

# ***O TRANSCENDENTAL ENCARNADO: MERLEAU-PONTY E A NOUVELLE ONTOLOGIE***<sup>1</sup>

*Claudinei Aparecido de Freitas da Silva\**  
*cafsilva@uol.com.br*

**RESUMO** *O fio condutor que perpassa o presente ensaio alinha o peculiar estatuto da problemática transcendental no horizonte aberto pela obra de Merleau-Ponty. Nessa direção, demarcaremos as linhas mestras desse novo discurso transcendental, isto é, sua inflexão ontologicamente decisiva enquanto crítica revisional das condições de todo conhecimento agenciada sob o enigma de nossa conaturalidade carnal e, portanto, corporal com o mundo e com o outro.*

**Palavras-chave** *Merleau-Ponty, carnalidade, corporeidade, transcendental.*

**ABSTRACT** *The common thread running through this essay aligns the peculiar status of the transcendental problem on the horizon opened by the work of Merleau-Ponty. Along these lines, demarcating the guidelines of this new discourse transcendental, ie, its inflection ontologically decisive as revisional critical conditions of all knowledge brokered under the puzzle of our connaturality carnal, and therefore body with the world and each other.*

**Keywords** *Merleau-Ponty, carnality, corporeality, transcendental.*

1 Trabalho originalmente apresentado no "XIII Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea" transcorrido no período de 27 a 31 de outubro de 2008 na UNIOESTE – Campus de Toledo e reapresentado, numa segunda versão, no II Simpósio Merleau-Ponty na UNSAM, em Buenos Aires, no período compreendido entre 7 e 8 de agosto de 2009.

\* Professor dos Cursos de Graduação e de Pós-Graduação (Mestrado) em Filosofia da UNIOESTE – Campus Toledo. Artigo recebido em 20/05/2010 e aprovado em 3/02/2011

## 1

Qual é o estatuto da relação entre o transcendental e o empírico? Um pode sobrepor-se ao outro? Em que medida um tal inventário, desde já, enseja uma reformulação da teoria clássica do conhecimento e, portanto, da própria subjetividade?

Como se sabe, esse estado de questão passa a assumir, desde a modernidade metafísica (sobretudo com Kant), uma enunciação decisiva, reanimando-se, no debate filosófico contemporâneo, sob um giro crítico de inflexão absolutamente radical. A obra de Merleau-Ponty é um dos esforços que protagoniza, substancialmente, essa intrépida reviravolta ao pautar uma nova agenda transcendental que vemos pôr-se a caminho desde *La Structure du Comportement* em que as relações entre a consciência e a natureza<sup>2</sup> se tornam um estado de questão privilegiado. Será, então, necessário, tanto para além do naturalismo quanto do criticismo, compreender a estrutura mais profunda entre o fato e a essência, o *a priori* e o *a posteriori* sem se condicionarem absolutamente. Entre essas ordens não há subsunção ou justaposição. Ambas se compreendem, antes, sob outra lógica: a de um movimento dialético pelo qual se correlacionam sem se desprender ou desintegrar da existência mais profunda que nos define, isto é, da “realidade carnal das coisas”<sup>3</sup>. É por isso que Merleau-Ponty, já no contexto de sua obra inaugural de 1942, reconfigura, partindo do idealismo fenomenológico transcendental de Husserl, a “ideia de uma filosofia transcendental, ou seja, a da consciência como constituindo o universo diante dela e apreendendo os próprios objetos numa experiência externa indubitável”<sup>4</sup>. Essa ideia radicalmente nova – admite o filósofo – se torna, pois, nesse momento, uma aquisição definitiva enquanto primeira fase da reflexão. Ora, na contramão do idealismo crítico, observa ele, “a consciência transcendental, a plena consciência de si não está inteiramente feita, está por fazer, ou seja, por realizar na existência”<sup>5</sup>, já que “o sujeito não vive num mundo de estados de consciência ou de representações a partir do qual acreditaria poder, por uma espécie de milagre, agir sobre as coisas exteriores ou conhecê-las. Vive num universo de experiência, num meio neutro relativamente às distinções substanciais entre o organismo, o pensamento e a extensão; vive num comércio direto com os seres, com as coisas e com seu próprio corpo”<sup>6</sup>.

2 MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 1.

3 MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 202.

4 MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 232.

5 MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 238.

6 MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 204.

É fundamentalmente esse projeto idealizado sob um novo escopo transcendental que vai se maturando no contexto dos escritos subsequentes de Merleau-Ponty. Projeto que passa a ser concebido nos termos de uma “redefinição da situação humana para melhor ver as tarefas da razão”<sup>7</sup>. É essa “tomada de consciência mais radical”<sup>8</sup>, reitera o filósofo, que deve orientar o sentido último da racionalidade para além de todo abismo intransponível entre “sujeito” e “objeto”, “razão” e “experiência”. Tais planos não se circunscrevem mais sob uma mera “relação de conhecimento” conforme imputava o idealismo clássico, mas uma “relação de ser”. Como vemos, o que Merleau-Ponty pauta nesse momento programático de sua pesquisa é uma nova gramática, um novo discurso ontologicamente exequível no sentido de que há outra “teoria do conhecimento por recomeçar”<sup>9</sup>, teoria, a bem dizer, explicitamente ontológica. Por meio desse “recomeço”, o discurso filosófico passa a enunciar outro referente; um referente não mais extramundano, isto é, conceitualmente abstraído numa etérea análise transcendental. Trata-se, agora, de um discurso que não se transporta mais para a “atmosfera rarefeita da introspecção ou para um domínio numericamente distinto daquele da ciência”<sup>10</sup>. Ele passa a figurar, a bem da verdade, outra feição: é um discurso que fala “do mundo, dos homens e do espírito”<sup>11</sup>, cuja enunciação transcendental exprimirá uma ordem de experiência bem mais efetiva e íntima: a interrogação ontológica de nossa encarnação. Nessa projeção, o estatuto da nova filosofia transcendental posta aqui em curso fixará outra exigência da qual toda “procura das condições de possibilidade é, por princípio, posterior a uma experiência atual e concreta do mundo”<sup>12</sup>; experiência que, originariamente, constitui o coração de toda transcendência desde onde pulsam nossas operações cognitivas ou coagulam nossas representações mais verossímeis.

É mediante o retorno a essa experiência-matriz que o discurso filosófico prepara, conforme acompanhamos, um imprescindível recomeço: a questão transcendental se reinventa numa nova densidade especulativa que viria, semanticamente, subverter a própria agenda fenomenológica inaugurada por Husserl no momento em que ele daria audiência à empresa de um idealismo fenomenológico transcendental com todo o vigor que uma *filosofia de rigor* poderia comportar.

7 MERLEAU-PONTY, M. *Parcours (1935-1951)*, p. 67.

8 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 75.

9 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 278.

10 MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 141.

11 MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 138.

12 MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*, p. 69.

## 2

À primeira vista, Merleau-Ponty parece incorrer, irremediavelmente, numa grave heresia fenomenológica... Como transpor, para além dos marcos fixados por Husserl ou até mesmo por Heidegger, a fronteira entre o transcendental e o empírico? Merleau-Ponty não estaria se tornando mais uma vítima da ilusão retrospectiva do naturalismo ou, ainda, quem sabe, prestes a afundar seu novo programa filosófico na areia movediça ou no pântano do irracionalismo?

Ora, tais suspeitas tendem a se dissipar quando se adentra, mais meticulosamente, nos escritos merleau-pontyanos, buscando compreender o estatuto ou a semântica mais profunda, pela qual Merleau-Ponty torna legível a expressão de seu projeto filosófico. A retomada do tema da diferença ontológica é reconstruída criticamente pelo filósofo, por flagrar-se, ainda, como signo recalcitrante de um limite cartesiano: “não há nenhuma diferença absoluta” – assevera ele – “entre o transcendental e o empírico, o ontológico e o ôntico”<sup>13</sup>. Por meio dessa enfática e curiosa asserção esboçada numa nota de *Le Visible et l’Invisible*, Merleau-Ponty adverte que não existe fala filosófica absolutamente pura. Afinal, “não atingimos o universal abandonando nossa particularidade, mas fazendo dela um meio para alcançar os outros, em virtude de uma afinidade misteriosa que faz com que as situações se compreendam entre si”<sup>14</sup>. Merleau-Ponty, desde logo, põe as cartas na mesa: “não somos obrigados *a priori* a investir o mundo das condições sem as quais ele não poderia ser pensado”<sup>15</sup>. A questão inicial é que, para que o próprio mundo possa ser pensado, jamais devemos ignorá-lo, uma vez que ele se torna antes de qualquer pensamento o dado fundamental pelo qual ele ganha alguma existência para mim. Sob esse critério, não se vê em que sentido caberia fixar as condições de uma experiência se antes “a operação que a torna atual ou pela qual ela se constitui”<sup>16</sup> não venha à tona em sua efetividade ou gratuidade mais plena. Postas tais condições,

O verdadeiro transcendental não é o conjunto das operações constitutivas pelas quais um mundo transparente sem sombras e sem opacidade se exporia diante de um espectador imparcial, mas a vida ambígua em que se faz a origem (*Ursprung*) das transcendências, que, por uma contradição fundamental, me põe em comunicação com elas e, sobre esse fundo, torna possível o conhecimento<sup>17</sup>.

13 MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l’invisible*, p. 319.

14 MERLEAU-PONTY, M. *Sens et non-sens*, p. 113.

15 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 254.

16 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 48.

17 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 418-419.

Não resta a menor dúvida de que o que temos agora à nossa frente é a emergência de uma nova gramática transcendental. A filosofia não pode mais se restringir aos limites de um discurso especulativamente dualista entre a razão e a experiência, o fato e a essência – discurso, caricatura Merleau-Ponty – de “uma filosofia em parte dupla, notável em toda doutrina do entendimento em que se salta de uma visão naturalista (aquela que exprime nossa condição de fato) para uma dimensão transcendental em que todas as servidões estão revogadas de direito”<sup>18</sup>. Ora, o que explica esse aspecto sintomaticamente bipolar do pensamento moderno da subjetividade?

A questão nevrálgica é que “a análise reflexiva se encontra inteiramente repousada numa ideia dogmática do ser”<sup>19</sup>, quer dizer, “a reflexão não acredita ter de fazer uma genealogia do ser, ao contentar-se, apenas, em investigar as condições que o tornam possível”<sup>20</sup>. Desse modo, observa Merleau-Ponty, a própria análise reflexiva termina por “ocultar o nó vital da consciência perceptiva na medida em que tão somente investiga as condições de possibilidade do ser absolutamente determinado, deixando-se tentar por essa pseudo-evidência da teologia de que o nada não é coisa alguma. Os filósofos que a praticaram sempre sentiram, pois, que havia algo a procurar *abaixo* da consciência absoluta”<sup>21</sup>. “Eis então a razão”, atesta Merleau-Ponty, “porque a fenomenologia é a única entre todas as filosofias a falar de um *campo* transcendental [...]. É notório ver como as filosofias transcendentais do tipo clássico nunca se interrogam sobre a possibilidade de efetuar a explicitação total que elas sempre supõem *feita em algum lugar*”<sup>22</sup>. Elas renunciam, a rigor, a uma verdadeira interrogação ontológica de suas premissas no momento em que não se dão conta de que “a distinção entre o uso empírico e o uso transcendental mais mascara a dificuldade do que a resolve”<sup>23</sup>. Ora, pois, “na medida em que nos ocupamos com estruturas mais integradas, percebemos que cada vez menos as condições dão conta do condicionado”<sup>24</sup>. Esse flagrante fracasso do projeto clássico transcendental evidencia que há, na verdade, entre o *a priori* e o *a posteriori*<sup>25</sup> uma trama comum, já que a “idealidade pura não

18 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 51.

19 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 55.

20 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 67.

21 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 55.

22 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 74.

23 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 150.

24 MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*, p. 39.

25 Merleau-Ponty observa, portanto, que a fenomenologia promove uma nova definição do *a priori*: “Kant”, diz ele, “já mostrou que o *a priori* não é cognoscível antes da experiência, quer dizer, fora de nosso horizonte de facticidade, e que não se pode tratar de distinguir dois elementos reais do conhecimento, dos quais um seria *a priori* e o outro *a posteriori* [...] A partir do momento em que a experiência – quer

existe sem carne e nem liberada das estruturas de horizonte”<sup>26</sup>. Aí, um novo “campo transcendental é aberto”<sup>27</sup>, enquanto dimensão estruturante, cuja base de apoio põe a nu o fato de que a condição e o condicionado perfazem um só círculo, uma só relação recíproca, fazendo entrever uma circularidade entre a reflexão e o irrefletido<sup>28</sup>. Ora, todo sistema de condições *a priori* jamais pode, de direito, elevar-se ao fato e, desse modo, suspender o domínio mais efetivo desde onde, ele próprio, se constrói: a facticidade. É que essa última deixou, há tempo, de ser um mundo à parte; uma espécie, digamos, de submundo, um meio impuro filosoficamente injustificável. Tudo agora consiste em compreender em que sentido as filosofias reflexivas terminam por escamotear a verdadeira natureza do transcendental. Sendo assim, como então o âmbito da facticidade parece transtornar, por completo, a exigência transcendental em sua motivação clássica?

### 3

Em tal contexto ao qual Merleau-Ponty aqui nos transporta, um dos caminhos a ser perseguidos nessa destinação do argumento transcendental é a via privilegiada concernente ao estatuto último da ideia de subjetividade. Essa instigante pista já abre, de passagem, um contundente diagnóstico crítico a duas figuras paradigmáticas da noção clássica de sujeito, a saber, o empirismo e o intelectualismo. Conforme avalia Merleau-Ponty, o que falta

ao empirismo é a conexão interna entre o objeto e o ato que ele desencadeia. O que falta ao intelectualismo é a contingência das ocasiões de pensar. No primeiro caso, a consciência é muito pobre; no segundo, é rica demais para que algum fenômeno possa *solicitá-la* [...]. O empirismo permanece na crença absoluta no mundo enquanto totalidade dos acontecimentos espaço-temporais vindo a tratar a consciência como um cântico desse mundo. Por outro, a análise reflexiva rompe com o mundo em si, já que ela o constitui pela operação da consciência<sup>29</sup>.

Essa dupla carência, aqui diagnosticada, não é o registro de apenas um momento ou de um período exclusivo da história do pensamento. No âmbito

dizer, a abertura ao nosso mundo de fato – é reconhecida como o começo do conhecimento, não há mais nenhum meio de distinguir um plano das verdades *a priori* e um plano das verdades de fato, aquilo que o mundo deve ser e aquilo que efetivamente ele é” (MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 255).

26 MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*, p. 200.

27 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 413.

28 Cf. MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*, p. 56; 57.

29 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 36; 50.

do próprio circuito fenomenológico, ela somatiza um mesmo sintoma do qual não só Husserl, mas, inclusive, Sartre viria a se tornar, retrospectivamente, vítimas. Na contramão de Husserl, Merleau-Ponty sentencia:

O centro da filosofia não é mais uma subjetividade transcendental autônoma situada em todas as partes e em parte alguma. Tal centro se encontra no começo perpétuo da reflexão, ou seja, naquele ponto em que uma vida individual se põe a refletir sobre si mesma. A reflexão só é verdadeiramente reflexão se não se arrebatara para fora de si mesma; se, ainda, se reconhecer como reflexão-sobre-um-irrefletido e, por conseguinte, como uma mudança de estrutura de nossa existência<sup>30</sup>.

No que cabe a Sartre, será preciso também rejeitar o ideal de uma subjetividade que assume a forma de um saber reflexionante puramente negativo fundado na ideia do “nada” “‘que vem ao mundo’, bebe o mundo, precisa do mundo para ser o que quer que seja, mesmo nada, e que, no seu auto-sacrifício ao ser, permanece estranho ao mundo”<sup>31</sup>. No fundo, Merleau-Ponty remodela cada uma dessas imagens da subjetividade, como ícones de uma só cosmovisão teórica: o “pensamento de sobrevoo”. Pensamento tipificado na figura do filósofo ou do cientista enquanto *kosmothéoros*, isto é, enquanto sábio que eleva sua atividade a um poder absoluto e imparcial de contemplação, pairando sobre o mundo e, sob essa medida, mantendo-se impermeável a ele e às coisas sem, contudo, habitá-las. Tudo se passa – observa Merleau-Ponty – “como se o senso comum e os filósofos tivessem durante muito tempo tomado por modelo e ideal de conhecimento humano nossa contemplação dos objetos inanimados, das coisas indiferentes de tal modo que não nos *tocassem*”<sup>32</sup>. Ora, se é assim, a partir de qual fonte podemos haurir a verdadeira subjetividade, sem apelo a alguma figura do *kosmothéoros*?

A alternativa trilhada por Merleau-Ponty é a de uma nova aposta transcendental explorada, num primeiro momento, pela ideia de que o

30 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 75-76. Trata-se, aqui, de escavar “uma razão imanente à desrazão” (Idem, *Sens et non-sens*, p. 87), já que a reflexão não se separa do irrefletido, a não ser apenas para apanhá-lo. Nessas condições, “reencontramos o irrefletido, mas o irrefletido ao qual voltamos não é o que antecede a filosofia ou que antecede a reflexão; é o irrefletido compreendido e conquistado pela reflexão” (Idem, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, p. 55-56). Assim, pois, conforme Moutinho, “se é verdade que a reflexão desvela um irrefletido, é verdade também que ela o desvela apenas a distância, sem que o sujeito possa fundir-se a ele. É nesse sentido que ela é uma ‘reflexão radical’: o radicalismo de Merleau-Ponty não é como o de Husserl, um alargamento do Ego, não é a operação de uma redução que faça entrar o correlato na esfera transcendental; não é tampouco uma fusão do sujeito com aquilo sobre que medita, com o ‘sujeito irrefletido’ que ele busca conhecer; o seu radicalismo é, ao contrário, fazer que a reflexão seja consciência de um irrefletido sobre o qual está plantada e do qual depende” (MOUTINHO, L. D. S. “Tempo e sujeito: o transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty”, p. 14).

31 MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 194.

32 MERLEAU-PONTY, M. *Parcours (1935-1951)*, p. 35.

*Cogito* traduz outra experiência de transcendência: ele se revela como uma “estrutura global, total”<sup>33</sup>. Quer dizer, ele se insurge como uma “nova forma de unidade”<sup>34</sup>, já que “o homem não é um animal racional”<sup>35</sup> ou um espírito puro, mas, em sua revelação última, espírito encarnado, corpo. Por isso, “ser uma consciência, ou, antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles”<sup>36</sup>. Experiência que deflagra um movimento de coexistência pondo à prova o ideal de um Eu penso universal transcendentemente desencarnado. Nessa perspectiva, a distinção entre o factual (ôntico) e o estrutural (ontológico) não se impõe mais enquanto critério absoluto de justificação, já que o transcendental não pode manter-se indiferente ao seu coeficiente de facticidade. Tal coeficiente se torna, desde então, uma exigência ontológica inalienável, pois a “simples transposição do sujeito encarnado em sujeito transcendental”<sup>37</sup>, tal qual promovia o idealismo, é uma abstração que esquece e perde a concretude da experiência efetiva do mundo. O mundo que aqui redescobrimos, mostra Merleau-Ponty, não constitui aquilo que eu penso ou possuo, mas aquilo que eu vivo; horizonte desde onde me abro e me comunico incessantemente<sup>38</sup>. Não há mais “evidência absoluta liberada de toda facticidade”<sup>39</sup>, pois o que se redescobre, agora, é que a operação transcendental já pressupõe um movimento de engajamento, uma práxis subjacente ao seu próprio exercício. Ela está envolta naquele movimento de circularidade ou simetria entre a condição e o condicionado. Por isso, ela jamais poderá manter-se, *a priori*, indiferente à abertura e à comunhão com o mundo. Se a subjetividade não se condiciona mais a uma investigação puramente cognitiva no sentido clássico de uma teoria do conhecimento, é porque, a essa altura, Merleau-Ponty visa, naturalmente, qualificar outra ideia de subjetividade. Trata-se, aqui, não mais de um “sujeito” absolutamente “puro”, mas, antes, consagrado, uma vez que ele é uma “consciência que vive nas coisas”<sup>40</sup>, um “modo de consciência mais originário”<sup>41</sup> e inscrito, portanto

33 MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux (1951-1961)*, p. 220.

34 MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 196.

35 MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 196.

36 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 113.

37 MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*, p. 52.

38 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. xi-xii.

39 MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*, p. 144. “Não é o Eu penso que contém eminentemente o Eu sou. Não é minha existência que é reduzida à consciência que dela tenho, é inversamente o Eu penso que é reintegrado ao movimento de transcendência do Eu sou e a consciência à existência” (Idem, *Phénoménologie de la perception*, p. 439).

40 MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 203.

41 MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 215.



no mundo enquanto “estrutura concreta e encarnada”<sup>42</sup>. Noutros termos, se “a posse de si, a coincidência consigo não é a definição do pensamento”<sup>43</sup>, se, não há, ainda, “atrás da linguagem um pensamento transcendente”<sup>44</sup>, é porque já nos encarnamos num horizonte de mundo, atestado pela experiência do corpo. Ao mesmo tempo, se a subjetividade não se reduz a uma mera “série de atos psíquicos” ou não se conforma numa unidade sintética, é porque ela é a experiência de uma única “coesão de vida”, uma única temporalidade que se explicita a partir de seu nascimento e o confirma em cada presente. É esse advento ou, ainda, esse acontecimento transcendental, que o *Cogito* reencontra<sup>45</sup>.

#### 4

A esta altura, já é visível ao leitor o quanto Merleau-Ponty confere atenção a dois temas fundamentais mediante os quais a experiência transcendental do *cogito* é reelaborada, sob o horizonte, é claro, de uma filosofia da carnalidade. O primeiro nível temático é a experiência do “tempo” e o segundo, a experiência do “corpo”. Trata-se de dois campos temáticos que se entrecruzam na audiência que recebem, particularmente, na *Phénoménologie de la Perception*, cujos limites teóricos não demarcaremos aqui. O que, por ora, se discutirá é a devida procedência dessa constelação temática e a fecundidade especulativa que ela promove no contexto da obra tardia do filósofo. Merleau-Ponty projetará o advento do tempo para além de sua figuração clássica seja enquanto um conceito seja enquanto, em sentido kantiano, uma estrutura *a priori*. Que papel transcendental o tempo, aqui, cumpre? Ele se revela como uma experiência privilegiada de nossa relação de princípio com o mundo. Nessa medida, uma verdadeira filosofia transcendental, reconhece Merleau-Ponty, será aquela que jamais prescindirá de “atribuir à finitude uma significação positiva”<sup>46</sup>, quer dizer, “nenhuma filosofia pode ignorar o problema da finitude, sob pena de ignorar-se a si mesma enquanto filosofia”<sup>47</sup>. Essa tese apenas endossa, significativamente, aquele grau de coeficiente inerente a toda facticidade: o de que “eu não sou o autor do tempo, assim como não sou autor dos batimentos de meu coração. Ora, não sou eu quem toma a iniciativa da temporalização; eu

42 MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 232.

43 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 446.

44 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 449.

45 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 466.

46 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 54.

47 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 48.

não escolhi nascer e, uma vez nascido, o tempo funde-se através de mim, o que quer que eu faça”<sup>48</sup>. A temporalidade se torna, originariamente, o “fundamento e a medida de nossa espontaneidade, isto é, a potência de ir além e de ‘niilizar’ que nos habita [...] uma vez que somos o surgimento do tempo”<sup>49</sup>.

O argumento de que se vale Merleau-Ponty é o de que é preciso “compreender o tempo como sujeito e o sujeito como tempo [...] já que a subjetividade não está no tempo, mas vive o tempo”<sup>50</sup>. “Sujeito” e “tempo” exprimem um só fenômeno, perfazem uma só dialética, inscrevem-se numa só coesão, fundação de toda síntese perceptiva. O que vislumbramos, portanto, é uma carne do tempo capaz de subverter a própria ideia de “reflexão”. Ao tecer a trama da experiência, ele – o tempo – se torna, em sentido próprio, o “sujeito transcendental” a que se buscava, ou seja, aquilo que nos permite “compreender exatamente a pertença do mundo ao sujeito e do sujeito a si mesmo: uma *cogitatio* que torna possível a experiência”<sup>51</sup>. É ele – o tempo – a experiência-matriz com a qual o “sistema eu-outrem-mundo” compõe um todo único, desconstruindo, de um só golpe, o ideal de subjetividade como ser eternitário, psicológico ou constituinte. Mais do que isso: se o tempo não se dobra a um espectador absoluto, é porque enuncia, em última análise, uma experiência de “anonimato”: a rigor, inominável ou representável, o tempo não é “para” alguém, mas “é” alguém. Só assim, descreve Merleau-Ponty, teremos “o tempo por inteiro e estaremos presentes a nós mesmos porque estamos presentes no mundo”<sup>52</sup>. É esse acordo entre o transcendental e o mundo<sup>53</sup> assegurado pela “passagem do tempo” que permite compreender a “existência” como “encarnação”. É essa a “tese subentendida”, mediante a qual se pode, agora, considerar que “a existência efetiva de meu corpo é indispensável à de minha consciência”<sup>54</sup>. É a experiência do corpo que agora entra em cena, em meio a esse novo domínio transcendental perspectivado, como vimos, pela experiência da finitude.

48 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 488.

49 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 489.

50 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 483.

51 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 429.

52 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 485.

53 “Não é preciso tratar o Eu transcendental como o verdadeiro sujeito e o eu empírico como sua sombra ou seu rastro. Se a relação entre eles fosse esta, poderíamos retirar-nos no constituinte, e esta reflexão fenderia o tempo, ela seria sem lugar e sem data” (MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 487-488).

54 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 493.

## 5

Merleau-Ponty retoma e aprofunda, no contexto de um novo debate transcendental, o peso ontológico da experiência da corporeidade no momento em que visa dar corpo àquela “teoria do *cogito* e da reflexão” anunciada, como vimos, na *Phénoménologie de la Perception* – teoria que passa a radicalizar, na segundo metade dos anos 1950, uma decisiva tônica programática: o projeto de uma “reabilitação ontológica do sensível”<sup>55</sup>. A noção fenomenológico-existencial de um “*cogito* situado” e encarnado temporalmente já presumia, na verdade, o surgimento de “um sujeito abaixo de mim, para quem existe um mundo antes que ali eu estivesse, e que marcava lá o meu lugar”<sup>56</sup>. Esse “sujeito” é o “corpo”, circunscrito em toda a sua radicalidade ontológica, isto é, como um fenômeno manifesto “*em pessoa*”, “*em carne e osso (leibhaft)*”<sup>57</sup>. Assim, na experiência tátil “não sou eu que toco, é meu corpo; quando toco, não penso um diverso, minhas mãos encontram um certo estilo que faz parte de suas possibilidades motoras, e é isso que se pode dizer quando se fala de um campo perceptivo: só posso tocar eficazmente se o fenômeno encontra um eco em mim”<sup>58</sup>. A partir de *Signes*, essa ilustração se radicaliza ainda mais: de sua abstrata desfiguração (no pensamento clássico) à expressiva transfiguração, o “corpo” que agora entra em cena se revela sob a forma de um enigma fundamental, segundo o qual meu corpo é, simultaneamente, vidente e visível, quer dizer, “ele se vê vendo, toca-se tocando, é visível e sensível para si mesmo”<sup>59</sup>. Essa metamorfose ou paradoxo constitutivo deflagrado na experiência do corpo apenas atesta que a reflexão não se consome num puro ato intelectual. A reflexão deixa, por assim dizer, de ser um apanágio da consciência para, enfim, propagar-se estesiologicamente, corporalmente. O corpo se transfigura, admiravelmente, como uma espécie de “coisa senciente”, ‘sujeito-objeto’<sup>60</sup>. Trata-se, na verdade, de uma transfiguração que transcende os limites de todo solipsismo:

Se, ao apertar a mão de outro homem, tenho a evidência de seu ser-aí, é porque ela se coloca no lugar de minha mão esquerda: meu corpo se anexa ao corpo do outro nesta ‘espécie de reflexão’ da qual ele é paradoxalmente a sede. Minhas duas mãos são ‘co-presentes’ ou ‘coexistem’ porque são as mãos de um só corpo: o outro

55 MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 210.

56 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 294.

57 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 369.

58 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 365-366.

59 MERLEAU-PONTY, M. *L'œil et l'esprit*, p. 18.

60 MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 210.

aparece por extensão dessa co-presença. Ele e eu somos como os órgãos de uma só intercorporeidade<sup>61</sup>.

Como vemos, o que o enigma do corpo prefigura é uma percepção mais abrangente, quer dizer, a experiência dos “outros em seu aparecimento na carne do mundo”<sup>62</sup>. Como descreve Merleau-Ponty, os outros antes de serem submetidos às minhas condições de possibilidade e reconstruídos à minha imagem, é preciso que estejam lá (na própria carne do mundo) como relevos ou desvios, isto é, como variantes de uma única Visão da qual também participo<sup>63</sup>. Nessa extensão, aquele paradoxo se amplifica consideravelmente: se a corporeidade se desliza para um “meio” que ela não ocupa sozinha, é porque se encontra co-presente com outros corpos, aclimatada às próprias coisas. A minha carne e a carne do outro fundam uma só estrutura, isto é, refazem e prolongam aquela coesão de princípio tecida umbilicalmente pela Carne do Mundo. Assim, a experiência do corpo anuncia, a bem da verdade, outra experiência mais ampla da qual ele se torna uma variante exemplar: a Carne. Em meio a essa perspectiva, a partir de agora, por meio da reconfiguração da experiência do corpo, a noção de carne parece cumprir, cada vez mais, uma significação inédita do ponto de vista desse novo empreendimento transcendental que Merleau-Ponty eleva sob uma exigência ontologicamente radical.

É desse modo que chegamos, então, ao nervo de nossa questão condutora: – Que estatuto é esse, de um transcendental imerso numa experiência mais integral, um “transcendental”, por assim dizer, “encarnado”?

## 6

Como vemos, a destinação do argumento transcendental conduzida até aqui por Merleau-Ponty se inscreve, decididamente, nos termos de uma nova teoria do ser cujo emblema é a noção de Carne. Ora, qual é a originalidade dessa noção e em que medida ela cumpre ou satisfaz aquela pretendida exigência transcendental?

A noção de carne, perspectiva Merleau-Ponty, é o tema nuclear que o século XX restaura e aprofunda<sup>64</sup>. Por isso, ela se projeta como “um tema

61 MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 212-213.

62 MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 22.

63 MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 22.

64 MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 287.

totalmente diverso<sup>65</sup>, quer dizer, é o “inventário de uma experiência”<sup>66</sup> jamais traçada, pela tradição filosófica como uma linha de força decisiva. Merleau-Ponty passa a figurá-la como uma espécie de “massa opaca”<sup>67</sup>, ou seja, uma “massa interiormente trabalhada [...] constituindo, portanto, o meio formador do objeto e do sujeito”<sup>68</sup>. Ela é o “Ser de entremeio ou entre-dois, um interser”<sup>69</sup>, o Ser de indivisão, a intersensorialidade mais geral pela qual o visível e o invisível, o dizível e o indizível se mesclam solidariamente. Ela é o sistema de inervação, cujo grau estesiológico, intensivamente mais amplo, traz à tona não uma essência inteligível, mas a forma de um sensível exemplar que reveste toda idealidade, cujas estruturas não residem mais numa consciência constituinte, mas em nossa comunhão corporalmente irrefletida e, por isso mesmo, consanguínea com o mundo. Tudo isso só é possível porque “trazemos em nosso ser encarnado o alfabeto e a gramática da vida, mas que nem em nós, nem nela supõe sentido algum definitivo”<sup>70</sup>. Trata-se de uma gramática imperiosa do Ser, exprimirá Merleau-Ponty, não traduzida em sua significação última pelo vocabulário clássico da metafísica. Gramática verdadeiramente transcendental, já que ela se torna a origem de toda transcendência, sem abstenção alguma à nossa relação de princípio com o mundo. Ora, em que pese seu mérito, a consciência não é tudo, não pode tudo; não abarca a totalidade do real, ignorando, conforme os termos de Husserl, a “presença sensível e carnal do mundo em nós-mesmos”<sup>71</sup>. Nessa perspectiva, a verdadeira filosofia transcendental só pode encontrar a sua radicalização máxima aí, isto é, em meio a essa adesão íntima e originariamente carnal de nossa experiência mais efetiva. Pensar a Carne como Ser de transcendência é refazer, mais propriamente, esse círculo de nossa conaturalidade com o mundo, com o outro, com as coisas. É interrogar o sentido mais profundo de “nossa encarnação numa natureza”<sup>72</sup>.

Eis, então, em linhas gerais, o sentido desse recomeço de uma nova teoria transcendental: o caráter irrevogável pelo qual a vida ambígua se faz corpo ou, se se quiser, se faz carne. Ora, é exatamente essa projeção anticartesiana que a noção merleau-pontyana de Carne viria explicitar enquanto reconquista de uma nova significação da subjetividade e, portanto, do sentido último da tarefa transcendental. Nas palavras de Dupond:

65 MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux (1951-1961)*, p. 254.

66 MERLEAU-PONTY, M. *Causeries (1948)*, p. 55.

67 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 418.

68 MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*, p. 193.

69 MERLEAU-PONTY, M. *La nature*, p. 293.

70 MERLEAU-PONTY, M. *Éloge de la philosophie*, p. 30.

71 MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux (1951-1961)*, p. 254.

72 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. vii.

O *cogito* não é o fundamento transcendental da luz do mundo: ele tenta recolher e expressar em palavra a essência da verdade assim como ela se anuncia na luz do mundo. Além disso, o *cogito* é, sobretudo, um outro nome, uma outra expressão dessa luz do fenômeno cujo nome é, do lado do ser, a carne. O pensamento do *cogito* e o pensamento da carne são inseparáveis. E é, por isso, que é impossível saber o que Merleau-Ponty entende por *cogito* sem explicitar também o que ele chama de carne<sup>73</sup>.

Dessa maneira, se toda reflexão, conforme ilustra Merleau-Ponty, tem por modelo a mão palpante através da mão palpada, é porque precisamente aí já nos encontramos circunscritos num novo domínio transcendental, cuja base é manifestamente ontológica. Assistimos à deflagração de uma generalidade aberta, prolongamento do volante do corpo, já que a experiência do corpo testemunha o caráter de unidade de nós mesmos, aprofundando nossa inserção no mundo em face de Outrem. O corpo se transfigura enquanto “totalidade aberta”<sup>74</sup>, cuja “carne nos faz compreender a carne do mundo”<sup>75</sup>. É sob tal condição que há “abertura de nossa carne imediatamente preenchida pela carne universal do mundo”<sup>76</sup> enquanto campo privilegiado de transcendência. Como diz Merleau-Ponty, a Carne prefigura esse “enigma do sensível, essa tele-visão, que, no mais privado de nossa vida, nos torna simultâneos com os outros e com o mundo”<sup>77</sup>. É esse caráter de simultaneidade que vem transformar, por completo, o estatuto das relações entre o transcendental e o empírico. Por isso, problematiza Merleau-Ponty acerca do caro tema husserliano: “se o transcendental é intersubjetividade, como evitar que as fronteiras do transcendental e do empírico se entrelaçam?”<sup>78</sup>. Ora, como já vimos, não há absolutamente como desintegrar a subjetividade da facticidade. Sob esse prisma, é preciso reconhecer que “o transcendental desce à história, ou, se preferir, o histórico deixa de ser relação exterior de dois ou vários sujeitos absolutamente autônomos”<sup>79</sup>.

Merleau-Ponty exhibe aqui, em plena luz, o caráter intersubjetivo do transcendental. Ora, se o sujeito é, concretamente, projeto e “inerência ao mundo”<sup>80</sup>, é porque o próprio Mundo se transfigura, em carne e osso, como o “verdadeiro transcendental”<sup>81</sup>. É a partir desse coeficiente de facticidade

73 DUPOND, P. “Entre o mortal e o eterno: o *cogito* carnal”, p. 204.

74 MERLEAU-PONTY, M. *La nature*, p. 280; 284.

75 MERLEAU-PONTY, M. *La nature*, p. 280.

76 MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 23.

77 MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 24.

78 MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 134.

79 MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 134.

80 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 463-464; 464.

81 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 418.

que o Outro se revela enquanto aquela extensão irrecusável de mim mesmo. Assim, a situação histórica e intersubjetiva jamais encerra este pacto com o mundo. Ela confirma apenas a anuência de que o mundo é, desde sempre, seu princípio de transcendência. O transcendental transfigurado agora carnalmente dá a conhecer uma alteridade radical que, em sua mais genuína aparição, se revela como carne de minha carne. Razão pela qual aquela metamorfose que presenciávamos entre o vidente e o visível, entre meu corpo e o corpo do outro, minha carne e a carne do mundo, se torna, significativamente, nesse momento, o gesto ou a expressão mais originária do enigma da subjetividade. Se a reflexão toma de empréstimo todas essas estruturas, é porque, a essa altura, “minha encarnação não é mais uma ‘dificuldade’, ou seja, um defeito no diamante transparente da filosofia, mas o fato típico, a articulação essencial de minha transcendência constitutiva”<sup>82</sup>. Ambos, visível e invisível perfazem um só círculo, circunscrevem um só campo de transcendência, ensaiam e prolongam o enigma perpétuo de uma só dublagem ontológica. Aqui, não há mais “espiritualismo, mas filosofia da carne e do intercorporal como direito e avesso do mesmo Ser”<sup>83</sup>.

De sua obra inicial à sua obra tardia, Merleau-Ponty jamais perde de vista, pelo menos, um claro propósito filosófico: o de que a encarnação e a transcendência perspectivam uma só “experiência integral, ou seja, a inerência de si ao mundo ou do mundo a si, de si ao outro e do outro a si”<sup>84</sup>. É esse “entrelaçamento de minha vida com as outras vidas, de meu corpo com as coisas visíveis, pela confrontação de meu campo perceptivo com aquele dos outros, pela mistura de minha duração com as outras durações”<sup>85</sup> que se torna a condição *sine qua non*, inabdicável. A consciência abdica de ser uma “operação cognitiva e desinteressada”<sup>86</sup> para fulgurar-se numa nova ordem de relação na qual Merleau-Ponty sempre persistira: “a relação do sujeito e do objeto não é mais esta *relação de conhecimento* de que falava o idealismo clássico e no qual o objeto aparece sempre como construído pelo sujeito, mas uma *relação de ser* segundo a qual, paradoxalmente, o sujeito é seu corpo, seu mundo e sua situação, vindo, de certa forma, a *se permutar*”<sup>87</sup>. Ora, era

82 MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*, p. 287.

83 MERLEAU-PONTY, M. *Notes de cours (1959-1961)*, p. 202.

84 MERLEAU-PONTY, M. *Résumés de cours*: Collège de France (1952-1960), p. 152.

85 MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*, p. 74.

86 MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*, p. 191.

87 MERLEAU-PONTY, M. *Sens et non-sens*, p. 89. Trata-se de explorar a “inerência de mim ao mundo e de mim ao outro; tal inerência é o que descreve esse paradoxo e essa confusão, fazendo *ver* o elo do sujeito e do mundo, do sujeito e dos outros ao invés de *explicar*, conforme faziam os clássicos, através do recurso ao espírito absoluto” (Idem, op. cit., p. 74).

justamente essa “resistência à passividade que o criticismo não concedia, em última análise, nenhuma importância [...] uma vez que ele subentendia que o pensamento do filósofo não está submetido, pois, a nenhuma situação”<sup>88</sup>. Por isso, não se trata mais de “explicar o mundo ou dele descobrir as ‘condições de possibilidade’, mas de formular uma experiência do mundo, um contato com o mundo que precede todo pensamento *sobre* o mundo”<sup>89</sup>. Nessa direção, a tarefa transcendental esboçará outro condicionamento, dessa vez, decididamente ontológico: não se orientará mais pelas “condições de possibilidade, mas pelas condições de realidade”<sup>90</sup> em que “existe um sentido autóctone do mundo que se constitui no comércio de nossa existência encarnada com ele vindo a formar o solo de toda doação de sentido (*Sinngebung*) decisória”<sup>91</sup>.

Nesse entremeio, se “estamos misturados ao mundo e aos outros numa confusão inextricável”<sup>92</sup>, é porque já nos movemos noutra terreno especulativo: estamos bem longe de uma ideia dogmática do ser que se contenta em investigar tão somente as condições que o tornam possível. Por essa razão, se há um ato transcendental por excelência, esse será aquele que consiste em “retornar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo [...] restituindo à coisa sua fisionomia concreta”<sup>93</sup>. Nessa medida,

Uma filosofia se torna transcendental, ou seja, radical, na medida em que não se instala numa consciência absoluta sem mencionar os passos que conduzem a ela, mas considerando-se a si mesma como um problema. Na medida ainda em que não postular a explicitação total do saber, mas reconhecendo como problema filosófico fundamental, esta *presunção* da razão<sup>94</sup>.

A Carne é o que metaforiza essa radicalidade transcendental do acontecimento, fazendo compreender que o “ontológico” e o “ôntico” não são exatamente contraditórios, mas coesos. Entre ambos não há cisão, colisão; mas coesão, contrapartida secreta que os anima num só regime de promiscuidade. Aqui, o percurso do transcendental se confunde com o percurso, como diz Merleau-Ponty, das “sinuosidades do real”. Não mais paralelismo: a essência não se separa do fato; ela o acompanha em sua multiplicidade e em seu envolver mais íntimo. Em sentido heraclítico, banham-se no mesmo rio, num só fulgor do acontecimento, num só devir perpétuo. Um não exclui o outro;

88 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 75.

89 MERLEAU-PONTY, M. *Sens et non-sens*, p. 36.

90 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 501.

91 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 503.

92 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 518.

93 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 69.

94 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 76.



mesclam-se solidariamente, perfazendo, conforme a expressão de Kant, uma “coesão sem conceito”. Ora, o que significa dizer que a consciência filosófica supõe um horizonte que a precede ou que só surge no interior de um campo prévio? Significa, sobretudo, admitir que o entendimento não retira de si mesmo a substância que tece sua cadeia de verdades, como faz a aranha com a sua teia. O mesmo Espírito-Aranha a que, por ironia, Sartre se reportara criticamente, mas de que ele próprio se tornaria uma vítima a mais da ilusão retrospectiva de um pensamento que sobrevoa. Agora, vemos melhor em que medida a Razão perde sua jurisprudência; não pode mais estabelecer-se enquanto tribunal face à Experiência, reconstruída agora, transcendentalmente, em sua significação ontológica. Que experiência então é essa, evocada em novo regime transcendental? Ora, uma ordem sensível e primeira de nosso experimentar simultâneo com o Ser, dirá Merleau-Ponty, e, portanto, irreduzível egoicamente. É uma experiência de textura, de imbricação, de promiscuidade, nervura comum ou aderência mais íntima, na qual a reflexão com todas as suas estruturas requeridas se efetiva indivisivelmente. Trata-se, mais uma vez, de um gênero de experiência global, aquém de todo juízo ou operação intelectual – experiência cuja interrogação transcendental terá o seu recomeço realocando-se na concretude do humano, demasiadamente humano, para além de qualquer cosmovisão teísta, antropológica, naturalista ou humanista. É dela que nasce o impulso vital no qual o tempo e a corporeidade se fundem carnalmente, circunscrevendo uma só estrutura do acontecimento.

Desse modo, o mistério da encarnação<sup>95</sup> deixa de ser um absurdo, um escândalo a mais para a razão, ou ainda, um enigma imperscrutável, incompreensível. O transcendental reconhece, aqui, seu verdadeiro “DNA”: a Carne, enquanto esse interminável “ciclo completo”<sup>96</sup>, “tecido comum de que somos feitos”<sup>97</sup>, de cujo cordão umbilical, jamais somos cortados.

### Referências bibliográficas

DUPOND, P. “Entre o mortal e o eterno: o *cogito* carnal”. In: *A fenomenologia da experiência: horizontes filosóficos da obra de Merleau-Ponty*. Trad. R. V. Marques. Goiânia: Editora UFG, 2006. p. 203-222.

95 É significativamente esse horizonte temático que consagramos em nossos dois livros: *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2009 e *A natureza primordial: Merleau-Ponty e o logos do mundo estético*. Cascavel, PR: Edunioeste, 2010 (Série Estudos Filosóficos, n° 12).

96 MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*, p. 313.

97 MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*, p. 257.

- MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1942.
- \_\_\_\_\_. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- \_\_\_\_\_. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Résumés de cours: Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard, 1968.
- \_\_\_\_\_. *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1985.
- \_\_\_\_\_. *La nature*. Paris: Seuil, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Notes de cours (1959-1961)*. Paris: Gallimard, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Paris: Verdier, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Parcours (1935-1951)*. Lagrasse: Verdier, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Parcours deux (1951-1961)*. Lagrasse: Verdier, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Causeries (1948)*. Paris: Seuil, 2002.
- MOUTINHO, L. D. S. “*Tempo e sujeito: o transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty*”. In: *Temporalidade na Filosofia Contemporânea – Revista Dois Pontos* vol. 1, n° 1, 2004, p. 11-57.
- SILVA, C. A. F. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2009.
- \_\_\_\_\_. *A natureza primordial: Merleau-Ponty e o logos do mundo estético*. Cascavel, PR: Edunioeste, 2010 (Série Estudos Filosóficos, n° 12).