

## **DO CORPO-SUJEITO AO CORPO-CARNE EM MERLEAU-PONTY**

Lara Baptista Vidaurre

Mestre em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro

### **RESUMO**

O ensaio apresenta a passagem da noção do corpo como sujeito cartesiano para aquela concernente ao corpo como existência encarnada no mundo. Para tanto, será abordada uma diferença fundamental entre a filosofia do sujeito de Descartes e a filosofia da existência merleau-pontiana: o problema da independência (ou dependência) mente-corpo. Enquanto Descartes afirma essa independência, sugerindo uma desidentificação entre corpo e mente, Merleau-Ponty desfaz tal dualismo, afirmando a indiscernibilidade entre o sujeito e o corpo. Para este último autor, o sujeito instaura o mundo, de modo que há indubitavelmente uma simbiose entre corpo-mente-alma. A consequência destes diferentes modos de encarar a filosofia parece restar no seu compromisso ou engajamento no contexto da transformação histórico-temporal do mundo, considerada aí a construção pelo homem da experiência indivisa da carne.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Filosofia do sujeito; Filosofia da existência; Sujeito; Corpo; Carne; Engajamento.

### **ABSTRACT**

The current essay shows the shifting from the concept of the body as Cartesian's subject to that relative to the body as incarnated existence in the world. For this purpose, it will be examined a fundamental difference between Descartes' modern philosophy of the subject and the Merleau-Ponty's philosophy of existence: the problem of the independence (or dependence) mind-body. Whereas Descartes declares this independence, suggesting a non-identification between mind and body, Merleau-Ponty breaks down such dualism, asserting the indiscernibility between the subject and the body. For this last author, the subject sets up the world, so that there is undoubtedly a symbiosis between body-mind-soul. The consequence of these different ways of facing philosophy seems to remain in its commitment or involvement in the context of the temporal-historic transformation of the world, considered then the men's making of the indivisible experience of the flesh.

### **KEYWORDS**

Philosophy Subject; Body; Flesh; Subject's Philosophy; Existence's Involvement.

## INTRODUÇÃO

Descartes inaugura na era moderna a chamada filosofia da subjetividade, na qual o tema principal, dentre outros, era o conhecimento elaborado dos seres em geral. O privilégio do intelecto instaurara-se, e junto dele a concepção do sujeito independente do corpo. A consequência de tal dicotomia restava na instrumentalização dos seres à vontade dominante do “eu” solipsista, fruto da perfeição de Deus.

Tal dicotomia, ou o chamado dualismo cartesiano, consiste na distinção substancial entre corpo e mente, ou seja, duas realidades absolutamente diferentes e independentes entre si (embora possam agir e interferir uma sobre a outra). Nesse sentido, o dualismo sinaliza com a doutrina que defende que a realidade deriva de dois, e apenas dois, princípios ou fundamentos.

Entretanto, toda a filosofia de Descartes reconhece Deus como única realidade absolutamente fundamental, da qual depende o ser de todas as coisas. Não se deveria classificar sua filosofia como monista, então?

A resposta é negativa. Para o filósofo, a mente e o corpo são substâncias porque dependem somente do concurso de Deus para existirem e serem o que são. Para Descartes, portanto, haveria somente duas substâncias ou entes fundamentais: a substância pensante (alma, mente) e a substância extensa ou corpórea.

Descartes enquadra-se, assim, numa longa tradição (desde o *Fédon* de Platão) de pensadores que advogam não apenas a realidade da mente (assim como a do corpo), mas, sobretudo, a completa autonomia da mente em relação ao corpo. Ele mesmo explica:

Já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele (Descartes, 1983, p. 142, 6º Med., par. 17).

No entanto, para Descartes é inegável a união entre corpo e mente: de fato, esta controla aquele através da vontade, por meio da razão. O corpo, subserviente

a relações mecânicas de causa e efeito, está sujeito a leis reguladoras, enquanto a alma, ou a mente, funciona como eixo ordenador e produtor de valores e ideias, exercendo um domínio racional sobre aquele. Disso resulta, por um lado, um papel passivo que podemos atribuir ao corpo, e, por outro, um papel ativo que podemos fazê-lo em relação à mente.

O corpo seria, assim, um mecanismo determinado em relação à mente – esta, sim, fundamentada segundo a livre vontade do “Eu pensante”. Isso sugeriria, talvez, um desengajamento do corpo em sua ética, em prol de uma alma pensante e crítica, dotada de vontade ativa e construtora de ideias.

Pois bem. Essa tradição é questionada a partir da “filosofia da existência” merleau-pontiana, a qual se caracteriza sobretudo pela interrelacionalidade. O autor de “O visível e o invisível” nega a dicotomia sujeito-corpo cartesiana, sugerindo que é pelo entrelaçamento ou pela indivisão entre ambos que se dá a “deiscência” (Merleau-Ponty, 2003, p. 141) ou capacidade de abertura ao mundo. O sujeito instaura o mundo através de sua corporeidade<sup>29</sup> que é sinônimo de sua relação com o outro. Nesta linha, Merleau-Ponty questiona:

[...] Temos ou não temos um corpo, isto é, não um objeto de pensamento permanente, mas uma carne que sofre quando ferida, e mãos que apalpam? Sabemos que as mãos não bastam para apalpar, mas só por isso decidir que nossas mãos não apalpam, pondo-as no mundo dos objetos e dos instrumentos, seria, aceitando a bifurcação do sujeito e do objeto, renunciar de antemão a compreender o sensível, e privar-nos de suas luzes. Propomo-nos, ao contrário, para começar, levá-lo a sério (Merleau-Ponty, 2003, p. 133).

Nossas mãos apalpam o mundo, tendo o condão de transformá-lo. Elas prospectam o mundo, são ativas, e não meramente instrumentais. Conforme o mesmo autor, habitamos a um só tempo num corpo fenomenal (manifestado ao

---

<sup>29</sup> É imprescindível reconstituir uma filosofia da intercorporeidade a partir da tradição das filosofias da consciência. Para Husserl, um outro, ou outra consciência, outro ego só é passível de conhecimento a partir de minha consciência intencional. Assim, o outro só existe, neste sentido da consciência intencional, como uma experiência de meu ego. Deste modo, é possível afirmar que no plano da consciência intencional, o mundo vivido é sempre o mundo vivido de cada um, singularmente considerado, embora sempre intencionalmente dirigido a um outro objeto ou a uma outra consciência. Na filosofia de Merleau-Ponty a consciência já não pode mais ser entendida como soberana ou constituinte, ou mesmo como uma consciência que seja “estrangeira” ao mundo vivido: a consciência deve ser perceptiva, isto é, ligada inextrinavelmente ao corpo, em permanente diálogo com o mundo (o que ele denomina *ser-no-mundo*).

modo de ser da percepção) e outro objetivo (ou sensível). Merleau-Ponty continua:

[...] que nele [NOSSO CORPO] reúne essas duas propriedades, e sua dupla pertença à ordem do "objeto" e à ordem do "sujeito" nos revela entre as duas ordens relações muito inesperadas. Se o corpo possui essa dupla referência, isso não pode advir de um acaso incompreensível. Ele nos ensina que uma referência chama a outra [...] (Merleau-Ponty, 2003, p. 133).

Assim, Merleau-Ponty busca dissolver oposições entre alma e corpo, consciência e mundo, sujeito e objeto. Somos “*um único corpo diante de um único mundo*” (2003, p. 138). Como seres espaço-temporais, somos dotados de consciência encarnada no corpo e, por conseguinte, no mundo, com memória do passado e miragem no futuro.

Ademais, para Merleau-Ponty o intelectualismo da tradição moderna deve ceder lugar a uma filosofia da percepção, fundamentada num plano pré-reflexivo da existência. É dizer, a percepção é o nosso primeiro contato imediato e primário com o mundo, ou a origem de nosso modo de existir. É a maneira como sentimos originariamente o mundo, em outras palavras. Em realidade, o autor mencionado questionava o privilégio do intelecto – posto em evidência na filosofia racionalista cartesiana – no intuito de fazer retomar no plano do pensamento a percepção originária ou primordial, antes referida.

Além da corrente denominada intelectualismo, o autor principal deste ensaio aponta, também, à corrente chamada “realismo” o mesmo erro daquela. Conforme escreve Cesar Gomes Bonfim Dias<sup>30</sup> na esteira de Merleau-Ponty, o equívoco dá-se no

[...] ‘ignorar’ a ‘experiência da percepção’, tratando-a como ‘representação’ e ‘identificação’. Para o realismo, o sujeito é passivo ante o mundo em si, portanto, efeito do mundo, sendo ele ‘identificado’ como parte do mundo, no entanto, consequência deste último. Para o intelectualismo, o sujeito é pura atividade e constituinte do mundo, de um mundo ideal, assim, é causa do mundo, ele o ‘representa’ (Dias, 2011, p. 10).

Neste ensaio, vamos nos ater à experiência da indivisão ou indiscernibilidade entre sujeito e mundo para sugerir como, pela relação quiasmática da carne, é produzida a diferenciabilidade entre o sujeito e o outro, e

---

<sup>30</sup> GOMES BONFIM DIAS, C. A experiência da indivisão na filosofia de Merleau-Ponty. Dissertação (mestrado em filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011.

entre este e o mundo. É sobre o significado deste conceito de “carne” merleau-pontyano que nos debruçaremos. O que significa dizer que somos carne em transformação e diferenciação? O que seria uma existência humana encarnada?

Pelo quiasma – ou seja, pelo entrelaçamento entre as coisas do mundo objetivo e do mundo subjetivo, originando-se aí o mundo perceptivo - uma nova perspectiva existencial abre-se, portanto, através da experiência sempre renovada e dada ao homem de construir e transformar o mundo que o circunda. Nesse entrelaçamento de sentidos entre todas as coisas do mundo visível e invisível, dá-se a construção de uma grande trama que estrutura nosso ser-estar no mundo. Nessa rede em que tudo se interconecta, como aborda Lévy (2001), não há sujeito nem objeto, o que realmente conta é o grande tecido da experiência que se desdobra continuamente.

Desse modo, trata-se de encarar o mundo não como uma determinação prévia, mas suscetível a um agir engajado e compromissado com a transformação histórico-temporal.

Nesta esteira, aduz nosso autor solar que “o tocar se faz no meio do mundo” (2003, p. 130), sendo “(...) preciso que aquele que olha não seja, ele próprio, estranho ao mundo que olha” (2003, p. 131). Desse modo, a sinestesia entre o tocar e o ver aludida pelo autor implica, em realidade, na inscrição do invisível no visível do mundo.

Não seria o invisível a própria carne do outro, por si inacessível?

Para nós, um possível conceito de “carne” deve englobar tais ideias acima referidas. Nesse sentido, poderíamos especular ser a carne um “elemento” (2003, p. 136) originário e primordial de diferenciação, propiciadora de uma “deiscência” (Merleau-Ponty, 2003, p. 141) ou abertura reversa e inacabada de um visível no vidente, e deste naquele; assim como do vidente no tangível, e deste igualmente naquele: abertura que se aperfeiçoa no e em meio ao mundo. Quem vê e é visto, quem toca e é tocado, aqui e agora, é sustentado por um invisível, horizonte carnal e tessitura umbilical que os liga, os atravessa e os possibilita.

Pretendemos desenvolver nesse ensaio possíveis desdobramentos da ideia de carne merleau-pontiana, expressos em “locuções-resumo”, tais como a

proximidade na distância, a passividade na atividade, a unidade na abertura, a generalidade na unidade, a superfície na profundidade, e identidade na diferença.

Em Merleau-Ponty, o conceito de corpo ganha uma abertura a um sentido sensível do mundo. Em outras palavras, nosso corpo é presença no mundo – um corpo vivido e não meramente um conjunto de órgãos. Nossa corporalidade é fenomenal, e se expressa no movimento e na ação: a experiência perceptual é sempre perspectiva, ou seja, leva em conta um dado ângulo, uma dada distância.

Descartes apostaria nesta perspectiva perceptual? Certamente, não. Sustentando que mente e corpo existam de fato em um estado de união substancial, unidos e capazes de mutuamente afetar um ao outro, sua separação ontológica no entanto permanece uma pedra angular de sua visão geral. Em contrapartida, Merleau-Ponty insiste na recusa de tal distinção ontológica, afirmindo, portanto, uma concepção de mundo inacabada e sempre pronta a se renovar. Um mundo onde não existe nem proximidade nem distância, nem superfície e nem profundidade, mas onde tais experiências se entrelaçam na reabertura quiasmática da carne.

## **PASSIVIDADE NA ATIVIDADE; PROXIMIDADE NA DISTÂNCIA**

Como as pinceladas de uma pintura a óleo podem deixar sempre um último retoque por completar, as relações quiasmáticas pressupõem também um inacabamento. São relações na iminência de se completarem. Desse modo, a proximidade não pode ser oposta à distância: em realidade, engloba-a. Vejamos o que escreve Merleau-Ponty:

[...] Compreende-se então por que, ao mesmo tempo, vemos as próprias coisas no lugar em que estão, segundo o ser delas, que é bem mais do que o ser-percebido, e estamos afastados delas por toda a espessura do olhar e do corpo: é que essa distância não é o contrário dessa proximidade, mas está profundamente de acordo com ela, é sinônimo dela. É que a espessura da carne entre o vidente e a coisa é constitutiva de sua visibilidade para ela, como de sua corporeidade para ele; não é um obstáculo entre ambos, mas o meio de se comunicarem [...] (grifos nossos) (Merleau-Ponty, 2003, p. 131-132).

No caso, a espessura da carne constitui-se por meio de um desvio do olhar entre vidente e coisa: é precisamente a imprecisão deste desvio que possibilita a

comunicação entre eles. O desvio impreciso (e distante) constitutivo do olhar, então, propicia comunicação e proximidade.

Este caminho de pensamento pode ser aplicado a outra dialética da carne: a passividade na atividade. É pela passividade ou recolhimento da carne que o visível se fenomenologiza, ainda que parcialmente ou de modo incompleto.

Ao tocar a mão esquerda, a mão direita também é tocada - uma vez ativa, torna-se passiva. O tocar acontece tocando-se. Assim também a relação entre vidente e visível: o olhar exterior acontece enquanto se olha a si mesmo.

Nesse sentido, nosso autor assevera:

[...] De sorte que o vidente, estando preso no que vê, continua a ver-se a si mesmo: há um narcisismo fundamental de toda visão; daí por que, também ele sofre, por parte das coisas, a visão por ele exercida sobre elas; daí, como disseram muitos pintores, o sentir-me olhado pelas coisas, daí, minha atividade ser identicamente passividade - o que constitui o sentido segundo e mais profundo do narcisismo: não ver de fora, como os outros vêem, o contorno de um corpo habitado, mas sobretudo ser visto por ele, existir nele, emigrar para ele, ser seduzido, captado, alienado pelo fantasma, de sorte que vidente e visível se mutuem reciprocamente, e não mais se saiba quem vê e quem é visto [...] (grifos nossos) (Merleau-Ponty, 2003, p. 135).

Portanto, colocar-se numa atitude passiva ou recolhida pressupõe pensar o imperativo de - ao sermos vistos ou tocados por um outro -, mediante uma cadeia de relações, “(...) existir nele, emigrar para ele, ser seduzido, captado, alienado pelo fantasma (...)”.

Sobretudo ser assombrado pelo fantasma através de um abandonar-se na experiência sensível marcada pela sinestesia.

Quando o corpo se descobre visto, ele se descobre como aquele que vê. Nesse ponto, o vidente já não existe sem o visível, é parte dele, apesar de com ele não coincidir. Tal é a passividade na atividade, e a proximidade na distância.

## **UNIDADE NA ABERTURA; GENERALIDADE NA UNIDADE**

Comecemos pela generalidade na abertura. Merleau-Ponty conceitua carne como elemento geral (“coisa geral”), situado entre o “indivíduo espacio-temporal e a ideia”. A carne é tessitura umbilical que atravessa o ver e o visto, ou seja, o inacessível que possibilita a autonomia da experiência sensível. Por outro lado, a

ideia pressupõe o sensível, não é seu contrário - donde que a suposta invisibilidade da carne está igualmente imbricada no visível sentiente.

O autor de “O quiasma – entrelaçamento” escreve:

[...] A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo "elemento", no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma coisa geral, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a idéia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido, a carne é um "elemento" do Ser. Não fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao lugar e ao agora. Ainda mais: inauguração do onde e do quando, possibilidade e exigência do fato, numa palavra, facticidade, o que faz com que o fato seja fato (grifos nossos) [...] (Merleau-Ponty, 2003, p. 136).

Ao falar da carne como “aderência ao lugar e ao agora”, Merleau-Ponty parece chamar atenção para a dimensionalidade histórico-temporal deste elemento. Carne é possibilidade de mutação e transformação dos fatos (“facticidade”).

O elemento carne pressupõe um “entre” a dimensionalidade “espaço-temporal e a ideia”, não sendo realizada sua vocação se faltar o envolvimento de outros corpos em sua grandeza reversa. As relações quiasmáticas são caracterizadas pela dobra reversa constante entre vidente e visível, entre tangível e estes; e de todos em relação ao mundo. Sua reversibilidade contém uma unidade inherente, já que se trata, como mencionado anteriormente, de “um único corpo diante de um único mundo”. No entanto, a carne somente perfectibiliza-se diante de outros corpos, ou em comunhão com um “Sensível em geral”. Donde se conclui sua generalidade na unidade.

Merleau-Ponty esclarece:

[...] O que significa [i.é, admitir que o corpo sinérgico não é objeto] que cada visão monocular, cada palpação de uma única mão, embora tenha seu visível e seu tangível, está ligada à outra visão, à outra palpação, de modo a realizar com elas a experiência de um único corpo diante de um único mundo, graças a uma possibilidade de reversão, de reconversão de sua linguagem na delas, possibilidade de reportar e de revirar segundo a qual o pequeno mundo privado de cada um não se justapõe àquele de todos os outros mas é por ele envolvido, colhido dele, constituindo, todos juntos, um Sentiente em geral, diante de um Sensível em geral. Ora, essa generalidade que faz a unidade de meu corpo, por que não se abriria ela a outros corpos? O aperto de mãos também é reversível, posso sentir-me tocado ao mesmo tempo que toco e, por certo, não existe um grande animal de que nossos corpos sejam os órgãos, como as mãos, os olhos o são cada um deles. Por que não existiria a sinergia entre diferentes organismos, já que é

possível no interior de cada um? (grifos nossos) (Merleau-Ponty, 2003, p. 138).

A generalidade na unidade possui como consequência a abertura na unidade. Esta abertura (ou deiscência) traveste-se em compromisso, enrolamento, engajamento e envolvimento com o outro e o mundo. Para o autor ora estudado, em que pese habitarmos um “único corpo”, existem outras visões além da minha, “outras paisagens além da minha”: se o movimento sinestésico está presente em mim, por que não estaria nos outros, e igualmente entre mim e estes?

Continua o mesmo autor:

[...] Se pudermos mostrar que a carne é uma noção última, que não é união ou composição de duas substâncias, mas pensável de per si, 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 no visível pode atravessar e animar tanto os outros corpos como o meu. Se pude compreender como nasce em mim esta vaga, como o visível que está acolá é simultaneamente minha paisagem, com mais razão posso compreender que alhures ele também se fecha sobre si mesmo, e que haja outras paisagens além da minha: se se deixou captar por um de seus fragmentos, o princípio da captação está assimilado, e o campo aberto para outros Narcisos, para uma "intercorporeidade". Se minha mão esquerda pode tocar minha mão direita enquanto ela apalpa os tangíveis, tocá-la tocando, voltar para ela sua palpação, por que, tocando a mão do outro nela também não tocaria o mesmo poder de esposar as coisas que toquei na minha? É verdade que "as coisas" de que se trata são minhas, que toda a operação se passa, como se diz, "em mim", em minha paisagem, um ao passo que agora se trata de nela instaurar outro [...] (grifos nossos) (Merleau-Ponty, 2003, p. 137).

Nesta passagem, ele dá a entender a responsabilidade dosvidentes sobre os visíveis situados alhures. O domínio da carne é ilimitado: estamos envolvidos na abertura da "intercorporeidade"<sup>31</sup>. A carne, elemento geral e uno, é sobretudo atravessada por uma relação aberta e oniabrangente.

## SUPERFÍCIE NA PROFUNDIDADE

A profundidade enquanto tal não significa uma coordenada espacial, posto que existe *a priori* de tal objetivação. Como fenomenólogo, Merleau-Ponty descreveu a profundidade enquanto fenômeno: é dizer, ele almeja perscrutar como essa dimensão se revela ao corpo, como as coisas existem em seu entorno, seja o espaço, os objetos, a natureza. O autor quer investigar de que maneira o

---

<sup>31</sup> Vide explicação deste conceito na página 3 deste ensaio, na segunda nota de rodapé.

homem se relaciona com a sua natureza aparente, qual sua essência e seu propósito para a existência.

Na ânsia de “retornar aos fenômenos”, Merleau-Ponty busca compreender a estrutura espacial e sua relação com o corpo, tentando assim perquirir sobre o “contato original e primordial” de ambos. O autor inclina-se sobre a profundidade, no intuito de descrever nossa experiência tal como ela é. Neste sentido, a profundidade se faz responsável pelo entrelaçamento entre corpo e espaço, atestando a indircenibilidade entre ambos.

Nesta esteira, Merleau-Ponty utilizou-se largamente não só do espaço real, mas também do pictórico. Diferentemente do cientista, o artista jamais permanece impermeável ou desapegado do mundo. Com esta afirmação queremos dizer que entre a fenomenologia e a arte existem muitas semelhanças: como uma experiência sempre inacabada e incoativa, tendo por norte não somente descrever essências, mas interrogar radicalmente o mundo, ambas se constituem numa obra aberta e fecunda. Tal nos é comprovado através de um artista como Cézanne, sobre o qual nosso autor solar largamente se debruçou.

Para Cézanne, “a sensação é a base de tudo”, e, por conseguinte, ele não ignora o concreto, a sensação, a percepção. Se há uma lógica pictórica a ser seguida é o movimento vivo das cores, essas sensações mais primordiais. Queria ele voltar aos fenômenos, como nosso filósofo? Cézanne pinta uma multiplicidade de perspectivas que deságuam num caos iridescente. Sua pintura não estática constitui-se em meio a um espaço que está sempre renascendo e se revelando de novo ao espectador.

Ao pintor importa deformar a perspectiva e, consequentemente, a aparência do plano: fluído, ele se metamorfoseia num evanescer de formas, porque somente as deformações são capazes de dar a impressão da plasticidade. Esta apresenta o caráter dual do espaço, que “está já constituído, mas também não está nunca completamente constituído. Sob o primeiro aspecto, somos solicitados, sob o segundo somos abertos a uma infinidade de possíveis” (Merleau-Ponty, 2011, p. 608). Porquê plástico, o espaço nunca está completamente constituído.

Conforme Cézanne, “a natureza está mais em profundidade que em superfície” (Gasquet, pp 129 ;140; 147; 151). Ora, o que reside abaixo desta? O

mistério. O pintor quer descer “ao mistério do ser, às raízes mesmas do enigma” (Gasquet, p. 153.). Para o pintor, não existe separabilidade primordial entre senciente e sentido. A profundidade está no sentir, no aprender a “ver” sempre de novo. Trata-se de “descer, com a pintura, à raízes sombrias, enredadas nas coisas, subindo com as cores, florescendo-se à luz com elas; saber ver, sentir” (Gasquet, p. 166.).

Assim como Merleau-Ponty, Cézanne toma como ponto de partida a experiência sensível. Assim como a arte perspectiva tem o condão de moldar e deformar o espaço pela sua plasticidade, nosso corpo é capaz de produzir uma experiência espaço-temporal também “deformável” – exatamente porque em constante transformação.

Merleau-Ponty aduz:

[...] O corpo nos une diretamente às coisas por sua própria ontogênese, soldando um a outro os dois esboços de que é feito, seus dois lábios: a massa sensível que ele é e a massa do sensível de onde nasce por segregação, e à qual, como vidente, permanece aberto. E ele é unicamente ele, porque é um ser em duas dimensões, que nos pode levar às próprias coisas, que não são seres planos mas seres em profundidade, inacessíveis a um sujeito que os sobrevoe, só abertas, se possível, para aquele que com elas coexiste no mesmo mundo [...] (grifos nossos) (Merleau-Ponty, 2003, p. 132).

Nossa carne, ser bipolar facial, é um ser em profundidade. Nossa corpo como massa sensível que é (profunda), perfaz-se na experiência (ou “massa”) do sensível (superfície). O corpo pode nos levar às coisas mesmas, posto lhe ser ínsito a abertura à fenomenalidade. Permanecer aberto é fazer-se copertencente ao mundo, é sentir-se parte dele. A abertura ao mundo pressupõe não encará-lo como algo estabelecido previamente, mas suscetível de transformações mediante um agir engajado do homem.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Podemos dizer que a grande perspicácia merleau-pontiana foi recolocar a subjetividade, o cogito,

[...] no seu devido lugar, qual seja, entrelaçado com as coisas, com o mundo e, [...] com outrem. Formando, assim, uma carne, a qual se configura como ‘coesão sem princípio’, no sentido de não ter uma

essência pré-determinada, como encontramos, por exemplo, nas metafísicas tradicionais [...]<sup>32</sup>.

Não sendo pré-determinada, a carne, ao contrário, exige uma tomada de posição no mundo, um “assumir a situação feita”. Em “A dúvida de Cézanne”, Merleau-Ponty discorre brevemente sobre a vida do gênio Leonardo Da Vinci, o qual fora abandonado pelo pai e criado pela mãe camponesa nos quatro primeiros anos de vida. A tese merleau-pontiana refere-se ao gênio pintor como alguém que, tornando-se “consciência pura”, aprendeu a tomar posição em relação ao mundo e aos outros através da assunção da situação que encontrara feita por seu nascimento e infância. “(...) Não há consciência que não seja modulada por seu engajamento primordial na vida e pelo modo deste engajamento (...)”<sup>33</sup>.

Sobre a tensão entre o mundo dado previamente e aquele o qual somos capazes de protagonizar, ou “assumir a situação”, Merleau-Ponty adverte em “A dúvida de Cézanne”

[...] Se desde o nascimento sou projeto, impossível distinguir em mim o dado e o criado, impossível portanto designar um só gesto que não seja senão hereditário ou inato e que não seja espontâneo, mas também um só gesto que seja absolutamente novo em relação a esta maneira de estar no mundo que me é desde o início. É o mesmo dizer que nossa vida é inteiramente construída ou inteiramente dada. Se há uma verdadeira liberdade, só pode existir no percurso da vida, pela superação da situação de partida e sem que deixemos, contudo, de ser o mesmo – eis o problema. Duas coisas são certas a respeito da liberdade: que nunca somos determinados e que não mudamos nunca, que, retrospectivamente, poderemos sempre encontrar em nosso passado o prenúncio do que nos tornamos [...] (grifos nossos) (Merleau-Ponty, 1975, p. 312-313).

O corpo-carne merleau-pontiana é sobretudo dimensão histórico-temporal. É condição de possibilidade da História, desígnio que faz do homem projeto capaz de encontrar os meios de transformá-la. Não somos seres determinados; ao contrário, somos frutos de escolhas.

Como bem ressalta Merleau-Ponty em outro ensaio - “O olho e o espírito” - situação diferente ocorre em relação ao corpo-sujeito cartesiano: “(...) Pode um cartesiano crer que o mundo existente não é visível, que a única luz é de espírito,

<sup>32</sup> Santos, Renato. O sentido ontológico da alteridade segundo Merleau-Ponty. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 9 – n. 17, p. 237-254, Jan-Jun.2018

<sup>33</sup> HUSSERL, E.; MERLEAU-PONTY, M. **A dúvida de Cézanne**. In: Textos estéticos. 1<sup>a</sup> ed. Tradução Nelson Alfredo Aguilar. São Paulo: Abril Cultural, 1975, vol XLI, p. 315 (**Coleção Os Pensadores**)

que toda visão se faz em Deus (...)"<sup>34</sup>. O hiato existente entre o sujeito – fruto da perfeição de Deus – e as coisas restara consagrado, o que possibilitava a instrumentalização destas em prol do eu dominante solipsista.

Para Merleau-Ponty, não existe um sujeito cujo centro seja Deus. Para ele, a comunicação homem-mundo passa pelo corpo-carne: “(...) Em vez de rivalizar com a espessura do mundo, a de meu corpo é, ao contrário, o único meio que posso para chegar ao âmago das coisas, fazendo-me mundo e fazendo-as carne (...) (2003, p. 132).

O corpo-carne se faz através do mundo, e circula em torno deste. Um mesmo estofo os molda. Sobre isso, adverte nosso autor em “O olho e o espírito”:

[...] Visível e móvel, meu corpo está no número das coisas, é uma delas; é captado na contextura do mundo, e sua coesão é a de uma coisa. Mas já que vê e se move, ele mantém as coisas em círculo à volta de si; elas são um anexo ou um prolongamento dele mesmo, estão incrustadas na sua carne, fazem parte da sua definição plena, e o mundo é feito do próprio estofo do corpo. Estes deslocamentos, estas antinomias [o corpo constitui-se ao mesmo tempo em vidente e visível] são maneiras diversas de dizer que a visão é tomada ou se faz do meio das coisas, [...] (grifos nossos) (Merleau-Ponty, 1975, p. 279).

O corpo-carne é desvio, deslocamento: aliás, é pelo desvio que se vislumbra-o. São suas distorções que o fazem passividade na atividade, proximidade na distância, unidade na abertura, generalidade na unidade, superfície na profundidade e, por último, agora – identidade na diferença. Vejamos o que o autor continua a ressaltar em “O olho e o espírito”:

[...] Quando eu vejo, através da espessura da água, o ladrilhado no fundo da piscina, não o vejo apesar da água, dos reflexos; vejo-o justamente através deles, por eles. Se não houvera essas distorções, essas zebruras do sol: se eu visse sem esta carne a geometria do ladrilhado, então é que cessaria de o ver como ele é, onde ele está, a saber: mais longe do que qualquer lugar idêntico [...] (grifo nosso) (Merleau-Ponty, 1975, p. 294).

O corpo-carne se faz elemento diferenciador porque perfaz-se no desvio, não constituindo uma totalidade fechada em si mesma. Somos agregação e desagregação, idênticos e diferentes, seres paradoxais *de per si*. Marilena Chauí escreve (apud Renato Santos):

---

<sup>34</sup> HUSSERL, E.; MERLEAU-PONTY, M. **O olho e o espírito**. In: Textos estéticos. 1<sup>a</sup> ed. Tradução Gerardo Dantas Barreto. São Paulo: Abril Cultural, 1975, vol XLI, p. 298 (**Coleção Os Pensadores**)

Afirmar que estamos encarnados com as coisas significa dizer que a carne “é *pacto* de nosso corpo com o mundo e *pacto* entre as coisas, entre as palavras e as ideias [...]. O quiasma, trabalhando a Carne por dentro, enlaça, cruza, segregá e agrupa, reflexiona sem coincidir. Diferenciação (grifos da autora) (Chauí, 2002, p.111-112.).<sup>35</sup>

Neste ponto, é necessário fazer uma comparação entre a ontologia clássica e a inaugurada por Merleau-Ponty. Para tanto, utilizamo-nos dos entes matemáticos. Assim, de modo distinto do ser perspectivista (paralelo e sem transcendência) euclidiano, prevalece na ontologia merleau-pontiana um espaço topológico permissivo de relações de vizinhanças e envolvimento entre as partes opostas, no qual o princípio *selvagem*<sup>36</sup> do Logos – ou ser bruto, é fundado. “(...) É este ser selvagem ou bruto que intervém em todos os níveis para ultrapassar os problemas da ontologia clássica” (Merleau-Ponty apud Renato Santos, 2014, p. 197, grifo do autor).

O mundo paralelo e perpendicular euclidiano não permite diferenciação, posto que não composto de desvios. Encerrado numa totalidade fechada, não se desloca. A nova ontologia merleau-pontiana afirma a profundidade do Ser bruto, inaugurando uma nova topologia das diferenças.

Merleau-Ponty fez sua essa “missão”, certamente: proceder à perscrutação do mundo naquilo que nos diferencia igualando-nos. Naquilo que afirma nossa proximidade na distância. No que confirma nossa passividade na atividade. No que nos aprofunda na superfície. E no que nos unifica na abertura.

Ele arremata, em “O olho e o espírito”:

[...] À nossa filosofia só resta empreender a prospecção do mundo atual. Nós *somos* o composto de alma e corpo; (...) O espaço não é mais aquele de que fala a *Dióptrica* [de Descartes], rede de relações entre objetos, tal como o veria uma terceira testemunha da minha visão, ou um geômetra que a reconstrói e a sobrevoa; é um espaço contado a partir de mim como ponto ou grau zero da espacialidade. Eu não o vejo segundo o seu invólucro exterior, vivo-o por dentro, estou

<sup>35</sup> Santos, Renato. O sentido ontológico da alteridade segundo Merleau-Ponty. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 9 – n. 17, p. 237-254, Jan-Jun.2018

<sup>36</sup> “Espírito Selvagem” é uma expressão cunhada por Merleau-Ponty, significando o laço que ata o “espírito” (ou o que leva à lembrança da alma, da essência de que é feito o homem) ao Ser Bruto, ou seja, que lembra e nos faz pensar no próprio Ser. Já o termo “Selvagem” denota a imagem da transgressão, da transformação, da “novidade”; é aquilo que almeja ultrapassar o dado, o pronto, o acabado, ou instituído. Podemos dizer que se trata da busca pelo ser como transgressão. O pintor Cézanne personifica tal espírito, uma vez que ele parte do que é constituído para mirar no constituinte; o que há para se ver que ainda não se viu; a novidade.

englobado nele. Afinal de contas, o mundo está em torno de mim, e não adiante de mim [...] (grifos nossos) (Merleau-Ponty 1975, p. 290).

O que significa, afinal, volver mutuamente a alma ao corpo em Merleau-Ponty, em oposição ao pensamento separatista corpo-sujeito de Descartes? Significa anunciar que o corpo-carne é condição de possibilidade para, pelos desvios, nos fazer agentes da indeterminabilidade histórico-temporal. O mundo é rede de relações, intercorporeidade – e é nele que o engajamento se perfaz.

Neste sentido, o “corpo vivido” consiste na concreção visível da existência, o “lugar” em que a existência se exprime e, por conseguinte, exprime o mundo. Aquele corpo, fundante do corpo físico ou objetivo, exprime o modo ou meio pelos quais o homem exerce sua liberdade.

Em Merleau-Ponty, a liberdade é, pois, mediada pelo “corpo vivido”. A consciência deste corpo não é um “eu penso”, como em Descartes, mas um “eu posso” que em nosso autor solar capacitará o homem ao exercício de sua liberdade, que é também escolha.

Antes de escolhermos viver nesse mundo, nosso mundo nos escolhe. É dizer, o “mundo vivido” opera desde sempre sob um logos cultural manifestado nas instituições de cultura e linguagem. No entanto, isto não nos impede de constituir com nosso corpo próprio possibilidades sempre abertas, uma vez que este mundo não é algo fechado, ou acabado, e sempre posso nele intervir através do exercício de minha liberdade.

A linha geométrica que delimita o contorno dos objetos não pertence ao mundo visível, segundo o autor fulcral deste ensaio<sup>37</sup>: de fato, a falha, a defeituosidade, bem assim o desvio não compõem tal ontologia clássica, na qual a perfeição do corpo-sujeito insere-se. Ao contrário, a nova ontologia merleau-pontiana afirma, pelo corpo-carne, que é pelo olhar das imperfeições e distorções que se chega à plena visão. Assim, a visão tem o condão de envolver o mundo mas, ao mesmo tempo, é também envolvida por ele. As coisas do mundo não se encontram inerte diante de mim: o visível não é estático, entidade pura, mas me envolve e me toca. Por conseguinte, o mundo, as coisas visíveis, não estão como objeto frente a um sujeito – estou, antes de tudo, envolvido com elas, enquanto quiasma.

---

<sup>37</sup> HUSSERL, E.; MERLEAU-PONTY, M. **A dúvida de Cézanne**. In: Textos estéticos. 1<sup>a</sup> ed. Tradução Nelson Alfredo Aguilar. São Paulo: Abril Cultural, 1975, vol XLI, p. 307 (**Coleção Os Pensadores**)

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- Bitencourt, Joceval Andrade. **Descartes e a invenção do sujeito** / Joceval Andrade Bitencourt. – São Paulo: Paulus, 2017. – (Coleção Filosofia em questão)
- Dias, César Gomes Bonfim. **A experiência da indivisão na filosofia de Merleau-Ponty**. Dissertação de mestrado apresentada na PUC-SP, sob orientação da prof. Dra. Salma Tannus Muchail. São Paulo, 2011.
- GASQUET, J. **Cézanne**. Paris: Cynara/Bernheim-Jeune, 1988.
- LÉVY, Pierre. **A Conexão planetária: o mercado, o ciberespaço, a consciência e o mundo entrelaçados**. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- Merleau-Ponty, M. **Fenomenologia da percepção**. 4<sup>a</sup> ed. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- Merleau-Ponty, M., **O visível e o invisível**, São Paulo, Perspectiva S.A, 2003
- HUSSERL, E.; MERLEAU-PONTY, M. **A dúvida de Cézanne**. In: Textos estéticos. 1<sup>a</sup> ed. Tradução Nelson Alfredo Aguilar. São Paulo: Abril Cultural, 1975, vol XLI (**Coleção Os Pensadores**)
- HUSSERL, E.; MERLEAU-PONTY, M. **O olho e o espírito**. In: Textos estéticos. 1<sup>a</sup> ed. Tradução Gerardo Dantas Barreto. São Paulo: Abril Cultural, 1975, vol XLI (**Coleção Os Pensadores**)
- Santos, Renato. **O sentido ontológico da alteridade segundo Merleau-Ponty**. Sapere Aude, Belo Horizonte, v. 9 – n. 17, p. 237-254, Jan-Jun.2018