do Para-Si, sacrificando-se para que o ser seja¹⁵⁶.

Assim como uma filosofia positiva, “uma filosofia da negatividade, que coloca no princípio de sua investigação o nada enquanto nada” ratifica uma oposição absoluta entre o ser e o nada em que “o negativo puro, negando-se a si mesmo, sacrifica-se ao positivo; o positivo puro, enquanto se afirma sem restrição, sanciona esse sacrifício”¹⁵⁷. É a consequência do movimento da lógica, é próprio “princípio de não contradição posto em prática”¹⁵⁸. E é deste modo que o autor apresenta o problema de Deus em Hegel semelhante ao problema do ser em Sartre. Em seus termos:

é assim que em Hegel, Deus, definido como abismo ou subjetividade absoluta, nega-se a si mesmo para que o mundo seja, isto é, para que haja uma visão dele que não seja a sua e para a qual apareça como posterior ao ser; noutros termos, Deus se faz homem, de tal modo que a filosofia de Hegel é uma ambivalência do teológico e do antropológico. Não é diferente o modo pelo qual em Sartre, a oposição absoluta entre o Ser e o Nada dá lugar ao retorno ao positivo, a um sacrifício do Para si (...) ¹⁵⁹.

Não obstante, essa filosofia separa a lógica da experiência. É por isso que Merleau-Ponty diz que o ponto de partida de sua filosofia é o ponto de chegada de Sartre, pois ele quer partir da experiência. E o que temos na experiência é apenas a crença espontânea de que: “há o ser, há o mundo, há alguma coisa”¹⁶⁰. Para ele é válido que se continue a acreditar na negatividade da experiência - nessa invisibilidade no visível - ao invés de tentar defini-la e fixa-la em uma tese, seja ela positiva: *só há o ser*, ou negativa: *o nada não é*.

A “fatalidade de decepção” que o pensamento pessimista apresenta como intrínseco à dialética - mas que também se encontra nesse pessimismo - na verdade, em Hegel, aparece apenas como “uma de suas faces”¹⁶¹. É por isso que a dialética deve ser mantida. Segundo Merleau-Ponty, para Hegel, a dialética é “uma marcha que cria ela mesma o seu curso e torna a voltar a si mesma”, isto é o próprio “fenômeno de

¹⁵⁶ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 77.

¹⁵⁷ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 96.

¹⁵⁸ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 96.

¹⁵⁹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 96.

¹⁶⁰ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 92.

¹⁶¹ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 77.

expressão, que se retifica e ganha novo impulso por um mistério de racionalidade”¹⁶², portanto, Merleau-Ponty defende Hegel, e diz:

os caminhos sinuosos pelos quais se preparou a filosofia hegeliana não pertencem apenas ao passado; continuam permitidos, e mais: necessários; são o caminho, e a Verdade é apenas a memória de tudo quanto se encontrou pelo caminho¹⁶³.

Contudo, de modo a garantir que não haja nunca uma essência fora da história, Merleau-Ponty apresenta uma eternidade existencial através do elemento *carne*. Segundo o autor, “nunca temos diante de nós puros indivíduos, geleiras de seres insecáveis, nem essência sem lugar e sem data”, a *carne* aparece, portanto, como nossa condição de experiência e pensamento, ela permite, em torno e dentro de si mesma, “um tempo e um espaço de empilhamento”, pois é um espaço vertical “de proliferação, de imbricação”¹⁶⁴. Nele há nascimento, “perpétua pregnância, parto perpétuo, geratividade e generalidade”, a carne, por estar aqui e agora, “irradia por toda parte e para sempre”¹⁶⁵. Ela é “essência bruta e existência bruta que são os ventres e os nós da mesma vibração ontológica”¹⁶⁶, pois é ao mesmo tempo indivíduo, “dimensão e universal”¹⁶⁷. É por isso que o Ser precisa ser considerado como o ser de promiscuidade, de aglomeração.

Não haverá posse do Ser, mas pertencimento e coexistência. Não haverá explicação, mas compreensão na própria experiência, pois há correlação.

2.4.2 Deus e a história

Em *Signos* (1991), nosso autor se posiciona contra uma forma de “história-ídolo”¹⁶⁸ que seculariza uma concepção rudimentar de Deus e coloca em paralelo uma “transcendência horizontal” da história e uma “transcendência vertical” de Deus.

¹⁶² MERLEAU-PONTY, 1991, p. 77.

¹⁶³ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 138.

¹⁶⁴ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 116.

¹⁶⁵ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 140.

¹⁶⁶ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 116.

¹⁶⁷ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 140.

¹⁶⁸ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 73.

(...)faz ao menos vinte séculos que a Europa e grande parte do mundo renunciaram a transcendência chamada vertical, e é um tanto grave esquecer que o cristianismo é, entre outras coisas, o reconhecimento de um mistério nas relações entre homem e Deus, devido justamente ao fato de o Deus cristão não querer uma relação vertical de subordinação¹⁶⁹.

Posto que já que não se fala mais desse Deus acima de tudo ou além de tudo, no cristianismo pensado nessa perspectiva, o homem não é mais uma marionete, ele faz parte de Deus,

Deus não é simplesmente o princípio cujas conseqüências seríamos nós, uma vontade cujos instrumentos seríamos nós (...) há como que uma impotência de Deus sem nós, e Cristo atesta que Deus não seria plenamente Deus sem abraçar a condição de homem (...) não o encontramos como uma ideia supra-sensível, mas como um outro nós mesmos, que habita e autentica nossa obscuridade. A transcendência já não sobranceia o homem: este torna-se estranhamente o seu portador privilegiado¹⁷⁰.

O cristianismo, assim, permitiu que nossa existência e nossa história fossem abraçadas pelo Ser e pela própria necessidade do Ser. Aqui, ela não é um efeito de um Deus que é uma força alhures, mas de um Deus que podemos dizer existente em nossa existência.

Em relação ao Deus que é força, a nossa existência era um fracasso, e o mundo uma decadência, (...). Ao Deus que está do lado dos homens corresponderá, pelo contrario, uma história prospectiva que é uma experiência em busca da realização¹⁷¹.

Ou seja, encontra-se a verdade na experiência, pois é a ela “que pertence o poder ontológico último”¹⁷². No que diz respeito às essências, essas só conseguem encontrar solidez “aos olhos do espírito” (...) porque todos os meus pensamentos e os pensamentos alheios são tomados no tecido de um único Ser”¹⁷³ que é carne. Por isso, de forma análoga ao que foi dito anteriormente sobre o Deus cristão, em sua ontologia, “A transcendência já não sobranceia o homem: este torna-se estranhamente o seu portador privilegiado”¹⁷⁴.

¹⁶⁹ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 74.

¹⁷⁰ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 74.

¹⁷¹ MERLEAU-PONTY, 1998, p. 35.

¹⁷² MERLEAU-PONTY, 2019, p. 111.

¹⁷³ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 112.

¹⁷⁴ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 74.

É assim que a experiência primordial, que é uma visão primordial/abertura/fé perceptiva, não pode ser um ato de consciência. Em Merleau-Ponty, “a matéria é obstáculo, mas é também instrumento e estímulo. Tudo se passa como se o espírito originário, que flutuava sobre as águas, para ser plenamente, precisasse construir os instrumentos de sua manifestação”¹⁷⁵. A intencionalidade não vem do meu espírito, há uma intencionalidade do ser que se mostra como sensível e próximo a mim na minha duração.

Bastará dizer aqui, como Bergson faz dizer Ravaisson, que o “Pensamento infinito anulou algo da plenitude do seu ser para, por meio de uma espécie de despertar e de ressurreição, dele extrair tudo que existe”? Mas, se na verdade Deus como que se cindiu para instalar em si próprio a negatividade, e se os seres só aparecem no movimento oposto de conversão, não procedem dele, ele não é um princípio de que se possa descer para a nossa duração e para o mundo, é um Deus para o qual ascendemos, que a duração adivinha em cada instante do seu avanço (...). No mesmo sentido afirma Le Roy com mais energia: “...Deus é por nós conhecido pela sua própria vida em nós, no trabalho da nossa própria deificação”. Neste sentido, pode-se ainda dizer que, para nós, Deus não é, mas devém¹⁷⁶.

Como o nosso autor toma a liberdade para utilizar de imagens do Gênesis para expressar isso, sobre clara influência judaica de Bergson, recorreremos também aqui à perspectiva de Edith Stein sobre uma intencionalidade física pensada nesses termos. Pois se a intencionalidade é um ato, e como diz Stein, “agir é sempre produzir o que não está presente”¹⁷⁷,

o "*fieri*" ou o que é desejado está em conformidade com o "*fiat!*" da decisão volitiva e ao "*facere*" do sujeito da vontade em ação. Este ato pode ser físico (...). A motivação emprega um mecanismo psicofísico para se realizar completamente¹⁷⁸.

Para Stein, a experiência do mundo sensível não é dada por uma intencionalidade ou um ato, mas aparecem em uma unidade *psicofísica* - em meu *corpo vivo [leib]*. Nesse sentido, especificamente para Merleau-Ponty, essa experiência sensível é transcendência e não pode vir de um ato, a não ser que seja de uma

¹⁷⁵ MERLEAU-PONTY, 1998, p. 38. *Essa passagem traz uma imagem presente nas primeiras palavras do Gênesis (cf. Gênesis 1:2).

¹⁷⁶ MERLEAU-PONTY, 1998, p. 35.

¹⁷⁷ STEIN, 1989, p. 55. [To act is always to produce what is not present].

¹⁷⁸ STEIN, 1989, p. 55. [To act is always to produce what is not present. The “fieri” or what is willed conforms to the “fiat!” of the volitional decision and to the “facere” of the subject of the will in action. This action can be physical. (...)The will employs a psycho-physical mechanism to fulfill itself, to realize what is willed].

intencionalidade latente no Ser sensível. Essa deiscência originária “será o ser bruto atolado que revêm a si próprio”¹⁷⁹, é o próprio “sensível que se rompe”¹⁸⁰.

E ele destaca ainda, que o mesmo ocorre no pensamento, “não sou eu quem me faz pensar, como não sou eu quem faz meu coração bater”¹⁸¹. Não haverá, na filosofia de Merleau-Ponty, dois mundos em paralelo - sensível e inteligível - nem um ser essente separado do mundo existente - mas um mesmo e único Ser de plenitude inesgotável, de essência e existência brutas. Este Ser, no entanto, por não estar nunca inteiramente visível, presente, ou atual ao olhar, permite transcendência por ser inesgotável, pois “promete essa atualidade total, já que está aí”¹⁸². Por isso é possível dizer que “a verdade, o todo estão presentes desde o início”¹⁸³ – “...é o mesmo, ontem, hoje e sempre”¹⁸⁴ – “mas como tarefa por cumprir”¹⁸⁵.

É assim que Merleau-Ponty, em sua ontologia fenomenológica, parece denunciar um infinito positivo que blinda nosso pensamento sobre nossa relação essencial com o próprio infinito. O filósofo Emmanuel de Saint Aubert, em seus estudos sobre os trabalhos inéditos do autor, localiza algumas reflexões que nos ajudam a elucidar a relação existente entre o ser de Deus e o infinito em seu pensamento. Merleau-Ponty escreve que,

por um lado, o ser é o ser de Deus (Gilson: eu sou aquele que é), entendido como infinito positivo, e assim o mundo, a história e o homem aparecem como seres inferiores, não acrescentam nada a aquele que está com Deus -> pensamento retrospectivo de ser como todo feito -> filosofia que parte secretamente da ideia do nada -> filosofia do pensamento causal no sentido de que Deus é a causa do mundo, antes do mundo, é eminentemente tudo o que o mundo será¹⁸⁶.

¹⁷⁹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 198.

¹⁸⁰ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 198.

¹⁸¹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 206.

¹⁸² MERLEAU-PONTY, 2019, p. 185.

¹⁸³ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 140.

¹⁸⁴ Heb. 13,8: Jesus Cristo é o mesmo, ontem, hoje e sempre. [Ἰησοῦς Χριστὸς χθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτός καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.].

¹⁸⁵ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 140.

¹⁸⁶ MERLEAU-PONTY, apud, SAINT AUBERT, 2008, p. 398. NMS[78] [« D’un côté l’être, c’est l’être de Dieu (Gilson : je suis celui qui est), compris comme infini positif, et alors le monde et l’histoire et l’homme apparaissent comme moindre être, ils n’ajoutent rien à ce qui est avec Dieu — > pensée rétrospective de l’être comme tout fait — > philosophie qui part secrètement de l’idée de néant — > philosophie de la pensée causale en ce sens où Dieu est cause du monde, avant le monde, est éminemment tout ce que le monde sera »].

Segundo nosso autor, um infinito positivo separa Deus do mundo. Já o Deus criador do mundo está com o mundo, é o pleroma a realizar, portanto, não há plenitude primordial. Em suas palavras:

O ser é primariamente (e em certo ponto para sempre) a natureza, o homem, o criado e nós vamos a Deus por via negativa. "Fraqueza" de Deus - a criação não é apenas um subproduto da essência infinita ou do ser necessário. O Ser não é só Deus, é Deus criador do mundo e, portanto, o mundo também, é Deus com o mundo. (...) Deus é a causa atrás de nós e o termino diante de nós. (...) O pleroma à realizar - (que, portanto, não é o mundo nem Deus somente). Não há plenitude primordial do Ser¹⁸⁷.

Em uma preparação para um curso em 1958, Merleau-Ponty evoca algumas abordagens possíveis de Deus. A primeira, de um *teísmo acósmico* em que Deus é tudo nos quais se nota um direcionamento ao panteísmo (tudo é Deus). Uma segunda abordagem, de um teísmo do Deus arquiteto, em que uma mecânica divina trabalha para a “auto-realização de uma máxima”¹⁸⁸, mas acaba também em um panteísmo pois a própria arquitetura se torna substância divina.

Por esse motivo se faz necessária uma terceira via, que é explicitamente concatenada, principalmente nesses textos inéditos do autor, ao cristianismo, e mais especificamente a algo da tradição paulina. Ora, “Deus está com os ‘últimos’, com aqueles que são privados de tudo e de Deus. (...) Deus não está separado da história, não é a plenitude anterior, mas o Pleroma que está por vir (São Paulo)”¹⁸⁹. E é esse o caminho que permite, além de uma "perpétua crítica aos ídolos", também ir contra "qualquer convicção de se estar na posse de Deus"¹⁹⁰.

¹⁸⁷ MERLEAU-PONTY, apud, SAINT AUBERT, 2008, p. 398 .NMS[78] [l'être c'est d'abord (et en quelque mesure à jamais) la nature, l'homme, le créé et on va à Dieu par voie négative. "Faiblesse" de Dieu – La création n'est pas seulement un sous-produit de l'essence infinie ou del'être nécessaire. L'être ce n'est pas Dieu seul, c'est Dieu créateur du monde, et donc le monde aussi, c'est Dieu avec le monde. Deus artifex et non Dieu du 7e jour. Le monde n'est pas le meilleur possible, ni le seul possible. Il est et conditionne toute évaluation que nous puissions porter sur lui. Connaissance et Histoire ne sont pas vain redoublement. Dieu n'est pas tellement cause et derrière nous que terme et devant nous. (...) Le plérôme à réaliser, – (qui donc n'est ni le monde ni Dieu seul). Pas de plénitude primordiale de l'Être].

¹⁸⁸ SAINT AUBERT, 2008, p. 399. [autoréalisation d'un maximum].

¹⁸⁹ MERLEAU-PONTY, apud, SAINT AUBERT, 2008, p. 399. [Dieu est avec les “derniers”, avec ceux qui sont privés de tout et de Dieu. (...) Dieu n'est pas à part de l'Histoire, n'est pas la plénitude antécédente, mais le Plérôme à venir (St Paul)].

¹⁹⁰ MERLEAU-PONTY, apud, SAINT AUBERT, 2008, p., 399. [de toute conviction d'être en possession de Dieu].

2.5 O Mundo feito carne

Merleau-Ponty, através de uma mudança radical nos fundamentos da própria atividade de reflexão, propõe criar uma outra ontologia. Esta, não descarta nenhuma das anteriores (de Descartes, Leibniz, Sartre, Heidegger...), ele as incorpora e por isso as ultrapassa, pois a Carne do Mundo, Ser de Promiscuidade, é o *tecido constituinte*, engendrado pelas linhas de tudo que se encontra em seu caminho, é a verdade.

Por ora, conclui-se que a importância ontológica do termo *carne* apareceria, nesta ontologia cosmológica, principalmente como uma forma para se falar da estrutura de uma Natureza ou de um Ser Selvagem como nossa terra natal, que é também nosso elemento primordial, eterno, portanto simultaneamente produtividade e suporte. Ou seja, a Natureza é o que sempre permanece. É a eternidade existencial da qual é feita também minha carne e meu corpo. Ela não é uma passividade, pois é produtividade eterna. É o Ser Vertical que abraça minha existência também vertical. Por isso, minha relação com ela não é uma relação de submissão, mas de geração, coexistência e interdependência.

De fato, não é comum encontrarmos, entre os comentadores do autor, a identificação da dimensão dialética dos seus escritos com as ideias do cristianismo ou de um teísmo. Talvez, porque seu trabalho de maior impacto para a filosofia (a obra *Fenomenologia da Percepção*) se empenhou em desafiar um absoluto e não cumpre a tarefa de completar a solução desse problema. Por esse motivo coube dizer, como Jolivet¹⁹¹ e outros comentadores importantes, que seu pensamento vem de uma *filosofia sem absoluto*. Contudo, não se pode negar que posteriormente, em uma retificação através da sua ontologia fenomenológica do visível e do invisível, esse problema tenha sido trabalhado até exaustão com ajuda do conceito *carne*. De fato, aquele empenho que o afasta dos absolutos não é um empenho ao qual se abriu mão em um segundo Merleau-Ponty, pelo contrário, ele se mantém firme, pois, como disse Saint Aubert, essa é a “intenção usual de um ‘crítico de ídolos’”¹⁹². Mas é essencial salientar que isso não quer dizer que não exista uma tentativa de resgate de um outro absoluto, encontrado em sua obra da maturidade, “um absoluto cuja imagem em nós não é inicialmente registrada

¹⁹¹ Cf. introdução.

¹⁹² SAINT AUBERT, 2008, p. 402. [l'intention habituelle d'une « critique des idoles »].

nas capacidades positivas de um espírito puro, mas é expresso, de forma latente, pela expectativa que anima nossa carne”¹⁹³.

Nessa linha de cogitações e para seu prosseguimento é mister compreender que sua nova ontologia não surge de uma virada de perspectiva. Não há rompimento com a fenomenologia da percepção, mas uma tarefa contínua de preenchimentos. É falso dizer, também, que não houve uma mudança profunda em seu pensamento após toda sua laboração sobre a carne ou sobre o visível e o invisível. Enfim, todo seu trabalho é uma busca por uma fenomenologia da profundidade, que também é metafísica da profundidade e ontologia. Um único fluxo de pensamento animado por uma dialética circular, sem fim, mas sempre nova.

Além disso, queremos ressaltar na presente pesquisa que a presença, mesmo que latente, dos problemas do cristianismo, são fundamentais para o desenvolvimento de sua ontologia. Veremos que o autor deixa claro que com o cristianismo nossa existência e nossa história estão abraçadas pelo Ser. Deus não é uma primeira causa distante, nossa existência não é efeito de um Deus que é uma força, nem de um Deus que é tudo, mas sim de um Deus presente, porém oculto. Deus, que podemos dizer, existente em nossa obscura existência.

Aprofundaremos, no próximo capítulo, o problema de como para Merleau-Ponty, “em uma relação com um outro homem, ambos são habitados” por uma “visibilidade anônima” proveniente da “propriedade primordial”¹⁹⁴ da carne. Pois, há comunicação e linguagem porque há essa região *universal* selvagem - um espaço de transcendência de onde todas as nossas expressões e nossos espíritos nasceram. É por esse motivo que tomamos como foco de nossos estudos a sua nova ontologia, que é o momento de sua filosofia em que se torna impossível relegar o fato de que a minha carne, o meu corpo, não estão nunca separados do Ser, mas tampouco se dissolvem nele. Ora, a minha carne está junto à Carne do Mundo. Isto é, junto ao homem existente há o Ser existente, Eternidade existencial. Ele está sempre no mundo, “pois nele vivemos, nos movemos e existimos (...) também nós somos a sua linhagem”¹⁹⁵.

¹⁹³ SAINT AUBERT, 2008, p. 402. [Un absolu dont l’image en nous n’est pas d’abord inscrite dans les capacités positives d’un pur esprit, mais est exprimée en creux par l’attente qui anime notre chair].

¹⁹⁴ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 140.

¹⁹⁵ Atos, 17,28. Correspondente a um trecho da fala de Paulo aos atenienses sobre o *Deus Desconhecido* [Ἄγνωστω Θεῷ] : [*Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καὶ τινες τῶν καθ’ ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν].

3 O LOGOS, O ESPÍRITO E A CARNALIDADE

“(...) a filosofia, ela também, tem seus escribas e seus fariseus”.
(Bergson, *O Pensamento e o Movente*).

Para dar prosseguimento à pesquisa acerca da superação da ontologia clássica por meio do conceito de *carne*, é necessário ultrapassar o olhar de um mundo perceptivo, para uma espécie de mundo da linguagem que, em contraste com o silencioso mundo sensível, aparece como um mundo falante. Contudo, veremos que este mundo da linguagem não é contraditório ao mundo perceptivo/selvagem, nem está em outro plano.

No projeto de *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty almeja redefinir os instrumentos adotados pela reflexão e pela intuição para se evitar cair em uma forma de filosofia reflexiva, afinal, “a marcha reflexionante, como apelo ao “interior”, recua aquém do mundo, conduz a fé no mundo para as fileiras das coisas ditas”¹. Propõe-se, portanto, a tarefa da filosofia de “rever e redefinir as noções mais fundadas, criar novas palavras para designa-las, empreender uma verdadeira reforma do entendimento”². Destarte, deve-se encontrar novos instrumentos para se compreender a nossa própria interrogação, que se fará através do exercício do ver e do falar.

Segundo Merleau-Ponty, só existe a possibilidade de comunicação e linguagem, porque existe uma *região selvagem* como um espaço de transcendência. Aprofundaremos, portanto, a questão da intersubjetividade e da linguagem através da ideia de um “espírito selvagem” proveniente da “propriedade primordial da carne”³, para assim retomarmos aos problemas da essência e da crítica aos ídolos, e concluirmos nossa pesquisa ao compreender o papel da *filosofia cristã* neste registro.

¹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 59.

² MERLEAU-PONTY, 2019, p. 17.

³ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 140.

3.1 O espírito e a carne

Para entendermos a relação *espírito-mundo* em Merleau-Ponty, precisamos continuar a pensar a partir do seu elemento primordial - a *carne*. Aqui, minha relação com o mundo é constituída por este elemento que sou e que está ao redor de mim, e não diante de mim. Este mundo único, o mundo percebido/sensível, não é nem o mundo subjetivo do *para si*, nem o mundo *em si*, pois ele é carne de minha carne, que me rodeia e me sustenta. Deste modo, todo o ser recebe essa qualidade carnal, e meu espírito não está em outro lugar senão neste mesmo ser, de essência e existência bruta.

Em *Signos*, Merleau-Ponty aponta para a forma como Husserl redescobriria, na redução, uma identidade entre o *retorno a si* e o *sair de si*, semelhante ao que se encontraria também Santo Agostinho e Hegel⁴. Segundo nosso autor, na fenomenologia de Husserl, um dos resultados da sua pesquisa filosófica foi compreender que o movimento de “retorno a nós mesmos”⁵, “fica como dilacerado por um movimento inverso que ele suscita”⁶, ou seja: *sair de si* também é um *retorno a si*. Porém, não se deve esquecer uma outra parte da verdade, pois a redução fenomenológica é uma atividade do espírito. A redução, portanto, seria uma atitude não natural: “em regime de ‘redução’, nada mais há além da consciência, de seus atos e do objeto intencional deles”⁷. É isso que permitiria ao filósofo dizer que “há uma relatividade da Natureza ao espírito”⁸, em que a natureza apareceria como o relativo e o espírito como o absoluto.

Contudo, para Merleau-Ponty “talvez não seja segundo a bifurcação da Natureza e do espírito que devemos pensar o mundo e nós mesmos”⁹. Portanto, não haveria, para ele, uma atitude natural paralela a uma atitude transcendental, porque a redução não é nunca uma operação independente da atitude natural. Segundo ele,

A verdade é que as relações entre atitude natural e atitude transcendental não são simples, não estão uma ao lado da outra, ou uma depois da outra, como o falso ou o aparente e o verdadeiro. Há uma preparação da fenomenologia na atitude natural¹⁰.

⁴ Esse tema é abordado no cap. VI de *Signos*, intitulado: *O filósofo e sua sombra*.

⁵ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 177.

⁶ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 177.

⁷ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 178.

⁸ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 178.

⁹ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 178.

¹⁰ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 181.

Assim, como não há *a vida* e ao seu lado *a filosofia*, no registro fenomenológico não deve haver *a natureza* e ao seu lado *o espírito*, “afinal de contas, a fenomenologia não é nem um materialismo nem uma filosofia do espírito”¹¹. A filosofia que se vê dentro da vida, que pensa o ser como *Ser Vertical*, não só eleva o mundo a uma posição transcendental, como também evidencia ou revela as raízes mundanas do espírito, de modo a garantir sua “não insularidade”¹². Ou seja, o não isolamento do espírito está diretamente relacionado à sua própria *mundaneidade* [*weltlichkeit*].

As minhas descrições, minha reabilitação do mundo percebido com todas as suas consequências para a “subjetividade”, e em particular a minha descrição da corporeidade e do Ser “vertical”, tudo isso deve conduzir a uma comunicação espírito-corpo, espírito-espírito, a uma *Weltlichkeit* que não seja a *Weltlichkeit* da natureza simplesmente transposta como Leibniz, onde as pequenas percepções e Deus como geometral vêm estabelecer, do lado do espírito, uma continuidade simétrica à Natureza. Essa continuidade, não mais existindo mesmo na Natureza, a fortiori não existe do lado do espírito. E contudo existe uma *Weltlichkeit* do espírito, ele não é insular¹³.

O espaço e o tempo, portanto, não são sobrevoáveis, o *espírito* não os olha de frente, pois não está nunca fora deles. Para isso faz-se necessário pensar um modelo que não considere o *espaço* como mera extensão, uma vez que na extensão não há transcendência. O modelo de espaço cartesiano é o espaço euclidiano de rede de retas, é composto de linhas fixas separadas do tempo. Segundo o autor, é o modelo adequado àquela “ontologia clássica do Ens realissimum, do ente infinito”¹⁴. Neste espaço-extensão não há transcendência, é por esse motivo que precisam procurar pelo Ser em um outro plano, através do movimento regressivo da causalidade.

À vista disso, contra um espaço objetivo e geométrico, o autor procura por um outro modelo que possa ser pensado como um espaço de nascimento e duração. Propõe-se, assim, o *mundo estético* como, simultaneamente, espaço de transcendência e mundaneidade dos espíritos,

a *Weltlichkeit* dos espíritos é assegurada pelas raízes que estes lançam, não certamente no espaço cartesiano, mas no mundo estético. O mundo estético deve ser descrito como espaço de transcendência, espaço de

¹¹ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 181.

¹² MERLEAU-PONTY, 2019, p. 215.

¹³ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 222.

¹⁴ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 198.

inpossibilidades, de eclosão, de deiscência, e não como espaço objetivo-imanente¹⁵.

Merleau-Ponty quer encontrar um modelo de espaço não euclidiano como modelo de mundo estético para seu pensamento. Esse modelo de espaço não é composto de linhas, não é mera extensão, pois é massa e duração. É um modelo em que o próprio espaço é o meio onde acontecem as relações. Quando aplicado à sua ontologia “é a imagem de um ser, que, como as manchas coloridas de Klee, é, ao mesmo tempo, mais antigo que tudo ‘no dia primeiro’(Hegel)”¹⁶.

Esse espaço de duração é espaço de comunicação, nele é possível pensar um mundo em que a minha vida está em constante relação com os outros viventes e com as coisas, pois “é dentro do mundo que nos comunicamos”¹⁷. Não é em nenhum outro lugar mas no mundo que encontro as coisas e os outros. E ainda, são essas relações que motivam meu acesso reflexivo a uma universalidade. O espaço não é extensão, mas espaço de duração. Logo, o entrelaçamento da minha duração com a duração do mundo, uma universalidade bruta, é o que possibilita à minha reflexão a capacidade de ir além de mim mesmo,

meu acesso pela reflexão a um espírito universal, longe de descobrir enfim o que sou desde sempre, está motivado pelo entrelaçamento de minha vida com as outras vidas, de meu corpo com as coisas visíveis, pela confrontação de meu campo perceptivo com o de outros, pela mistura de minha duração com as outras durações¹⁸.

Só posso me expressar e ser compreendido porque “a comunicação transformamos em testemunhas de um mundo único”¹⁹. Isso não anula a singularidade da subjetividade, pois são os próprios *mundos privados* que se comunicam. “Cada um deles se dá a seu titular como variante de um mundo comum”²⁰. Ou seja, a universalidade da carne me permite, e permite ao outro, um copertencimento a um único mundo. Afinal, como encontramos em *A Prosa do Mundo* [1969]/(2002), a linguagem é

¹⁵ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 203.

¹⁶ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 198.

¹⁷ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 24.

¹⁸ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 58.

¹⁹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 25.

²⁰ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 25.

aquilo “que temos de mais individual, ao mesmo tempo que, dirigindo-se aos outros, o faz valer como universal”²¹.

3.1.1 O outro e a palavra

No registro da carne não há nunca paralelismos, mas interdependência com o mundo e com os outros. “A fraqueza de todo “paralelismo” é outorgar-se correspondências entre as ordens e nos encobrir as operações que de início produziram-nas por invasão”²².

Assim, o mundo comunicativo não é formado por um “feixe de consciências paralelas”, mas por uma única “esteira de ‘duração pública’”²³, que não possuímos, mas que nos possui. O espaço de comunicação, esse espaço público de duração que nos possui, é o que permite a incorporação de nossas perspectivas em um mundo comum. Mas, também, é o que nos priva de uma subjetividade absoluta, pois não há um exterior para onde o espírito se retire, não existe uma perspectiva totalmente solipsista.

Se o privilegio de minha perspectiva parece absoluto e minha percepção indeclinável, tal privilégio só o adquirei à título provisório: não é o de uma série subjetiva reservada para mim, ponho no jogo do mundo meu corpo, minhas representações, meus próprios pensamentos enquanto meus²⁴.

Neste sentido, o pensamento e a palavra não são duas ordens positivas que se unem, elas “se recobrem como dois relevos”²⁵. Quando falo, não falo dos meus pensamentos, eu os falo, e falo sempre a alguém, mesmo que seja a mim mesmo. Em uma relação com um ser humano, sou um corpo falante que fala a um ser que é corpo falante, não um espírito a outro espírito. As palavras ditas por meu corpo fazem o outro corpo falar e pensar. O meu ser, que tem corpo e linguagem, fala a um ser que tem corpo e linguagem, “cada um dos dois puxando o outro por fios invisíveis como aqueles que sustentam as marionetes, fazendo o outro falar, fazendo-o pensar, fazendo-o tornar-se aquilo que é, e que nunca teria sido sozinho”²⁶. De modo que, se há algum muro

²¹ MERLEAU-PONTY, 2002, p. 75.

²² MERLEAU-PONTY, 1991, p. 18.

²³ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 19.

²⁴ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 67.

²⁵ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 18.

²⁶ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 19.

construído entre nós e os outros “é um muro que fazemos juntos: cada qual coloca a sua pedra no vão deixado pelo outro”²⁷.

O simples olhar do outro sobre as mesmas coisas que eu olho me tiram de uma esfera solipsista, “o olhar dos outros homens sobre as coisas é o ser que reclama o que lhe é devido e que me incita a admitir que minha relação com ele passa por eles”²⁸. E o simples olhar do outro sobre mim é o que atesta e confirma a sensação de que eu existo: “A experiência do olhar do outro sobre mim nada mais faz do que prolongar a minha convicção íntima de não ser nada”²⁹. Já o meu olhar sobre os outros e seu aparecimento na carne do mundo, são os outros captados no mesmo estofado do mundo que eu habito, pois “antes de serem e para serem submetidos às minhas condições de possibilidade, e reconstruídos à minha imagem, é preciso que estejam lá como relevos, desvios, variantes de uma única Visão da qual também participo”³⁰.

Os outros não são invenções fictícias ou “filhos do meu espírito” que construo para povoar meu mundo deserto, mas “meus gêmeos ou a carne da minha carne”, não são representações minhas, mas também não são ilhas distantes, “decerto não vivo a vida deles, estão definitivamente ausentes de mim e eu deles”³¹. No entanto somos familiares, pois nos reencontramos no mesmo *Ser Sensível*. “Tudo repousa na riqueza insuperável, na milagrosa multiplicação do sensível. Ela faz com que as mesmas coisas tenham a força de ser coisas para mais de um...”, pois, o “sensível é precisamente aquilo que, sem sair do seu lugar, pode assediar mais de um corpo (...)”³².

Neste sentido, não é diante da reflexão que encontro o outro, mas a partir de um lugar comum de visibilidade que me possui e possui os outros. Nos referimos, aqui, àquele mesmo Ser de promiscuidade, o Ser Vertical.

As ideias já não são uma segunda positividade, um segundo mundo que exporia as suas riquezas sob um segundo sol. Reencontrando o mundo ou o ser vertical, aquele que está de pé diante de meu corpo em pé, e nele os outros, conhecemos uma dimensão em que também as ideias obtêm sua verdadeira solidez. Elas são os eixos secretos ou, como dizia Stendhal, os “pilares” de nossas palavras, o centro de gravitação, esse vazio muito definido em torno do qual se constrói a abóbada da linguagem, e que atualmente só existe no peso e no contrapeso das pedras³³.

²⁷ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 19.

²⁸ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 67.

²⁹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 70.

³⁰ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 15.

³¹ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 15.

³² MERLEAU-PONTY, 1991, p. 15.

³³ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 20.

Ou seja, o Ser Vertical, Ser bruto, é também *espaço de nascimento*. É o mesmo lugar em que se instalam também as ideias, sendo estas, as sustentações invisíveis da nossa linguagem.

3.1.2 A essência e a linguagem indireta

Como primeiro capítulo da obra *Signos* (1960), Merleau-Ponty apresenta o texto *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*. Neste texto, o autor contrasta uma forma de linguagem autêntica, criadora, à uma outra forma desenvolvida pelo uso empírico da linguagem. Há, portanto, o *uso empírico* e o *uso criador* da linguagem, em que o primeiro é feito pelo uso da linguagem já elaborada pelo segundo. Portanto, a palavra, para a linguagem empírica, que utiliza de um signo preestabelecido, não é a mesma coisa que a palavra para a “linguagem autêntica³⁴”. “Há, para as expressões já adquiridas, um sentido direto, que corresponde ponto por ponto com torneios, formas, palavras instituídas. Aparentemente não há lacuna aqui, nenhum silêncio falante”³⁵.

De acordo com sua perspectiva, os signos, individualmente, nada significam. Seus sentidos se mostram nas diferenças e desvios entre si e os outros signos. Da mesma forma funciona a linguagem e seus termos. Não é uma ideia fácil de ser vista, “pois o bom senso responde que, se o termo A e o termo B não tivessem o menor sentido, não se vê como haveria contraste de sentido entre eles”, mas, lembra Merleau-Ponty, se a comunicação fosse feita do todo da fala para o todo da escuta, “seria preciso saber a língua para aprendê-la”³⁶, e não é isso que sabemos que acontece. O autor, então, compara esse aprendizado aos paradoxos de Zenão que, “como eles, mediante o exercício do movimento, ela é superada mediante o uso da palavra” e assim a língua, portanto, ensina-se a si mesma, é ela quem sugere sua própria decifração. E isso “talvez seja o prodígio que define a linguagem”³⁷.

Já que aprendemos uma língua somos realmente obrigados a ir das partes ao todo, mas esse todo não é aquele explícito nas gramáticas e no dicionário, não é uma língua completa. A língua não pode ser deduzida como é feito em “um sistema filosófico cujos elementos podem (em princípio) ser todos deduzidos de uma única

³⁴ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 45.

³⁵ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 47.

³⁶ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 39.

³⁷ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 39.

ideia”³⁸, pois ela não é fundamentada em um sistema de ideias positivas. A unidade da língua é a unidade de coexistência, “como a dos elementos de uma abóbada que se escoram mutuamente”³⁹. Cada parte vale, de imediato, como um todo, e o desenvolvimento se dará não por adição, mas pela “articulação interna de uma função já completa à sua maneira”⁴⁰.

Só a língua como um todo permite compreender como a linguagem atrai a criança para si e como esta consegue entrar nesse domínio cujas portas, era de acreditar, só se abrem do interior. É porque o signo é de imediato diacrítico, é porque se compõe e se organiza consigo mesmo, que ele tem um interior e acaba por reclamar um sentido⁴¹.

O que dá sentido a um signo é sua relação lateral com o outro signo. O sentido aparece, portanto, no intervalo entre as palavras, e não nelas. “Isso nos proíbe de conceber, como estamos habituados, a distinção e a união da linguagem e seu sentido”⁴². Há, portanto, uma imanência do todo nas partes. “A cultura nunca nos oferece significações absolutamente transparentes, a gênese do sentido nunca está terminada”⁴³. Esse todo se encontra em cada parte da história da cultura, e sua imanência é sempre a de “um sentido nascente”⁴⁴.

A palavra é uma dobra no “tecido da fala” e o sentido não é nem transcendente nem imanente aos signos, na verdade, “seu sentido está totalmente envolvido na linguagem”, pois o signo diz algo em sua diferença dos outros signos - “A palavra intervém sempre sobre um fundo de palavra”⁴⁵ - a sua compreensão não é feita através de um *léxico interior* que nos fornece os pensamentos que as palavras recobrem. A compreensão se dá quando deixamos a palavra nos “envolver por sua vida, por seu movimento de diferenciação e de articulação”⁴⁶.

A linguagem viva é, pois, como o ser, ela é capaz de ter, em si, as próprias coisas. Sua opacidade, “suas retrospecções e seus fechamentos em si mesma são

³⁸ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 39.

³⁹ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 40.

⁴⁰ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 40.

⁴¹ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 41.

⁴² MERLEAU-PONTY, 1991, p. 42. *nota-se aqui também a fórmula da estrutura carnal: não separação e não coincidência.

⁴³ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 42.

⁴⁴ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 41.

⁴⁵ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 42.

⁴⁶ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 43.

justamente o que faz dela um poder espiritual”⁴⁷. Não temos uma linguagem antes da linguagem para traduzir em uma língua, “a linguagem não pressupõe a sua tabela de correspondência, ela mesma desvela seus segredos, ensina-os a toda criança que vem ao mundo”⁴⁸. Portanto, como não há um texto original que a língua traduz, “a ideia de uma expressão completa é destituída de sentido”⁴⁹. E, deste modo, a linguagem é sempre indireta e alusiva, pois quando falamos o que pensamos, não estamos substituindo o pensamento por índices verbais, mas o incorporando nas palavras. O meu pensamento está disponível naquelas palavras, “a linguagem significa quando, em vez de copiar o pensamento, deixa-se desfazer e refazer por ele”⁵⁰. Essa linguagem viva, também expressa como a “palavra verdadeira”, por outro lado, “não passa de silêncio com relação ao uso empírico”⁵¹ das expressões já conquistadas.

Há para as expressões conquistadas, um sentido direto, correspondente ponto por ponto às locuções, formas, vocábulos instituídos. Aparentemente, nenhuma lacuna aqui, nenhum silêncio falante. Contudo, o sentido das expressões em seu devir não pode caber nessa espécie: é um sentido lateral ou oblíquo, que flui entre as palavras, uma outra maneira de percutir o aparelho da linguagem ou da narração para fazê-la expirar um som novo⁵².

Isto posto, haveria uma relação de coexistência entre a linguagem e o sentido semelhante à relação do *espírito* com o *corpo*, pois,

nunca ninguém fez do corpo um simples instrumento ou um meio, nem sustentou, por exemplo, ser possível amar por princípios. E como tampouco é o corpo sozinho que ama, pode-se dizer que ele faz tudo e não faz nada, que é nós e não nós. Nem fim nem meio, sempre imiscuído em assuntos que o superam, entretanto sempre ciumento de sua autonomia, é suficientemente poderoso para opor-se a qualquer fim que fosse apenas deliberado, mas não tem nenhum fim para nos propor se afinal nos voltamos para ele e o consultamos. (...) A linguagem, da mesma forma, não está a serviço do sentido e contudo não governa o sentido. Não há subordinação entre ela e ele⁵³.

⁴⁷ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 43.

⁴⁸ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 43.

⁴⁹ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 44.

⁵⁰ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 45.

⁵¹ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 45.

⁵² MERLEAU-PONTY, 1980, p. 174.

⁵³ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 87.

Portanto, pode se dizer que o escritor, como o tecelão, “trabalha pelo avesso: lida apenas com a linguagem, e é assim que de repente se encontra rodeado de sentido”⁵⁴. A linguagem exprime tanto pelo que está fora das palavras quanto pelas palavras. Seu sentido é expresso tanto pelo que *diz* quanto pelo que ela *não diz*. Há, portanto, um *avesso* e um *direito* desse tecido.

Uma vez formado pelas relações das palavras, e não pela unidade delas, esse tecido não é construído por um criador que, como o Deus de Leibniz, é o compositor da melhor versão possível. Segundo Merleau-Ponty, é porque não é um demiurgo, mas “um homem”⁵⁵. Esse tecido é, de certo modo, o que foi imposto pela intenção de trazer à existência aquele sentido. No entanto, houve escolha, pois a palavra escolhida não existia *a priori*, mas tampouco existe uma *pura significação* fora de qualquer palavra.

De forma análoga, em VI, reforça-se que as essências não são objetos positivos que são vistos pelos olhos do espírito, elas não estão acima de nós, “há, porém, uma essência sob nós, nervura comum do significante e do significado, aderência e reversibilidade de um a outro”⁵⁶. Deste modo, a filosofia que considera o mundo operante, “presente e coerente”, não terá a essência como uma “pedra de tropeço” [pierre d’achoppement]⁵⁷, pois agora a essência é operante, em funcionamento junto ao mundo, também está por traz da fala operante.

Assim como o mundo está atrás de meu corpo, a essência operante também está atrás da fala [*parole*] operante, aquela que não fala dela [*n’en parle pas*] mas a fala [*la parle*], ou fala segundo ela [*parle selon elle*] ou a deixa falar e falar-se em mim (...) Seja na discussão ou no monólogo, a essência no estado vivo e ativo consiste sempre em certo ponto de fuga indicado pelo arranjo das palavras, seu outro lado inacessível, salvo para aquele que aceita nelas viver de começo e para sempre⁵⁸.

⁵⁴ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 45.

⁵⁵ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 46.

⁵⁶ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 119.

⁵⁷ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 119. Embora nesta edição (2019), encontramos a expressão traduzida como [escolho], preferimos manter uma tradução literal como “pedra de tropeço”. Salienta-se, portanto, que a expressão utilizada pelo autor é [*pierre d’achoppement*] (1964, p.156). Expressão muito utilizada no antigo e no novo testamento para falar de algum objeto de tropeço, ou uma causa de tropeço ou de engano, relacionando a objetos de idolatria (Eze14:3, 1Co 8:9) e em contraste com a expressão que vimos Merleau-Ponty utilizar algumas vezes: *pedra angular* (1Pe 2:8).

⁵⁸ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 119.

Neste registro, aquilo que procuramos expressar “é apenas o excesso daquilo que vivemos sobre o que já foi dito”⁵⁹. E isso não acontece ao se fazer um uso técnico da linguagem escolhendo os termos através de um cálculo lógico. Ao utilizar a linguagem dessa forma, cai-se em um resultado aquém dos problemas que, pois quando utilizo as palavras como um simples meio, preciso já estar em posse do sentido.

Deste modo, na linguagem empírica não há nenhum pensamento, “as ideias demasiadamente possuídas não são mais ideias, nada penso quando as falo”⁶⁰. Ou seja, como as nervuras sustentam uma folha *do fundo de sua carne*, as ideias sustentam a experiência. “Elas se elaboram na espessura do ser”⁶¹. Não podem, portanto, ser separadas para serem vistas, e elas se mantêm como a espessura da linguagem operante, pois “as ideias são a textura da experiência; seu estilo, primeiramente mudo, em seguida proferido”⁶².

3.1.3 O logos endiathetos e o logos prophorikos

Entre o som e o sentido da palavra há reversibilidade. Não são coincidentes, mas indissociáveis. Para Merleau-Ponty, a fala é expressão carnal.

Ora, essa carne que se vê e se toca não é toda a carne, nem essa corporeidade maciça, todo o corpo. A reversibilidade que define a carne existe em outros campos, (...). Essa nova reversibilidade e a emergência da carne como expressão constituem o ponto de intersecção do falar e do pensar no mundo do silêncio⁶³.

Ou seja, da carne de idealidade bruta, sólida, que o autor chama em alguns momentos de “estruturas de horizontes”⁶⁴, por uma “sublimação da carne”⁶⁵, nasce uma segunda visibilidade, em um outro horizonte carnal: *a carne da linguagem*. Portanto, essa visibilidade segunda também é uma unidade que carrega sua invisibilidade e uma reversibilidade nela mesma: “Assim como na percepção há uma reversibilidade do

⁵⁹ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 88.

⁶⁰ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 119.

⁶¹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 120.

⁶² MERLEAU-PONTY, 2019, p. 120.

⁶³ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 142.

⁶⁴ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 151.

⁶⁵ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 143.

vidente e do visível, há também a significação que sela uma reversibilidade da fala, que se fecha em um ato único”⁶⁶.

O ato único da linguagem, como a unicidade do sensível, não carrega sobre si uma camada de sentido ou de significado separada e transparente,

o sentido não está na frase como manteiga na fatia do pão, como uma segunda camada de “realidade psíquica” estendida por cima do som: o sentido é a totalidade do que se diz, a integral de todas as diferenciações da cadeia verbal, é dado com as palavras aos que possuem ouvidos para ouvir ⁶⁷.

O sentido não está em outro mundo (em um mundo inteligível), ele é dado, misteriosamente, na totalidade da frase, ele é feito visível com as palavras. Ou seja, não se considera um mundo sensível ao lado de um mundo inteligível, nem um único mundo existente pleno, mas um *logos* natural, do ser bruto, que gera dentro dele, e não em paralelo, o *logos* da linguagem - um outro modo de ser e de sentido, uma outra carne. Merleau-Ponty trabalha essa relação da seguinte maneira: “Existe um Logos do mundo natural, estético, no qual se apoia o Logos da linguagem”⁶⁸. Segundo Hamrick e Der Veken (2011)⁶⁹, essas duas faces do logos fazem com que o autor consiga superar tanto a bifurcação Natureza e ideia, essência e existência, como também, Deus e o mundo através de uma articulação “no molde fundante-fundado”⁷⁰.

Aquele *logos endiathetos* é o logos do silêncio, subentendido, perceptivo. Ele descreve nossa abertura perceptiva para o mundo. Fala de um sentido antes da lógica, é o *logos* do mundo percebido. É a inteligibilidade muda da carne, pensamento de um silêncio que não é um nada. Ou seja, o *logos endiathetos*, é o *logos* do mundo estético, da linguagem do silêncio, em que o *logos prophorikos*, o *logos* da linguagem, se estabelece.

O *logos* da linguagem, como a própria unidade da linguagem e seu sentido, apesar de ser considerado uma *luz natural* no homem, tem sua reserva, pois não é totalmente claro ou transparente. Ora, por ser também carne, portanto visível, carrega sua opacidade, seu peso e também seu silêncio. Segundo o autor ele é, de fato, menos

⁶⁶ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 152.

⁶⁷ MERLEAU-PONTY, 2019, p.152. Nota-se que o sentido da expressão “aos que possuem ouvidos para ouvir” está presente em vários momentos nos evangelhos, p.ex. Mat ,11,15, 13:9; Mar ,4,9 e 4, 23; Luc 8,8.

⁶⁸ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 343.

⁶⁹ HAMRICK, William s. DER VEKEN, Jan Van. *Nature and Logos. A Whiteheadian Key to Merleau-Ponty's Fundamental Thought*. State University of New York Press, Albany, NY, 2011.

⁷⁰ HAMRICK, DER VEKEN, 2011, p.105.

bruto, mas não totalmente transparente, nem tagarela. A linguagem é visibilidade, e os seus segredos são desvelados, não por outra coisa senão por ela mesma, a “toda criança que vem ao mundo”⁷¹.

O logos no sentido da linguagem, [logos prophorikos], a linguagem proferida, diz tudo exceto ela própria; ela é, assim como o Logos silencioso da percepção, reticente, [logos endiathetos]. Ela fala em nós mais do que falamos. Ela nos agarra como o mundo sensível⁷².

Portanto, a linguagem é ela mesma um ser e um mundo sensível. “É como se a visibilidade emigrasse para um outro corpo, menos pesado, mais transparente. Como se mudasse de carne, abandonando a carne do mundo sensível para a carne da linguagem”⁷³.

Ou seja, entre as duas faces do *logos* - *endiathetos* e *prophorikos* - não se cria uma bifurcação, não há contraposição, ambos são feito carne. Mas não há coincidência, pois há, entre o pensamento e a linguagem, como entre mim e o mundo, uma relação carnal de entrelaçamento, reversibilidade, geração contínua e suporte.

3.1.4 A filosofia entre a existência e a linguagem

Em suma, um pensamento que foi dito não foi “substituído por ‘índices verbais’, mas incorporado nas palavras e tornado disponível nelas”⁷⁴. É como se as ideias ganhassem um segundo corpo, portanto, uma segunda visibilidade, ou segunda carne. Enfim, a carne da linguagem é uma duplicação do mundo sensível.

Longe de deter o segredo do ser do mundo, a linguagem é, ela mesma, um mundo, ela mesma, um ser – um mundo e um ser de segunda potência, já que não fala no vazio, fala do ser e do mundo, redobrando, pois, seu enigma, em vez de fazê-lo desaparecer⁷⁵.

Portanto, fica evidente que o universo da linguagem não é, para o autor, um esclarecimento sobre um ininteligível mundo bruto. A filosofia, neste sentido, não pode ser vista como uma contestação da existência bruta em nome das palavras.

⁷¹ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 43.

⁷² MERLEAU-PONTY, 2000, p. 343.

⁷³ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 150.

⁷⁴ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 44

⁷⁵ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 100.

Filosofar não é contestar as coisas em nome das palavras, como se o universo das coisas ditas fosse mais claro que o das coisas brutas, como se o mundo efetivo fosse um cântico da linguagem, a percepção, uma palavra confusa e mutilada, a significação das palavras, uma esfera de positividade perfeitamente segura⁷⁶.

Para Merleau-Ponty não há uma adequação entre o ser bruto e o espírito. Ora, é a consciência constituinte do idealismo ou a pré-ordenação à consciência do realismo, o fruto dessa mesma pretensão de adequação. Por outro lado, em sua ontologia, considera-se que “(...) temos com nosso corpo, nossos sentidos, nosso olhar, nosso poder de compreender a fala e de falar, mensuradores para o Ser, dimensões a que podemos remetê-lo; não porém, uma relação de adequação ou de imanência”⁷⁷. A ciência procura por uma linguagem pura e exata, mas a linguagem é, em si, misteriosa. Por isso “a lacuna jamais será preenchida, a incógnita transformada em conhecimento, o ‘objeto’ da filosofia nunca virá encher a questão filosófica...”⁷⁸.

Ou seja, as palavras não são uma luz jogada sobre uma realidade obscura. A linguagem não é um instrumento que traduz significações silenciosas, pois não é meio. Ela é um modo de ser, ela também é carne.

3.2 A carne da linguagem

Há, portanto, como vimos no capítulo anterior, nosso primeiro contato com o mundo em uma espécie de *fé perceptiva*⁷⁹. E dentro desse próprio registro da percepção há a possibilidade de dúvida, pois já identificamos uma *invisibilidade* no *visível*, um sentido que não sabemos de onde vêm, as essências na existência. E assim, a *fé perceptiva* pode questionar ela mesma. Neste momento, diante da latência do invisível no visível, a fé se transforma em dúvida e o mundo em mistério. Isso já é filosofia para Merleau-Ponty, pois é linguagem em estado nascente. Ela se torna um ato de consciência, mas de uma consciência pré-linguística, de um logos perceptivo e um mundo estético. “A interrogação filosófica sobre o mundo não consiste, portanto, em reportar-se do próprio mundo àquilo que dele dizemos, porquanto ela se reitera no interior da linguagem”⁸⁰.

⁷⁶ MERLEAU-PONTY, 2019, p.100.

⁷⁷ MERLEAU-PONTY, 2019, p.105.

⁷⁸ MERLEAU-PONTY, 2019, p.104.

⁷⁹ Cf. cap2.

⁸⁰ MERLEAU-PONTY, 2019, p.100.

A linguagem não é um sistema de correspondências, não pressupõe uma tabela de signos e significados. Por isso mesmo precisamos dela e de forma alguma devemos negá-la. “A linguagem vai além dos ‘signos’ rumo ao sentido deles”, ela preenche nossos pensamentos de tal forma que não há espaço para “um pensamento que não esteja preso em sua vibração”⁸¹. A linguagem, muito mais do que um meio, “é algo como um ser”⁸².

Precisamos compreender que a linguagem não é um empecilho para a consciência, que para esta não há diferença entre o ato de alcançar a si mesma e o ato de se exprimir, e que a linguagem no estado nascente e vivo, é o gesto de retomada e de recuperação que me reúne a mim mesmo e aos outros⁸³.

Ora, diante da verdade do mistério há falta, há uma fissura, uma presença latente, e assim há desejo, há um espaço por onde posso entrar, por isso é espaço de criação. É uma fissura, um abismo de uma invisibilidade positiva, o que nos permite criação. Não há seres invisíveis ou coisas espirituais, há o Ser, e nele há *visibilidade* e *invisibilidade*, e assim abertura, criação e deiscência.

Ou seja, haveria uma ligação entre a ideia e a carne que não envolve uma contradição, mas um avesso de invisibilidade que é próprio da carne. Uma vez que a linguagem autêntica é também carne, isso significa que “todo ato da fala se torna uma encarnação, palavra feita carne”⁸⁴.

Frequentemente, colocou-se a questão filosófica sobre o mundo como fato da linguagem, isso porque as questões (e também suas respostas) aparecem de fato nas palavras. Por isso, comumente, “quando nos perguntamos o que é, para as coisas e para o mundo, existir, seria de crer que se trata apenas de definir uma palavra”⁸⁵. Porém, a filosofia não se reduz a uma análise linguística. Só seria assim se a linguagem tivesse sua evidência nela mesma, por exemplo, se a palavra “mundo” ou “coisa”, não oferecesse dificuldade alguma, “que as regras do legítimo emprego da palavra estejam legíveis com toda a clareza numa significação unívoca”⁸⁶. No entanto, não é isso que acontece. Os linguistas nos ensinam que há sempre “uma auréola de significação que se

⁸¹ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 43.

⁸² MERLEAU-PONTY, 1991, p. 43.

⁸³ MERLEAU-PONTY, 2002, p. 26.

⁸⁴ HAMRICK, DER VEKEN, 2011, p.103. [every speech act becomes an incarnation, words made flesh].

⁸⁵ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 99.

⁸⁶ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 99.

manifesta em modos de emprego novos e inesperados”⁸⁷. Há, portanto, uma forma de operação da linguagem sobre a própria linguagem que faz “da própria significação da palavra um enigma”⁸⁸. Todavia, falamos e somos compreendidos. E a filosofia não fala para afirmar, mas para questionar a si mesma e falar do que não se sabe. Ou seja, ao mesmo tempo em que se fala de uma ontogênese, ela se realiza.

Se este paradoxo não é uma impossibilidade e se a filosofia pode falar, é porque a linguagem não é apenas a conservatória das significações fixas adquiridas, porque seu poder cumulativo resulta de um poder de antecipação e de pré-posse, porque não se fala apenas do que se sabe, por exibição – mas também do que não se sabe, para sabe-lo -, e a linguagem fazendo-se, exprime, pelo menos lateralmente, uma ontogênese à qual pertence⁸⁹.

É por isso que nosso autor procura por uma filosofia que contenha a complexidade da relação do homem com o mundo. Esta, não será uma filosofia planificada em sistemas, pois, *o ser efetivo presente* é acessível apenas para aquele que não quer possui-lo entre pinças ou dissecado em laboratório. Portanto, as fissuras, os vazios comuns de um ser de porosidades, não serão preenchidas, a linguagem autêntica viva não serve para preencher vazios, mas para torna-los visíveis. Ela amplifica a vertigem ao confirmar o abismo.

O ser efetivo presente, último e primeiro, a própria coisa, por princípio são apanhados por transparência através de suas perspectivas, oferecem-se, por conseguinte, apenas a quem quer, não possui-los (avoir), mas vê-los (voir), não tê-los como entre pinças ou imobiliza-los como sob a objetiva de um microscópio, mas deixa-los ser e assistir a seu ser contínuo, que, portanto, limita-se a devolver-lhes o vazio, o espaço livre que voltam a pedir, a ressonância que exigem, que segue o próprio movimento deles que, portanto, não é um nada que o ser pleno viria obturar, mas questão atribuída ao ser poroso que ela questiona e do qual não obtém resposta mas confirmação de seu espanto⁹⁰.

Portanto, “as palavras mais carregadas de filosofia” são aquelas que se abrem “mais energeticamente para o Ser”, pois são elas que tornam visíveis e revelam “a vida do todo e fazem vibrar as nossas evidências habituais até desjunta-las”⁹¹. É por isso que não se deve aceitar um dogmatismo da reflexão. Afinal, “a filosofia termina no

⁸⁷ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 99.

⁸⁸ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 100.

⁸⁹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 105.

⁹⁰ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 104.

⁹¹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 105.

momento em que o dogmatismo começa, e, precisamente por essa razão, não nos deixa compreender a nossa própria obscuridade”⁹². A fim de salientar esse aspecto, vale recordar aquilo que em sua obra *Signos* (1991) Merleau-Ponty diz: “a verdade, o todo estão presentes desde o início”⁹³, mas sempre “como tarefa por cumprir”⁹⁴, portanto nunca totalmente presente.

É por isso que ele procura reintroduzir as operações da intuição à sua filosofia através da linguagem indireta, contra uma filosofia reflexionante do uso empírico da linguagem. Assim, Merleau-Ponty se une à Bergson para responder a essa fraqueza no pensamento filosófico, identificada em *O pensamento e o movente* [1934]/(2006), por exemplo, ao falar da crítica à filosofia intuitiva:

A crítica de uma filosofia intuitiva é tão fácil e está tão certa de ser bem recebida que sempre irá tentar o iniciante. Mais tarde poderá vir o arrependimento – a menos, no entanto, que haja incompreensão nativa e, por despeito, ressentimento pessoal com respeito a tudo que não é redutível à letra, a tudo que é propriamente espírito. Isto acontece, pois a filosofia, ela também, tem seus escribas e seus fariseus⁹⁵.

É sobre este aspecto que o autor se levanta a favor de Bergson ao salientar que o que ele disse “contra a linguagem faz esquecer o que disse em seu favor. É que há a linguagem coagulada no papel ou no espaço em elementos descontínuos, - e a palavra viva, igual ao pensamento e sua rival”⁹⁶. Portanto, não é contra a linguagem que se deve lutar, pelo contrário, é com ela que se solidifica o combate.

Nosso autor retira da linguagem a luz da explicitação e o objetivo de uma busca por elucidação semântica. As palavras não são uma luz jogada sobre uma realidade obscura, a linguagem não é um instrumento que traduz significações silenciosas, pois não é meio, é um modo de ser. Ele considera a linguagem, portanto, como um segundo ser, uma duplicação que, portanto, não é transparente, mas é também opaca como o ser bruto, pois é carne. Para ele a linguagem não é só o significado, a fala também tem silêncio. Por isso ela não traduz o mundo mudo, mas cria um outro ser e um outro mundo também enigmático. Na verdade, portanto, não se pode falar nunca de uma linguagem direta, e, conseqüentemente, a figura de linguagem não é uma representação.

⁹² MERLEAU-PONTY, 2019, p. 49.

⁹³ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 140.

⁹⁴ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 140.

⁹⁵ BERGSON, 2006, p. 35.

⁹⁶ MERLEAU-PONTY, 1998, p. 37.

O figurativo é um ser não adaptado à positividade e à plenitude da representação, é um “invisível que torna visível e se exprime por ele”⁹⁷. Ela não é um artifício retórico para tornar um pensamento mais claro, como defende alguns filósofos, mas ela torna visível a invisibilidade. Isto é, como nos é dado o mundo sensível dar-se-á a linguagem junto ao seu próprio mistério. Por exemplo, nos fala Merleau-Ponty, “as parábolas do evangelho não apresentam e ilustram ideias puras, elas são a única linguagem capaz de trazer essas relações paradoxais à tona, pois são dadas como as do mundo sensível”⁹⁸. Poderíamos considerar, portanto, não apenas o conteúdo, mas a forma com que é feita a narrativa dos textos que reflete a própria condição humana que ele narra. Ou seja, os textos bíblicos, assim como quem os escreve, existem em sua dupla natureza paradoxal, ao mesmo tempo corporal e espiritual, nobre e miserável.

3.3 A essência e a filosofia

Foi visto que a filosofia, para Merleau-Ponty, não pode ser pensada como um léxico, pois não se preocupa com as significações das palavras. Em seu registro, o filósofo “não procura substituto verbal para o mundo que vemos, não o transforma em coisa dita”⁹⁹. Ou seja, a filosofia não nasce da construção de conceitos, mas da própria experiência que temos dos mistérios de todas as situações ou histórias pessoais e coletivas. Não há, nessa ontologia, uma essência fora do domínio da existência. Não há um mundo inteligível e um mundo sensível lado a lado, mas apenas uma região selvagem primordial, de onde nasceram todas as formas de existências. Há comunicação, feita não por um sobrevoo, mas pela coexistência a um mundo e espaço comum.

É evidente que o novo entendimento do corpo, proposto pelo autor ainda em *Fenomenologia da Percepção*, serve como *articulação* para sua teoria carnal do Ser. Segundo Xavier Tilliette (1970), o que o autor pretende, através de uma renovação do caráter transcendental, é questionar a separação do “*mundus sensitilis*” do “*mundus intelligibilis*”¹⁰⁰. O corpo, visto como um órgão de conhecimento ontológico, não é

⁹⁷ SAINT AUBERT, 2013, p. 407. [invisible qui rend visible, et s’exprime par là même].

⁹⁸ MERLEAU-PONTY, 1966, p. 204.

⁹⁹ MERLEAU-PONTY, 2019, p.18

¹⁰⁰ TILLIETTE, 1970, p. 105.

somente um produtor de sentido, mas “caminho (tramite) de metamorfose”¹⁰¹. E ainda, pela *carne*, Merleau-Ponty tem uma palavra para expressar essa dialética,

Por carne, ele quer dizer o Leib de Husserl e, especialmente, o *leibhaft* ("em carne e osso") que também é adequado para a coisa, acrescentando ressonâncias derivadas da ideia de encarnação e que se aproximam da linguagem religiosa quando 'ela diz "*nosso corpo carnal, nosso mundo carnal*"¹⁰².

É assim que Tilliette nos esclarece que a intuição das essências tem o objetivo de trabalhar a divisão dessas duas ordens, causada por essa dicotomia sempre presente entre nós e o Ser. E se quisermos pensar em outros termos, em face da ideia de Deus, é imprescindível, antes, saber o que se quer dizer quando se fala de Deus, pois, no registro do deus feito homem, não se tem Deus como uma ideia, e não se abandona Deus, uma vez que a encarnação do cristianismo simboliza o “abraço do infinito e do finito no homem (...) de Deus feito homem e do homem feito Deus”¹⁰³, por isso Tilliette afirmaria que “o Deus feito homem do cristianismo é aceito pelo filósofo da encarnação”¹⁰⁴.

Deste modo “a filosofia, portanto, não é uma busca por essências, nem é ‘fusão com as coisas’”¹⁰⁵, mas o próprio questionamento sobre esse encontro. Segundo Tilliette, “a antítese da essência e do fato deve ser redefinida em termos de um enrolamento da experiência na experiência”¹⁰⁶, nessa relação de cruzamento, que não há coincidência/fusão, nem separação, a dialética permanece como um entrelaçamento.

Contudo, é importante ressaltar um problema apontado por Tilliette que o limita pensar a obra de Merleau-Ponty por esse caminho, pois, segundo ele, “essa filosofia é

¹⁰¹ TILLIETTE, 1970, p. 105. [...chemin (tramite) de métamorphose].

¹⁰² TILLIETTE, 1970, p. 105. [Merleau-Ponty dispose maintenant d'un mot pour déclencher cette dialectique, un mot qui devient presque un mot magique, celui de la chair. Par chair il entend le Leib de Husserl et surtout le *leibhaft* (« en chair et en os ») qui convient également à la chose, en y ajoutant des résonances dérivées de l'idée d'incarnation et proches en somme de la langue religieuse lorsqu'elle dit « notre corps charnel, notre monde charnel »].

¹⁰³ TILLIETTE, 1970, p. 165. [L'embrassement de l'infini et du fini em l'homme].

¹⁰⁴ TILLIETTE, 1970, p. 164. [...le Dieu fait homme du christianisme agréé au philosophe de l'incarnation].

¹⁰⁵ TILLIETTE, 1970, p. 101. [La philosophie n'est donc pas recherche des essences, elle n'est pas non plus « fusion avec les choses »].

¹⁰⁶ TILLIETTE, 1970, p. 100. [L'antithèse de l'essence et du fait doit être redéfinie en fonction d'un « enroulement de l'expérience sur l'expérience » Autrement dit, il n'y a pas véritablement de constitution transcendante, et l'essence n'est pas une idée-limite, comme la Phénoménologie de la Perception inclinait parfois à l'admettre. L'antithèse procède de la dichotomie du cosmotheoros et de l'habitant du monde].

do início ao fim sem absoluto”¹⁰⁷. Essa declaração, também anunciada por Jolivet¹⁰⁸ em 1956, foi enfrentada por Emmanuel de Saint Aubert em 2008. De frente Tilliette, ele respeitosamente aponta que ainda que seja um leitor profundo de Merleau-Ponty, sensível, inclusive, em reconhecer a influência do pensamento cristão sobre sua obra, ele cometeria um equívoco ao retirar, do pensamento do autor, o reconhecimento de um absoluto. Segundo ele, isso acontece quando se limita a pensar a fase crítica de Merleau-Ponty¹⁰⁹, que deveras “...caça efetivamente todo ressurgimento de um absoluto substancialista e todo avatar de uma subjetividade absoluta”¹¹⁰. Ou seja, ele realmente faz isso, porém, “é também e acima de tudo, porque sua intenção - a intenção usual de um ‘crítico de ídolos’ - é despertar um outro sentido do absoluto e uma outra relação com ele”¹¹¹.

Segundo Saint Aubert, a filosofia para Merleau-Ponty, apesar de não ser conhecimento do absoluto, “é de fato uma forma de abertura ao absoluto”¹¹². Em uma preciosa nota explicativa o comentador nos apresenta diversos escritos do autor onde este tema aparece trabalhado com afinco, por exemplo: “Filosofia não é acesso ao absoluto através do conhecimento. Ela é (indissolúvelmente) o desvelamento de fenômenos, presença do absoluto”¹¹³. A filosofia, portanto, abriria um “acesso ao absoluto, que não é o único, nem o mais direto”¹¹⁴. Ou seja, Merleau-Ponty procuraria por uma filosofia verdadeira,

que quer ser uma filosofia ao ser não-filosofia (...) uma “filosofia negativa” (no sentido de “teologia negativa”), que abre [um] acesso ao absoluto, não como “além”, segunda ordem positiva, mas como [um] outro plano que exige o abaixo, o duplo, só é acessível através dele – a verdadeira filosofia zomba da filosofia¹¹⁵.

¹⁰⁷ TILLIETTE, 1970, p. 166. [Cette philosophie est d’un bout à l’autre sans absolu].

¹⁰⁸ Cf. introdução ou ref. JOLIVET, 1957.

¹⁰⁹ De fato, quando nos voltamos ao texto de Tilliette onde essa afirmação é feita, encontramos referências à *Fenomenologia da Percepção* e *Sens et non-sens*, textos da década de 1940.

¹¹⁰ SAINT AUBERT, 2008, p. 401. [...qui traque effectivement toute résurgence d’un absolu substantialiste et tout avatar d’une subjectivité absolue].

¹¹¹ SAINT AUBERT, 2008, p. 402. [...c’est aussi et avant tout parce que son intention – l’intention habituelle d’une « critique des idoles » – est de réveiller un autre sens de l’absolu, et un autre rapport à lui].

¹¹² SAINT AUBERT, 2008, p. 402 (nota 129). [est bien une forme d’ouverture à l’absolu].

¹¹³ MERLEAU-PONTY, apud, SAINT AUBERT, 2008, p. 402 (nota 129). [La philosophie n’est pas accès à l’absolu par connaissance. Elle est (indissolublement) dévoilement des phénomènes, présence de l’absolu (PNPH, p. 279, début 1961)].

¹¹⁴ MERLEAU-PONTY, apud, SAINT AUBERT, 2008, p. 402 (nota 129). [...ouvre un accès à l’absolu, qui n’est ni le seul (cf. Natu1, p. 72, 1957) ni le plus direct (cf. S(Préf), p. 31, sept. 1960)].

¹¹⁵ MERLEAU-PONTY, apud, SAINT AUBERT, 2008, p. 402 (nota 129). [...qui veut être philosophie en étant non-philosophie (...) une “philosophie négative” (au sens de “théologie négative”), qui s’ouvre [un] accès à l’absolu, non comme “au-delà”, second ordre positif, mais comme [un] autre ordre qui exige l’en

Não se encontra, na ontologia do Visível e do Invisível, um Espírito Absoluto diante de um objeto. Mas um absoluto no Ser Vertical, que,

por ser em camadas, permite a circularidade e o recomeço,

A polpa do sensível, o seu indefinível, não é outra coisa senão a união nele do “dentro” e do “fora”, o contato em espessura de si consigo – O absoluto do “sensível”, é essa explosão estabilizada, i. e, que comporta retorno.(...) Trata-se de criar um novo tipo de inteligibilidade (inteligibilidade através do mundo e do Ser tal e qual, - “vertical” e não horizontal)¹¹⁶.

A redescoberta do Ser vertical e sua incompletude não é uma imperfeição, “a passagem da filosofia ao absoluto, ao campo transcendental, ao ser selvagem e ‘vertical’ é por *definição* progressiva, incompleta”, mas uma incompletude da redução “não é obstáculo à redução, é a própria redução, a redescoberta do ser vertical”¹¹⁷, portanto, é tema para a filosofia. É por esse motivo que ele quer ir além da *fenomenologia da percepção* e continuar a defender que é preciso revisar nossa ideia de conhecimento científico e objetivo. Ora, há *sentido* fora da objetividade.

Nada há na história totalmente desprovido de sentido: as suas dicotomias, os seus becos sem saída, os seus regressos ao caminho abandonado, as suas divisões e lutas só para um espírito abstrato, que quisesse reduzir os problemas da história a problemas de ideias, poderiam ter a aparência do sem sentido¹¹⁸.

Sua ontologia fenomenológica, portanto, estaria voltada à tarefa de “procurar o que é o mundo, a verdade e o ser, nos termos da cumplicidade que temos com eles”¹¹⁹. Existe uma “região circunscrita do mundo” portadora de um “sentido universal”, esta não se reduz àquele sentido “que se vincula às palavras e pertence à ordem dos enunciados e das coisas ditas”¹²⁰. Mas, ao considerar a linguagem um desdobramento do mundo, esse “*sentido universal*” pode ser considerado como aquilo que sustenta

deçà, le double, n’est accessible qu’à travers lui – la vraie philosophie se moque de la philosophie. (PNPH, p. 275)].

¹¹⁶ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 242.

¹¹⁷ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 175.

¹¹⁸ MERLEAU-PONTY, 1998, p. 36.

¹¹⁹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 109.

¹²⁰ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 109.

essas operações lógicas da linguagem. Esse sentido “será aquilo sem o que não haveria nem mundo nem linguagem, nem o que quer que seja, será a essência”¹²¹.

A essência, portanto, é esse *sentido intrínseco*. O que faz “com que o mundo seja mundo”, e assim, “único ser legítimo ou autêntico que tem a pretensão e direito a ser”¹²². No entanto, esse poder afirmativo da essência e “sua dignidade de princípio não são evidentes”¹²³. A essência emerge da prova que tiro ao me perguntar “o que é algo” para assim observar o que pode ser separável e o que não pode ser suprimido “sem que a coisa deixe de ser ela mesma”, portanto, a essência não é um “ser positivo”, ela é uma “invariante”¹²⁴.

O que o autor que dizer é que, na verdade, o que se identifica positivamente são duas coisas, o inessencial e uma zona obscura, “um oco”¹²⁵ onde se encontra o que não é inessencial, isto é, a essência. Isso não quer dizer que a perdemos, pois para Merleau-Ponty a essência não é vista como uma ideia limite, não é aquilo gerado pela antítese da essência e da existência - essa ideia limite a coloca como um objeto que existe “individualizado num ponto do espaço e do tempo”¹²⁶. Essa bifurcação “impõe-se apenas para um pensamento que contempla o ser de alhures”¹²⁷, o pensamento de sobrevoo, do ser e do nada.

Para reduzir verdadeiramente uma experiência à sua essência, seria preciso tomar em relação a ela uma distância que a pusesse inteiramente sob nosso olhar com todos os subentendidos de sensorialidade ou de pensamento operado nela, fazendo-a e fazendo-nos passar inteiramente para a transparência do imaginário, pensa-la sem apoio de nenhum solo. Em suma, recuar para o fundo do nada¹²⁸.

Para ele, não é que haja indistinção porque fato e essência estão misturados, mas porque o ser não está diante de mim, ele me envolve e me atravessa. Minha visão do ser não está sendo feita de alhures, mas se faz do meio do ser. E ainda, nesse sentido, “em vez de dizer que estou no tempo e no espaço ou que não estou em parte alguma, por que

¹²¹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 109.

¹²² MERLEAU-PONTY, 2019, p. 109.

¹²³ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 111.

¹²⁴ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 112.

¹²⁵ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 113.

¹²⁶ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 114.

¹²⁷ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 114.

¹²⁸ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 112.

antes não dizer que estou em toda parte, sempre, ao estar neste momento e neste local?”
129.

Ou seja, não há um ponto no espaço e no tempo que não esteja em relação com outros que não seja, inclusive, “uma variante dos outros”¹³⁰. Um indivíduo é um representativo de uma família de seres, um certo estilo ou “uma certa maneira de gerir o domínio do espaço e do tempo sobre o qual tem competência”, essa certa maneira de ser, Merleau-Ponty aponta como um certo *Wesen*, no sentido empregado por Heidegger, “quando empregada como verbo”¹³¹.

Toda essência, enfim, está na existência. Nenhuma delas se encontra separada do domínio da história e da geografia, mas também não estão encerradas neles e inacessíveis aos outros. “Basta mostrar, por ora, que o Ser único, a dimensionalidade à qual pertencem estes momentos, estas folhas e dimensões, está além da essência e da existência clássicas, tornando compreensível suas relações”¹³². É preciso, portanto, pensar uma ontologia que, ao invés de olhar o ser de fora, o assiste por dentro. Uma ontologia em que o ser retrospectivo do essencialismo esteja vinculado ao ato de existir. Ou seja, a filosofia deve recuperar a vida comum entre os planos da essência e da existência, pois as ideias, esses invisíveis, só aparecem em véus visíveis.

Essas verdades não são invisíveis de fato, só são acessíveis pela sua visibilidade. Só nos são dadas como ideias através de uma experiência carnal. Quando tentamos vê-la sem véus, percebemos que a tentativa é um contrassenso, que ela se afasta a medida que dela nos aproximamos. Não vemos nem ouvimos as ideias, nem mesmo com os olhos do espírito ou com o terceiro ouvido: no entanto, ali estão, atrás dos sons ou entre eles, atrás das luzes ou entre elas, reconhecíveis na sua maneira sempre especial, única, de entrincheirar-se atrás deles, perfeitamente distintas umas das outras, desiguais entre si no valor e significação¹³³.

Deve-se pensar uma nova ontologia que aperceba o Ser não como pura presença, mas sempre como uma certa ausência, fissura, incompletude que reclama sempre por uma ação. Há interdependência, por isso só “chegamos ao Ser passando pelos seres”¹³⁴. Ou seja, é possível retomar a vida comum dos planos da *essência* e da *existência*, ao

¹²⁹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 114.

¹³⁰ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 116.

¹³¹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 116.

¹³² MERLEAU-PONTY, 2019, p. 118.

¹³³ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 148.

¹³⁴ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 218.

reconhecer a essência, esse invisível, como aquilo que sustenta o todo¹³⁵, como a *pedra angular*¹³⁶.

3.4 O logos feito carne

Uma filosofia que pensa a verdade do Ser, todavia, não pode pensar o Ser como *Ens realissimum*. Ora, essa é a concepção de um *objeto absoluto* totalmente determinado, e o cristianismo é “o reconhecimento de um mistério nas relações entre o homem e Deus”¹³⁷. A filosofia que busca pela verdade precisa, portanto, assumir a situação humana. Isto é, de uma duração que está em uma relação não de coincidência nem de separação, mas de coexistência e interdependência com o Ser.

Temos, pela experiência sensível, uma crença espontânea de que: “há o ser”¹³⁸. É válido, portanto, continuar a acreditar nessa *invisibilidade* no *visível* ao invés de tentar encontrar um *ser pleno* através de operações reflexivas (que separam a lógica da experiência com teses como *só há o ser* ou *o nada não é*). O que não significa que não temos pelo que procurar. Vimos que Merleau-Ponty insiste que não somos desqualificados para sondar o mistério do Ser, pois, o infinito não é “sem fundo”¹³⁹, é abismo profundo, porém, visível.

A negatividade (ou a invisibilidade) não é um nada, mas uma fissura em nós e fora de nós, abertura que permite passagem. Merleau-Ponty admite, assim, não só a existência mas um acesso à um absoluto “por uma participação carnal em seu próprio ser: uma participação em sua própria infinitude”¹⁴⁰. Por isso ele assume, por meio de uma ontologia indireta, a tarefa de crítica aos falsos absolutos. É assim que podemos encontrar a essência cristã em sua filosofia, pois é a *filosofia cristã* que aparece, para o autor, como pensamento capaz de lidar com sua própria insuficiência. É ela quem abraça o mistério da linguagem e constata a diferença fundamental entre a *existência* e a

¹³⁵ Cf. cap 1.

¹³⁶ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 218. A imagem resgatada aqui é conhecida como uma imagem bíblica encontrada, por exemplo, em Atos 4:11: *Este é a pedra que vós, os construtores, desprezastes e que se tornou a pedra angular* [οὗτός ἐστιν ὁ λίθος ὃ ἐξουθενηθεὶς ὑφ’ ὑμῶν τῶν οἰκοδομούντων, ὃ γενόμενος εἰς κεφαλὴν γωνίας].

¹³⁷ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 74.

¹³⁸ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 92.

¹³⁹ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 218.

¹⁴⁰ SAINT AUBERT, 2008, p. 394. [par une participation charnelle à son être propre: une participation à son infinité même],

essência. Ora, a “religião do Deus feito homem, em que o Cristo morre”¹⁴¹ não pode “disfarçar a diferença que separa o Deus bíblico, providencial, e o Deus cristão”¹⁴². Por isso, a *fé* do cristão, esta sempre ameaçada pela *não fé*. Um Deus que não está ameaçado pela *não fé* é um ser pleno, sem carne, sem profundidade, um ídolo.

Enfim, é justamente a explicitação da invisibilidade do Deus oculto que nos diferencia e também nos une a ele, pois ela é feita em nós. O *logos feito carne*¹⁴³, que estava no mundo, mas o mundo não o reconheceu, não é transparência. Não se experiencia uma pura presença, nem uma pura ausência, mas, uma “presença carnal”¹⁴⁴. Por isso o Deus cristão não é um ídolo.

Com esta tomada de posição se fará possível fazer uma metafísica, conquanto, pensada como uma metafísica no homem, na carne – da *essência* na *existência*. Ou seja, a transcendência não é mais um olhar de fora, mas transcendência na própria carne, pois é no próprio espaço de duração, no Ser Vertical, que se encontra a negatividade (esse *invisível* que se abre para além da *visibilidade*). Enfim, realiza-se uma metafísica que não será nunca finalizada, nem sistematizada, ela está sempre fazendo-se. Sua dialética não deixa nunca de ser dialética, por isso, permanece sem fim. Ou seja, não haverá amálgama, síntese de domínios, mas eterna positividade e negatividade, *visibilidade* e *invisibilidade* de/em um mesmo e único Ser.

Em suma, uma vez que não há, em nosso registro, um *mundo sensível* ao lado de um *mundo inteligível*, mas um único mundo comum para a *existência* e a *essência*, as ideias fazem parte da própria condição carnal, *visível e invisível*. Portanto, o mundo da linguagem é uma segunda carne, um segundo mundo em uma genealogia, mas não está em paralelo, pois não fala do lado de fora, ele fala no Ser.

Conquanto, Merleau-Ponty não pretende desqualificar a linguagem, pelo contrário, ela se mostra como a revelação bruta do verdadeiro, pois ela não diz sobre o ser, ela é como o ser. A fala é sensível, é visibilidade, e por isso é carne. Ou seja, através dela não se desfaz o mistério da existência, pelo contrário, o faz aparecer ainda mais, pois duplica o enigma do visível. A palavra, portanto, traz em si a explicitação do próprio mistério, ou seja, a explicitação do próprio *invisível*.

¹⁴¹ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 224.

¹⁴² MERLEAU-PONTY, 2000, p. 219.

¹⁴³ Cf. Jo, 1,14-15: E a Palavra [logos] se fez carne... [Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο...].

¹⁴⁴ SAINT AUBERT, 2008. p.18. [présence charnelle].

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Falar de religião é falar de um sentimento de dependência”, diz Paul Gilbert, e complementa, “o próprio do homem é estar em relação com outrem, sem, entretanto, separar-se de si, sem alienar-se, pelo contrário. Eis porque nossa existência implica uma dívida de ser: somos ontologicamente dependentes”¹. Para nós, representantes da cultura dita ocidental, o cristianismo é o universo que constitui desde o nosso calendário até nossas relações amorosas. Queiramos ou não, é o nosso solo, matriz de nossa cultura. Como foi explicitado na dissertação, o nosso autor reconhece sua dependência a essa matriz. Isso não diz respeito a uma opção de batismo, tampouco possui compromisso com premissas que tentam normatizar os estudos exclusivos desses ensinamentos que lhe formaram. Ou seja, não podemos ignorar o fato de que um “espírito cristão” formou a cultura em que viveu e ainda vive grande parte das nossas influências filosóficas e culturais.

No entanto, vimos que o ponto de partida de nossa reflexão veio da preocupação do autor em uma forma de incompletude que pode acontecer dentro do pensamento cristão. Isso ocorre quando a encarnação não é levada às suas últimas consequências. Foi visto que, segundo Merleau-Ponty, ao retomar o *Deus dos filósofos* e afirmar ou tentar provar a existência de um *Ens Realissimum*, o pensamento cristão acaba perdendo o mundo em uma forma de ontologia ambígua, que, em alguns momentos, cria uma amálgama da *essência* com a *existência*, e em outro, as separa em dois domínios opostos. Isso ocorre, segundo nosso autor, porque se esquece do mistério da encarnação.

Vimos, também, que essa ambiguidade pôde ser superada através do reconhecimento de um único domínio em que os dois planos se estabelecem: o domínio da carne, da facticidade e, conseqüentemente, do próprio homem. É por isso que podemos saber algo sobre o mistério, uma vez que ele se dá em nós. Ou seja, para Merleau-Ponty, apesar de o ser resistir a toda forma de posse, ele se abre por uma participação carnal em seu próprio ser. Há, entre mim e ele, uma união revelada pela experiência e não pelo pensamento. Nossa existência e nossa história estão abraçadas pelo Ser. O que é análogo a uma forma de pensamento em que Deus não é uma primeira causa distante e, conseqüentemente, nossa existência não é *feito* de um Deus que é uma

¹ GILBERT, 2011, p. 400.

força. Tampouco, Deus é tudo, mas, somente, Deus está *misteriosamente* presente e junto a nós e ao mundo.

Portanto, com o intuito de nos limitarmos ao objeto de nossa pesquisa, que é a questão filosófica de Deus, tomamos como foco da nossa pesquisa a busca de Merleau-Ponty por uma *ontologia indireta* possibilitada pela noção de *carne* junto a uma dialética circular, que está sempre a se fazer, fazendo-se. É isso o que nos coloca (também indiretamente) diante do ponto de interseção entre as duas lutas travadas tanto pela sua filosofia, quanto pelo cristianismo: uma crítica aos ídolos ou falsos absolutos através da encarnação/carne. Portanto, para o cumprimento dos objetivos, nossa pesquisa se debruçou sobre o aprofundamento da ideia de Merleau-Ponty a respeito do cristianismo “como uma interpretação do homem e do mundo existente”², em uma possível analogia com sua própria ontologia indireta. Ou seja, através dessa forma de leitura, articulou-se a questão de Deus junto ao problema da *essência* e da *existência* para a compreensão do paradoxo implícito, tanto em um cristianismo da encarnação, quanto na *filosofia da carne*.

Constatou-se que em seu projeto ontológico, não é possível esquecer-se do mistério da carnalidade - a *carne* e o corpo não estão nunca separados do Ser, mas tampouco se dissolvem nele. Ou seja, junto ao homem existente está o Ser existente. Assim, admite-se uma metafísica do Ser Sensível/Vertical, porque algo se abre para além da existência, porque há uma transcendência na carne (mas não fora dela).

No registro da *carne* não se considera nunca paralelismos, mas uma *coexistência*, ou seja, *interdependência*. Neste sentido, não é diante da reflexão ou do pensamento que encontro o outro e o mundo, mas em um espaço comum que me possui e possui os outros. Portanto, sua *ontologia fenomenológica* está voltada à tarefa de desvelar o Ser, pouco a pouco, mantendo a cumplicidade que temos com ele. Isso quer dizer que não se procura por um ser *para si*, pois há um sentido universal, a linguagem é vista como um desdobramento do mundo em que esse sentido universal “*será a essência*”³. Também não se fala de um *em si*, porque há uma imanência do todo nas partes. Portanto, o Todo está presente em cada parte da história da cultura.

E uma vez que a palavra também é *carne*, significa que ela também carrega sua própria invisibilidade. Fala-se de uma ligação entre a ideia e a *carne* que não envolve uma separação ou uma união, pois, considera-se um avesso de invisibilidade próprio da

² MERLEAU-PONTY, 1980, p. 221.

³ MERLEAU-PONTY, 2019, p. 109.

visibilidade. É assim que o nosso autor retira da linguagem a luz da explicitação. Conseqüentemente, a linguagem deixa de ser um meio de trazer à luz significações antes silenciosas e passa a ser uma *duplicata* do ser, um segundo ser em genealogia que, portanto, não é uma luz pura, não é transparência, mas carnalidade. Por esse motivo ele recusa a plenitude e a transparência da idealização e dos sistemas.

Ou seja, a *filosofia da carne*, de Merleau-Ponty, não deve ser tratada como uma filosofia sem absoluto, pelo contrário, ela é a constante procura por um absoluto verdadeiro. Por isso a sua ontologia indireta não pode ser vista como uma filosofia do *para-si*, contudo isso não significa que ela seja pelo *em-si*. Falar do Ser pela carne não significa negar um absoluto, mas também não significa sua captura. Da mesma forma, o Deus feito carne, do cristianismo, não se trata de um Deus não absoluto, puramente histórico, mas de um Deus absoluto e universal que não está separado do homem histórico, mas não se encerra nele.

Ao trazer para sua filosofia a Natureza como produtividade, nosso autor pretende discordar da necessidade de um outro ser, ou de um ato puro ou de uma substância/essência pura. Ele procura superar o modelo clássico de natureza como extensão, pelo modelo da permanência da Carne do Mundo. Isto é, não há dois, mas um único ser, uma única eternidade existencial que não é fixa ou imóvel, mas permanece. A Natureza é o espaço de nascimento e produtividade, espaço do espírito, espaço de transcendência, e por isso é sempre nova e sempre a mesma.

Sua filosofia da carne, portanto, pressupõe nascimento, genealogia, e não produção positiva. A sua busca vem de um esforço em falar de uma verdade no mundo, isto é, em nós e fora de nós. Não por uma verdade fixa, suprassensível, ou, em outros termos, por um Deus acima de nós. É um esforço em fazer falar uma verdade por baixo de nós, que nos sustenta. Ora, no registro cristão é possível encontrarmos com essa verdade porque a criação é geração, é criação feita no ventre de uma mãe e não por um artífice.

Também se reclama, pela *filosofia da carne*, que não se deve desistir de olhar para o mistério ontológico como se ele fosse totalmente inacessível, pois a *carne* é *visibilidade*. Isto é, a *essência* não pode ser separada da *existência* para ser vista. Não se encontrará nenhuma *essência* que esteja separada do domínio da história e da vida, mas isso não significa que é possível encerra-la na *existência*. A *essência* se mostra pela experiência de seu próprio nascimento na *existência*. E através da visibilidade da *palavra verdadeira*, reitero, carrega-se sempre este algo que está por detrás, em uma

segunda camada invisível (ou em seu avesso), aquilo que lhe dá sustentação. A essência, seu espírito, jorra de uma fonte de potencialidade inesgotável, um espaço de nascimento perpétuo, um ventre fértil. Deste modo, a palavra, quando vinda dessa fonte, também é fonte. Nasce da carne e, portanto, também é carne. Palavra viva, vinda de um lugar onde o que nasce não é nunca uma filosofia que diz “eu sou a Filosofia”, nem um cristianismo que diz “eu sou o Cristianismo”, prefere permanecer fora da determinação - *filosofia latente* ou *cristianismo latente* - para que permaneça sempre fonte, e nunca ídolo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGSON. *O Pensamento e o Movente, Ensaio e conferências*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins fontes, 2006.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB com Introduções e notas, oitava edição, São Paulo: Editora Canção Nova, 2008.

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

CHOURAQUI, Frank. *Originary Dehiscence - An invitation to explore the Resonances between the Philosophies of Nietzsche and Merleau-Ponty*. Indiana, USA, Indiana University Press, 2013.

CHOURAQUI, Frank. *Circulus Vitiosus Deus: Merleau-Ponty's Ontology of Ontology*. *Studia phaenomenologica XVI*, 2016. p.469-487

DESCARTES, *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução: Fausto Castilho. Campinas - SP, Editora Unicamp, 2013, Coleção Multilíngues de Filosofia UNICAMP, Série A.

DICIONÁRIO BÍBLICO: *Hebraico - Português*. Alonso Schokel, Ed. Paulus, 1997.

ENCYCLOPÉDIE PHILOSOPHIQUE UNIVERSELLE : *les notions philosophiques, dictionnaire Philosophie Occidentale*. Dir. André Jacob. Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

GILBERT, Paul. *Sagrado e Santo*. Belo Horizonte, revista Síntese, v. 38, n.122, 2011, p.399-420.

GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

HAMRICK, William s. DER VEKEN, Jan Van. *Nature and Logos. A Whiteheadian Key to Merleau-Ponty's Fundamental Thought*. NY USA, State University of New York Press, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Lettre sur l'humanisme*. Paris, Aubier, éditions Montaigne, 1957.185p

JOLIVET, R. *Le probleme de l'absolu dans la philosophie de M.Merleau-Ponty*. *Tijdschrift voor Philosophie*, 19de Jaarg., Nr. 1 (MAART 1957), pp.53-100.

- MASAI, François. *Les controverses sur la philosophie chretienne - remarques historiques et critiques*. Revista Logique et analyse, vol.6, n.21-24, 1963, p.491-539.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. São Paulo, Martins fontes, 2000.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. Tradução de Paulo Neves, São Paulo, Cosac&Naify, 2002.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Éloge de la philosophie et autres essais*. França, Editora Gallimard, 1985.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Elogio da Filosofia*, tradução de Antônio Braz Teixeira, Lisboa, Guimarães Editores, 1998.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo, Editora WMF Martins fontes, 2015.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. França, Editora Gallimard, 1964.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'Oeil et L'Esprit*. Edição eletrônica realizada em 21 de julho de 2013 em Québec disponível na biblioteca Les Classiques des Sciences Sociales a partir do volume da Éditions Gallimard, 1964.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O metafísico no homem*, In Merleau-Ponty, Os Pensadores. São Paulo, Editora Abril Cultural, 1980.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. Editora Cosac & Naify, 2004.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. 4 edição, São Paulo, Editora Perspectiva, 2019.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sens et Non-Sens*. 5e edição, coleção: Pensées. Paris, Les Éditions Nagel, 1966.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo, Martins Fontes, 1991.
- RODRIGUES, Luzia G. *Nietzsche e os gregos: arte e mal-estar na cultura*. São Paulo, Annablume, 1998.
- SAINT AUBERT, Emmanuel de. "L'incarnation change tout" *Merleau-Ponty critique de la "théologie explicative"*. Paris, Centres Sèvres, Arquivos de Philosophie, 2008, pp.371 a 405.
- SAINT AUBERT, Emmanuel de. *Être et chair, du corps au desir: l'habilitation ontologique de la chair*. Paris, Librairie philosophique j.vrin, 2013.
- SAINT AUBERT, Emmanuel de. *Introdução à noção de sustentação*. Tradução: Rafael Barbosa e Lucas Bloc. Toledo, International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics. n.1, v.2, 2017, p.346-378.

STEIN, Edith. *On the problem of empathy*. Washington, D.C.. ICS Publications, 1989.

THE GREEK NEW TESTAMENT, According to the Majority Text. Edited by Zane C. Hodges and Arthur L. Farstad. Second Edition. USA: Thomas Nelson Publishers, 1985.

TILLIETTE, Xavier, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*. Bibliographie par Alexandre Metraux (Philosophes de tous les temps, 64) Paris, Seghers, 1970.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Filosofia da Religião e Metafísica*. Belo Horizonte, revista Síntese Nova Fase, vol.25.n80.1998.p.133-146.