

## **Do *cogito* tácito à *carne*: Merleau-Ponty e a “sucessão” do “sujeito”<sup>1</sup>**

*Claudinei Aparecido de Freitas da Silva\**

**Resumo:** O artigo realinha a questão posta por Jean-Luc Marion de situar a herança do *cogito* no destino da fenomenologia. Trata-se, afinal, de compreender, em que medida, no âmbito dessa tradição, a “sucessão” da ideia de subjetividade institui um “sujeito pós-metafísico”. Partindo de tal fio condutor, pretendo, aqui, esboçar um sumário balanço quanto à maneira pela qual Merleau-Ponty retoma e desconstrói tal legado no percurso de sua obra, refazendo, portanto, a passagem do ideal do “*cogito* tácito” à transfiguração da “carne”, nos termos de uma *nouvelle ontologie*.

**Palavras-chave:** Merleau-Ponty. Jean-Luc Marion. Cogito. Sucessão. Carne.

### **Of the *cogito* tacit to flesh: Merleaus-Ponty and the “succession” the “subject”**

**Abstract:** The article realigns the question posed by Jean-Luc Marion to situate the *cogito* heritage in the destiny of phenomenology. It is, after all, to understand, to what extent, in the context that tradition, the “succession” of subjectivity idea instituting a “post-metaphysical subject”. Starting from this conducting wire, I intend here to outline a summary stock about the way that Merleau-Ponty retake

---

<sup>1</sup> Conferência pronunciada na XVII Semana de Filosofia e no VIII Encontro Nacional de Pesquisa em Filosofia da UFU, tendo como temática, “O Sujeito Pós-Metafísico”, promovidos pela Universidade Federal de Uberlândia no período de 29 de setembro a 03 de outubro de 2014.

\* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR), com Estágio Pós-Doutoral pela Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne. Professor dos Cursos de Graduação e de Pós-Graduação (*Stricto Sensu*) em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). *E-mail:* cafsilva@uol.com.br.

and deconstructs such a legacy in the course of his work, redoing so the passage of the ideal of “*tacit cogito*” the transfiguration of the “flesh”, in terms of a *nouvelle ontologie*.

**Keywords:** Merleau-Ponty. Jean-Luc Marion. Cogito. Succession. Flesh.

### **Du *cogito tacit* à la chair : Merleau-Ponty et la “succession” du “sujet”**

**Résumé:** Le article réaligne la question posée par Jean-Luc Marion de situer la héritage du *cogito* dans le destin de la phénoménologie. Il est, après tout, de comprendre, dans quelle mesure, dans cette tradition, la «succession» de la idée de subjectivité établit un «sujet post-métaphysique». A partir de ce fil conducteur, je me propose ici d’esquisser un exposé sommaire sur la façon dont Merleau-Ponty reprend et déconstruit tel héritage dans le parcours de sa œuvre, refaisant, donc, le passage de l’idéal de «*cogito tacite*» la transfiguration de la «chair» en termes d’une nouvelle ontologie.

**Mots-clés:** Merleau-Ponty. Jean-Luc Marion. Cogito. Succession. Chair.

### **Estado de questão**

Em *L’Interloqué*, Marion parte do seguinte balanço concernente à herança do *cogito* na fenomenologia:

Acaso teve a fenomenologia alguma tarefa mais própria, senão a de determinar o que – ou, eventualmente, quem – sucede ao sujeito? Ora, não obstante, ela nunca resolveu, definitivamente, entre duas formas possíveis de sucessão: a de abolir para sempre o sujeito, para substituí-lo pela ausência de herdeiro (como Nietzsche alegou que havia feito), ou hesitando em repetir, a cada vez, a função da subjetividade de um modo sempre diferente. Com relação ao sujeito, a fenomenologia nunca deixou de oscilar entre um postulado e outro, quanto à possibilidade da herança de um “novo começo”. Essa hesitação permite, sem dúvida, inscrevê-la tanto dentro do campo da metafísica como fora de seus limites. A questão da posteridade do

sujeito não poderá encontrar, em função disso, nem sequer o esboço de uma resposta enquanto não se buscar uma maneira pela qual a fenomenologia pretende superar o sujeito, a saber, o sujeito metafísico. Perguntando de outro modo: a fenomenologia abre um caminho que permita avançar o suficiente rumo à superação do sujeito? (MARION, 1988, p. 175; 2010, p. 119).

Ao fazer tal balanço, Marion avalia, no seio da tradição fenomenológica, não somente a recepção, mas a herança que a problemática do *cogito* prolonga. Trata-se de compreender como a tarefa de um “retorno às coisas mesmas” edita um “novo começo” e, portanto, uma “promessa” abrindo alas a outro “sucessor” do “sujeito”. Inclusive, é com essa intenção programática que Husserl (2008, p. 19) destacaria a significação incomparável da subjetividade como um “tema filosófico” de primeira grandeza; como o “enigma dos enigmas” (HUSSERL, 2008, p. 10). Nesse contexto, buscando conservar ou desconstruir o reportado legado, a atitude fenomenológica não será outra senão aquela que se encontra às voltas de um destino (*Geschick*) irrecusável: o de ser uma meditação infinita. Tudo se passa como se o fenomenólogo personificasse Sísifo, destinado num incansável trabalho de mover aquela que é a pedra angular, fundamental, a pedra de toque de todo o pensar, qual seja, o *cogito* ele mesmo. Em seu texto, para acompanhar a que rumo esse legado tomara, Marion retoma Heidegger se perguntando até onde, por exemplo, o *Dasein* tornar-se-ia, de fato, o legítimo herdeiro da subjetividade.

Levando em conta, pois, a mesma questão condutora, o percurso aqui proposto é, no entanto, outro. Pretende-se problematizar sobre como fica tal herança nas mãos de Merleau-Ponty. Ora, o sentido e alcance desta são enunciados pelo fenomenólogo francês, num texto, não apenas retrospectivo de um ponto de vista historiográfico, mas filosoficamente prospectivo, uma vez que se inscreve em uma autocrítica que tem se exercido de forma mais contundente em sua obra tardia. Trata-se do excerto *A Descoberta da Subjetividade*, inserido em *Signes*. Merleau-Ponty explora a intrincada questão posta por Marion interpelando em

que medida a fortuna do *cogito* no Ocidente se institui a título de uma “descoberta”? Seria a subjetividade algo comparável a uma conquista similar ao desbravamento da América? Certamente, não, postula Merleau-Ponty, uma vez que a subjetividade é uma construção, um projeto encampado de várias maneiras. Descartes não é Colombo! Como então se empreende tal descobrimento?

É uma descoberta no sentido de que, uma vez introduzido na filosofia, o pensamento do subjetivo não mais se deixa ignorar. Mesmo que a filosofia, enfim, o elimine; ela, por sua vez, nunca mais será o que foi antes desse pensamento. A subjetividade é um desses pensamentos aquém dos quais não se retorna, mesmo e, sobretudo, se os ultrapassa (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 194).

Tudo se passa como se a subjetividade viesse ficar para sempre inscrevendo, pois, uma destinação no Ocidente como um patrimônio primoroso. De todo modo, seja a favor ou contra ela, um destino já está, ao menos, selado: se ela fora, de início, construída de uma determinada maneira, o que fizeram dela exige, portanto, que, em algum momento, possa igualmente ser desfeito. Noutros termos, mais que uma simples fórmula, a noção de subjetividade se confunde com o próprio espírito moderno; ela moldura, por assim dizer, a identidade de nossa cultura clássica, como uma formulação sofisticada e perdurável, a ponto, nota Merleau-Ponty (1960, p. 102), de o “*Cogito*, ao passar de Descartes para os cartesianos, tornar-se quase um ritual que repetimos distraidamente”. O que só confirma o fato de que “nossa ciência e nossa filosofia serem duas consequências fiéis e infiéis do cartesianismo, dois monstros nascidos de seu desmembramento” (MERLEAU-PONTY, 1985, p. 58).

Assim, se o Ocidente, em sua raiz própria, é culturalmente cartesiano, mesmo por uma espécie de “fidelidade infiel”, não podemos, na condição de herdeiros diretos, renegá-lo. Ao demarcar, pois, três séculos que nos separam de Descartes, Merleau-Ponty aviva esse registro; registro de uma história do pensamento cujos capítulos se estenderiam no destino

da fenomenologia, como bem lembra Marion. Em Merleau-Ponty, essa herança assume, em rigor, dois aspectos no percurso de seu programa. O primeiro se espelha nos trabalhos iniciais, particularmente, *A estrutura do Comportamento* e *a fenomenologia da percepção*. O segundo começa a figurar, mais claramente, a partir de meados dos anos 1950; período no qual o autor faz um balanço crítico de sua produção em alguns textos que permaneceriam inacabados, ou ainda, em grande parte, póstumos, como é o caso de *O visível e o invisível*.

Retratemos, sumariamente, então a primeira face desse programa cujo corolário é a noção de “*cogito* tácito”.

### **O *cogito* tácito**

Ao medir o alcance do idealismo husserliano, Merleau-Ponty deflagra neste um limite fenomenológico: o “regresso às coisas mesmas” implica, a bem da verdade, um “retorno a uma consciência transcendental diante da qual o mundo se desdobra numa transparência absoluta” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. v). Trata-se de um retorno motivado pela filiação neocartesiana da fenomenologia, abertamente confessa, aliás, pelo próprio Husserl<sup>2</sup>. Na contramão dessa via regressiva, não há outro caminho a perseguir, senão o de projetar, em nossa experiência dos fenômenos “uma teoria da reflexão e um novo *cogito*” diz Merleau-Ponty (1945, p. 62). Será preciso dar um passo além de Husserl no intuito de descrever um “modo de consciência mais originário” (MERLEAU-PONTY, 1942, p. 215); isto é, a experiência de um espírito que vem ao mundo; “o mundo como o verdadeiro transcendental” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 418). Cumpre

---

<sup>2</sup> “É pelo estudo das suas *Meditações* que a fenomenologia nascente se transformou num tipo novo de filosofia transcendental. Poderíamos quase denominá-la um neocartesianismo, ainda que ela se tenha visto forçada a rejeitar quase todo o conteúdo doutrinário conhecido do cartesianismo, pelo próprio fato de ter conferido a certos temas cartesianos um desenvolvimento radical” (HUSSERL, 2001, p. 17).

interrogar “o mundo não como aquilo que eu penso ou possuo, mas aquilo que eu vivo; no qual eu estou aberto, comunicando-me indubitavelmente com ele, em virtude de sua própria inesgotabilidade” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. xi-xii). Nas palavras de Merleau-Ponty (1945, p. xii-xiii):

Trata-se de reconhecer uma ordem de consciência que não é mais primeira nem determinante; reconhecer, portanto, a própria consciência como projeto do mundo, destinada a um mundo que ela não abarca nem possui, mas em direção ao qual ela não cessa de se dirigir.

Ao nos dirigirmos à experiência do real – acena o filósofo – outra “subjetividade” se reinventa: não se trata mais de um recuo a um reduto irreduzível, estrutura última de um ego à maneira husserliana, mas, de um “sujeito” agora, consagrado ao mundo, carnalmente investido e situado. Esta “facticidade do *Cogito*” aqui, em questão, “não é nele uma imperfeição” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. xii); bem ao contrário: é o fundo vivo de uma inteligibilidade originária. E é, exatamente, essa dimensão mais profunda do existir que reaviva outra ideia de “sujeito”. Como descreve Merleau-Ponty (2000, p. 40-41):

Se agora queremos definir um sujeito que seja capaz dessa experiência perceptiva, é evidente que ele não será um pensamento transparente para si-mesmo, absolutamente presente a si-mesmo, sem corpo e sem história interpostos. O sujeito da percepção não é este pensador absoluto. Ele funciona aplicando-se a um pacto passado ao nosso nascimento entre nosso corpo e o mundo, entre nós-mesmos e nosso corpo, ele é como um nascimento continuado, *aquilo* que numa situação física e histórica tem sido dado a gerir, e a cada novo instante.

Merleau-Ponty (1996a, p. 61-62) diz mais:

Há outro sentido, unicamente sólido, do *cogito*: o ato de duvidar pelo qual atinjo com a incerteza todos os objetos possíveis de minha experiência se apreende a ele mesmo em obra e não pode então pôr

a si mesmo em dúvida. O fato mesmo de duvidar interdita a dúvida. A certeza que tenho de mim é aqui uma verdadeira percepção: eu me apreendo não como um sujeito constituinte transparente por si mesmo e que desdobra a totalidade de objetos de pensamento e de experiência possíveis, mas como um pensamento particular, um pensamento engajado em certos objetos, um pensamento em ato, e é a este título que estou certo de mim-mesmo [...]. Posso, portanto, sair do *cogito* psicológico, sem, aliás, me considerar como cogitante universal. Não sou um evento simplesmente constituído [...] sou um pensamento que se recorda de ter nascido, se retoma soberanamente e no qual coincidem o fato, a razão e a liberdade.

Esse é, enfim, o sentido do *cogito* instituído como “projeto”, qual seja, como uma potência de engajamento, radicada na história, continuamente nascente. Merleau-Ponty (1945, p. 463-464) reafirma essa tese capital advogando que “o ponto essencial é apreender bem o projeto do mundo que nós somos [...], isto é, compreender a subjetividade como inerência ao mundo”. Tal subjetividade mundanamente inscrita deixa de ser uma “operação cognitiva e desinteressada” (MERLEAU-PONTY, 1942, p. 191) na qual “o pensamento do filósofo não se submete, pois, a nenhuma situação” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 75). Isso só se torna possível porque “a certeza da coisa e do mundo precede o conhecimento tético de suas propriedades” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 439)<sup>3</sup>. O saber tético fundado num *Cogito* translúcido não passa, a bem da verdade, de uma potência segunda, já que “não é o Eu penso que contém eminentemente o Eu sou, não é a 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” (1945, p. 439). Merleau-Ponty (1945, p. vii) insiste nesse argumento:

---

<sup>3</sup> É esse o caráter da evidência cartesiana: “a certeza é um produto do ego que se autocertifica do mesmo modo que certifica os objetos. Por estar referida a um objeto e resultar de uma autocertificação, a certeza está afetada de vaidade” (WALTON, 2006, p. 81).

É preciso que minha existência nunca se reduza à consciência que tenho de existir, que ela envolva também a consciência que dela se possa ter e, portanto, minha encarnação em uma natureza e pelo menos a possibilidade de uma situação histórica. O *Cogito* deve revelar-me em situação, e é apenas sob essa condição que a subjetividade transcendental poderá, como diz Husserl, *ser* uma intersubjetividade.

Daí resulta a necessidade de transcender o *Cogito* em sua figuração cartesiana, ou como sublinha Merleau-Ponty (1945, p. 460, grifo meu), de “passar da *ideia* à *prática* do *Cogito*”. Ora, a dimensão de práxis a partir da qual esse novo *cogito* se institui só se empreende por meio de um primeiro movimento, cujo papel é efetivado pela estrutura do corpo. Noutros termos, para além de uma intencionalidade em ato, há uma intencionalidade operante, graças à potência geral operada pela transcendência do corpo. O corpo se transfigura como um “espírito cativo ou natural” ou ainda como “um sujeito abaixo de mim, para quem existe um mundo antes que ali eu estivesse, e que marcava lá o meu lugar” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 294). Experimentamos, “*em pessoa*” ou “*em carne e osso (leibhaft)*” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 369), um sentido de experiência indivisa e aberta, já que “rejeitamos o formalismo da consciência e fazemos do corpo o sujeito da percepção” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 260). É sob essa condição que se pode, numa acepção diversa de Husserl, admitir que “toda consciência é, em algum grau, consciência perceptiva” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 452). Há um modo de ser da consciência que se reconhece, pois, na experiência do próprio corpo uma *práxis*, um exercício tátil,

Não sou eu que toco, é meu corpo; quando toco, não penso um diverso, minhas mãos encontram 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 (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 365 – 366).

Ao mesmo tempo, essa inscrição fáctica do *cogito* como *práxis* não é uma dinâmica expressiva apenas do corpo. Há outra estrutura, tão elementar quanto, que assegura a sua significação última. Trata-se da temporalidade, tema do qual a *Fenomenologia da percepção* consagra um capítulo capital de tratamento. Merleau-Ponty (1945, p. 466) ampara melhor tal argumento:

Eu não sou uma série de atos psíquicos, nem tampouco um Eu central que os reúne em uma unidade sintética, mas uma única experiência inseparável de si mesma, 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.

Se o tempo subverte a ideia de reflexão, é porque, ao tecer a trama da experiência, ele figura, em sentido originário, 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, como *cogitatio* que torna possível a experiência” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 429). Tal ênfase em torno do tempo se assenta no fato de que “nenhuma filosofia pode ignorar o problema da finitude, sob pena de ignorar-se a si mesma enquanto filosofia” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 48); posição essa que Merleau-Ponty, categoricamente, reitera num de seus textos inéditos (s.d., p. 204): “jamais se pensará a vida caso não se pense o nascimento e a morte. A impossibilidade de pensá-los nos termos do *cogito* é a condenação do *cogito*, ao menos a prova de que ele não é a fórmula última”. É nessa perspectiva que “eu não sou o autor do tempo, assim como não sou autor de meus batimentos cardíacos, não sou eu quem toma a iniciativa da temporalização; eu não escolhi nascer e, uma vez nascido, o tempo funde-se através de mim, o que quer que eu faça” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 488).

O que Merleau-Ponty referenda é o caráter inalienável da experiência temporal, qual seja: ao invés de efetuar qualquer síntese temporal, somos,

antes, temporalmente, absorvidos. O tempo deixa de ser um predicado da consciência: ele é a experiência-matriz desde onde o *cogito* se inscreve na finitude. O tempo se torna, assim, o “fundamento e a medida de nossa espontaneidade, a potência de ir além e de ‘niilizar’ que nos habita” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 489). Em virtude disso, há de se “compreender o tempo como sujeito e o sujeito como tempo [...] já que a subjetividade não está no tempo, mas vive o tempo”. É que a ordem do tempo instaura o “movimento de uma vida que se desdobra, e não há outra maneira de efetuar-la senão viver essa vida” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 483 – 484). Decisivamente é na experiência do tempo como fenômeno de coesão – fundamento, portanto, de toda síntese perceptiva – que a subjetividade esculpe sua verdadeira fisionomia. Ela “assume” ou “vive o tempo”, pois “‘ter consciência’ não é senão ‘ser em’” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 485). É ele – o tempo – a via privilegiada capaz de gestar, no ventre da percepção nascente, um novo gênero de consciência: o *cogito* tácito.

É assim que se chega à primeira formulação da ideia de subjetividade no percurso fenomenológico de Merleau-Ponty, tendo na noção de *cogito* tácito, a sua imagem paradigmática. A questão é: qual o alcance dessa estratégia? Como esse novo passo sucessório desloca, em sentido radical, o posto cativo do “sujeito clássico” ocidentalmente cartesiano?

A experiência do corpo tramada pela transcendência do tempo evidenciara, aquém e além de uma enunciação tética, um movimento tacitamente operante pelo qual o *cogito* se orientaria. Se há um *cogito* aí entrevisto é fundamentalmente aquele que cada um experimenta na solidão silenciosa da “presença a si”, quer dizer, um “novo modo de existência”, pré-convencional cujo poder é apenas “escorregadio”. Ora, que autenticidade esse *cogito* de *práxis* atestaria? “Tal é o verdadeiro *cogito*”, revela-nos Merleau-Ponty (1945, p. 342):

Existe consciência de algo, algo se mostra, há fenômeno. A consciência não é nem posição de si, nem ignorância de si, ela é *não*

*dissimulada* a si mesma, quer dizer, nela não há nada que, de alguma maneira, não se anuncie a ela, se bem que a consciência não precise conhecê-lo expressamente. Na consciência, o aparecer não é ser, mas fenômeno. Este novo *cogito*, porque está aquém da verdade e do erro desvelados, torna ambos possíveis.

Merleau-Ponty descreve o *cogito* tácito como uma expressão silenciosa, o ponto cego da consciência, instituindo-se, pois, como a condição de possibilidade da verdade e do erro. Conforme nota Moutinho (2004, p. 24):

O *Cogito* merleau-pontyano é aquela generalidade que torna possível este último: o *cogito* cartesiano [...]. O *cogito* merleau-pontyano apresenta então um duplo caráter: de um lado, eu não saberia de mim mesmo sem os atos nos quais me engajo, portanto, não há *cogito* sem esse engajamento; de outro lado, esse ato envolve um horizonte que é, por sua vez, condição de verdade ou de falsidade do ato.

Isso posto, retomando o fio condutor da pergunta de Marion, cabe então perguntar até que ponto a sucessão do “sujeito” angariou aqui, em termos merleau-pontyanos, o seu exitoso coroamento? A figura do *cogito* tácito, revestida com todas as estruturas então descritas, já estaria, agora, em melhores condições de ser a legítima sucessora da subjetividade?

### **As origens da reflexão**

Poucos anos após a publicação de seus trabalhos iniciais, Merleau-Ponty ensaia um balanço desse percurso chegando a admitir que essa posição não seria tão cômoda quanto parece. A destinação do argumento do *cogito* tácito no conjunto dos escritos tardios do filósofo passa a sofrer uma inflexão radicalmente decisiva. O que saltará aos olhos é o fato de Merleau-Ponty constatar, em certa medida, que a imagem do *cogito* tácito não teria se libertado, inteiramente, da ilusão retrospectiva do idealismo. O projeto fenomenológico inauguralmente

encampado em torno daquela singular figura requer ser revisto. Assim, se, por um lado, é verdade que o programa do *cogito* tácito assentaria uma ruptura com a ideia de uma “subjetividade vazia, desligada e universal” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 194), por outro, há que se reconhecer que essa agenda programática se conserva tributária com o ideal transcendental o qual pretendia romper. É o que, por exemplo, acontece com Sartre, ao atribuir estatuto a “uma subjetividade plena e soterrada no mundo, e, que, no entanto, ‘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” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 194). *O que então faz o autor de O ser e o nada*<sup>4</sup>? Algo curioso: embora descubra uma subjetividade investida carnalmente, ele supercompensa o idealismo. Daí o tom da crítica ao cogito pré-reflexivo, corolariamente sartriano, emplacado por Merleau-Ponty (1960, p. 192-193):

Uma vez sobrevinda a reflexão, uma vez pronunciado o “eu penso”, o pensamento de ser tornou-se de tal modo o nosso ser que, se tentarmos exprimir o que o precedeu, todo o nosso esforço não conseguirá se não propor um *cogito pré-reflexivo*. Mas o que é esse contato de si consigo próprio antes de ser revelado? Será mais do que outro exemplo da ilusão retrospectiva? [...] Tem-se dito que suprimir da subjetividade a consciência era retirar-lhe o ser, que um amor inconsciente não é nada, que amar é ver alguém, ações, gestos, um rosto, um corpo amáveis. Mas o *cogito* antes da reflexão, o sentimento de si sem conhecimento apresentam a mesma dificuldade.

Ora, é pontualmente essa mesma crítica que se converterá também, em Merleau-Ponty, numa autocrítica. O *cogito* tácito ainda confabula com o *cogito* pré-reflexivo um só mito, a “mitologia do dualismo”. É o que se reporta o filósofo em *O visível e o invisível*:

---

<sup>4</sup> Cf. SARTRE, 1943.

O *cogito* de Descartes (a reflexão) é uma operação sobre significações, enunciado de relações entre elas (e as próprias significações sedimentadas nos atos de expressão). Pressupõe, portanto, um contato pré-reflexivo de si consigo mesmo (consciência não-tética (de) si de Sartre ou um *cogito* tácito (ser junto de si) – eis como raciocinei em Ph.P. Isto é correto? O que chamo *cogito* tácito é impossível. Para possuir a ideia de ‘pensar’ (no sentido do ‘pensamento de ver e de sentir’, para fazer a ‘redução’, para retornar à imanência e à consciência de ... é necessário possuir as palavras (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 224-225).

O autor se estende, uma vez mais, nesse balanço:

O *Cogito* tácito não resolve certamente esses problemas. Mostrando-o como fiz desde *Ph. P.*, não cheguei a uma solução (meu capítulo sobre o *Cogito* não se liga ao capítulo sobre a palavra), ao contrário, levantei um problema. O *cogito* tácito deve tornar compreensível como a linguagem não é impossível, mas não pode fazer compreender como ela é possível – Permanece o problema da passagem do sentido perceptivo ao sentido referente à linguagem, do comportamento à tematização. A própria tematização deve, aliás, ser compreendida como comportamento de grau mais elevado – a relação daquela com este é relação dialética: a linguagem realiza quebrando o silêncio o que o silêncio queria e não conseguia (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 229-230)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> A questão é: que significação da linguagem faltara à análise do *cogito* na *Phénoménologie de la perception*, deixando-a “incompleta”? Ora, Merleau-Ponty pretende aprofundar, aqui, o tema da “passagem”, a passagem de um sentido mudo ao seu sentido linguístico, ou seja, aquela experiência de descrição fenomenicamente gestual da fala que não teria aprofundado suficientemente o caráter diacrítico e ontológico da linguagem. O que o autor insiste é que “eu não tenho a palavra como um atributo ou um produto meu, ou uma construção ou um pensamento meu; eu falo de dentro e do meio da Palavra [...]. Quando eu penso ativamente, de maneira produtiva, eu não tenho meu pensamento perante mim como uma hipótese ou como uma visão. Ele (se) pensa em mim, eu sou pensado tanto quanto eu penso, e a voz, em sentido gramatical, de meu pensamento não é nem o ativo, nem, bem entendido, o passivo, aquele seria

Ou como ele mesmo não deixa de reconhecer: “os problemas colocados na Ph.P são insolúveis porque eu parto aí da distinção ‘consciência’ – ‘objeto’” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 253). Sem dúvida, é nevrálgicamente esse exame, diga-se de passagem, nada discreto, que o autor subscreve sem maiores cerimônias. É o momento de um balanço franco e direto de sua própria obra inaugural em que pese, sob certo aspecto, um suposto fracasso teórico-especulativo. Que déficit irreparável vem à tona na fortuna crítica de um primeiro empreendimento fenomenológico? Por que razão, ele mal se mantém ainda como o sucessor do “sujeito”? Qual seria, de fato, o seu limite?

Na *Estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty jogava com a tese de que se trata de “igualar a consciência à experiência inteira, recolher na consciência para si toda a vida da consciência em si” (1942, p. 240). É assim que, dali em diante, vir-se-ia presumir uma “consciência perceptiva”, isto é, uma experiência entranhada no corpo próprio, deflagrada num movimento temporal como potência intencional. Fato é que se o “sujeito está em situação, se até mesmo ele não é senão uma possibilidade de situações é porque ele só realiza sua ipseidade sendo efetivamente corpo e entrando, através desse corpo, no mundo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 467). Certo é que, por meio dessa formulação, Merleau-Ponty visava restituir um sentido fenomenológico da corporeidade mais instituinte e, seguramente mais radical de um ponto de vista ontológico. O problema é que esse novo “sujeito” continuamente nascente aquém do *cogito* de Descartes, de Kant, de Husserl, ressoa ainda no interior de certo discurso metafísico e, portanto, idealista, de princípio. Mesmo instituindo-se como um movimento tácito (ao nível prático) sem

---

antes aquilo que o grego chama meio, essa ação que se faz sobre ele-mesmo e onde, portanto, se é indivisivelmente ativo e passivo” (MERLEAU-PONTY, 1996c, p. 371). Assim, o que está em jogo neste diagnóstico é a explicitação da carnalidade da qual a linguagem e a reflexão são dimensões ou variantes. Experiência como passagem, quiasma, transitivismo, promiscuidade, pois “do mundo do silêncio ao universo da palavra, e aquele do pensar, há passagem, ida e retorno, não que sejam três ordens paralelas, entre as quais teria que buscar coincidência e sobreposição ponto por ponto, mas porque elas são três dimensões do mesmo Ser” (MERLEAU-PONTY, 1996c, p. 377).

fixar-se apenas, numa operação tética (ao nível da ideia), esse “herdeiro” que até então se conhecera, segue sendo postulado segundo categorias como “sujeito”, “consciência”, “ego”, “*cogito*”.

Acentuemos, com a devida atenção, o real balanço dessa autocrítica: o programa fenomenológico de início preserva, somente, “em parte”, o idealismo. É o que se pode concluir da instrutiva nota de julho de 1959 de *O visível e o invisível*: “os problemas que permanecem após essa primeira descrição, existem porque conservei, *em parte*, a filosofia da ‘consciência’” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 237, grifo meu). Pois bem: o que está em jogo, no contexto da produção tardia do autor é uma renovação ou radicalização ontológica das pesquisas iniciais. Ou como o próprio filósofo esclarece: trata-se de “*retomar, aprofundar e retificar os meus dois primeiros livros; e isso na perspectiva da ontologia*” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 222, grifo meu)<sup>6</sup>. Merleau-Ponty, noutro texto, explicita melhor tal intento:

A solução não é mais a de buscar na fenomenologia, ao menos quando se a conhece como uma analítica intencional que distinguiria e descreveria positivamente uma série de operações ou de atos da consciência. É preciso encontrar noções que sejam neutras em relação às distinções tradicionais da filosofia clássica, e existe nos trabalhos de Husserl, por mais fiel que ele tenha sido até o fim de sua vida à analítica, a indicação de tais noções e a exigência de tal procura (o corpo como vidente visível e enquanto cumprindo “uma espécie de reflexão”, ideia de simultaneidade, de ação à distância) (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 274)<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Para Chauí, “o leitor de *L’Œil et l’Esprit* e de *Le Visible et l’Invisible* notará que não houve retificação, aprofundamento nem retomada, mas reviravolta das primeiras obras” (CHAUÍ, 2002, p. 100). Ora, nesse ponto, a posição da comentadora parece não levar em conta que o sentido da “virada ontológica” na respectiva obra não implica, necessariamente, uma ruptura para com o espírito fenomenológico inicial; muito pelo contrário, a nota acima de *O Visível e o Invisível* é o bastante para dirimir qualquer dúvida quanto ao estatuto da *nouvelle ontologie* em curso na reflexão tardia de Merleau-Ponty.

<sup>7</sup> Silva (2012).

Como se vê, Merleau-Ponty não é indiferente à sua obra, nem menos ainda ao que parece agendar-se na “última” filosofia de Husserl enquanto radicalização do projeto fenomenológico. Trata-se – projeta ele – de “rever e redefinir as noções mais fundadas, criar novas, com novas palavras para designá-las, empreender uma verdadeira reforma do entendimento” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 17). É exatamente levando em conta tal propósito que o filósofo redefine ou subverte a ideia de subjetividade no sentido de que “o problema filosófico consiste em abrir o conceito sem destruí-lo” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 174). Isso ocorre não pelo fato de tais conceitos serem “definitivamente desprovidos de sentido, mas porque, se os admitíssemos logo de entrada, cairíamos nos impasses de onde temos de sair” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 209).

Não obstante, podemos mais uma vez retornar à pergunta de princípio de Marion contextualizando-a, agora, a partir desse novo estágio da pesquisa merleau-pontyana. Recolocar a questão do *cogito* é realocar o estatuto último da reflexão. Merleau-Ponty tematiza dois conceitos de “reflexão”: primeiramente, há a reflexão “em sentido estrito”, ou seja, o princípio de uma adequação de si a si na imanência, a ideia mesma de uma subjetividade indeclinável, que transforma o mundo em *noema*. Em segundo lugar, há uma reflexão “em sentido amplo”, na medida em que busca “se apropriar e compreender aquela abertura inicial ao mundo que não exclui uma ocultação possível” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 49). A reflexão tomada nessa segunda acepção constitui o ato de “retomada do pensamento sobre ela mesma” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 66), quer dizer, “é reflexão, re-torno, re-conquista ou re-tomada” Se na verdade, “esta reflexão é retorno, o seu ponto de chegada deve se tornar, também, ponto de partida” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 69). Merleau-Ponty é claro: cumpre abarcar a situação total que comporta reenvio de uma a outra como “ato distinto de retomada” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 57), ou se quiser, de pensar “uma razão imanente à desrazão” (MERLEAU-PONTY, 1996b, p. 87), uma vez que a reflexão só se “separa” do irrefletido, a não ser apenas para “apanhá-lo”. A esse ponto, “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” (MERLEAU-PONTY, 1996a, p. 55 – 56). Trata-se, pois, “de um irrefletido que não contesta a reflexão, mas de uma própria reflexão que se contesta a si mesma” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 204). Por isso mesmo, ela “não pode ser plena, não pode ser um esclarecimento total de seu objeto se não toma consciência de si própria ao mesmo tempo em que de seus resultados” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 75). Há um descentramento na sucessão do *cogito*:

O centro da filosofia não é mais uma subjetividade transcendental autônoma situada em todas as partes e em parte alguma, ele se encontra no começo perpétuo da reflexão, neste ponto em que uma vida individual se põe a refletir em si mesma. A reflexão só é verdadeiramente reflexão se não se arrebatada para fora de si mesma, se se conhece como reflexão-sobre-um-irrefletido e, por conseguinte, como uma mudança de estrutura de nossa existência (MERLEAU-PONTY, 1945, p.75 – 76).

Sendo assim, é válido sustentar, nos dias atuais, uma noção de reflexão absolutamente pura? Essa é a questão-chave para Merleau-Ponty! Questão, aliás, que já se inscreve em seus primeiros trabalhos, mas que no transcurso da obra tardia assume uma radicalidade progressiva. É, portanto, naquele nível de reflexão “em sentido mais amplo” que o filósofo realinha o seu projeto nos termos de uma *nouvelle ontologie*, qual seja, a tarefa de uma “reabilitação ontológica do sensível” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 210). É essa reabilitação que abrirá caminho a outro sucessor do velho *cogito* e, de passagem, do até então *cogito* tácito: a carne.

## **A carne**

Ao explorar a noção de carne, Merleau-Ponty a enuncia como “*um tema totalmente diverso*” (2000, p. 254), a título ou – *inventário de uma*

*experiência* – (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 55) que “o século XX restaura e aprofunda” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 287). Este estatuto recebe plena anuência no contexto de sua produção madura a partir de algumas indicações ou caracterizações esquemáticas:

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* [...]. Nessa acepção, a carne é um “elemento” do Ser. Não é fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao *lugar* e ao *agora*. Ademais, ela é inauguração do *onde* e do *quando*, possibilidade e exigência do fato, numa palavra, facticidade, o que faz com que o fato seja fato (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 184)<sup>8</sup>.

As descrições em torno dessa fórmula última não param aí. Merleau-Ponty vai mais longe. A Carne – metaforiza ele – é um “imenso tecido” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 230); um tecido genérico, “o tecido comum de que somos feitos” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 257). É *uma espécie de* “massa opaca” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 418), quer seja, uma “massa interiormente trabalhada [...] constituindo, portanto, o meio formador do objeto e do sujeito” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 193). Enquanto textura do Ser sensível, a Carne é a camada mais profunda do Ser, o “emblema concreto de uma maneira de ser ge-

---

<sup>8</sup> É significativa, nesse contexto inicial de formulação da noção de Carne, a alusão que Merleau-Ponty faz ao conceito grego de “elemento” que Heráclito traduzia como *Logos*. O *Logos* é a unidade fundamental de todas as coisas, exprimindo a própria *physis* na medida em que ela “gosta de se esconder”. Sob tal ângulo, o sentido primordial da *physis* como elemento geral está bem mais próximo de Heráclito do que de Parmênides. É o que Merleau-Ponty alude em *La Nature*: “O Ser não está diante de nós, mas atrás. Daí resulta o retorno a uma ideia pré-socrática de Natureza: a Natureza, dizia Heráclito, é uma criança que brinca; ela dá sentido, mas à maneira da criança que está brincando, e esse sentido nunca é total” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 119).

ral” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 143). Ela é o “Ser de entremeio ou entre-dois, um interser” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 293), o Ser de indivisão, a intersensorialidade pela qual o visível e o invisível, o dizível e o indizível se mesclam, inextricavelmente. A Carne é a “nervura comum” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 158) que reveste toda idealidade, cujas estruturas não residem mais numa consciência constituinte, mas em nossa comunhão corporalmente irrefletida e consanguínea com o mundo<sup>9</sup>. A Carne assume o caráter de um ser prenante, pois “a minha própria carne é um dos sensíveis no qual se faz uma inscrição de todos os outros, sensível pivô do qual participam todos os demais, sensível-chave, sensível dimensional” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 313). É em virtude desse enredamento que a “‘subjetividade’ e o ‘objeto’ formam um único todo” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 239), “num só campo tecido de relações topológicas” como comenta Duportail (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 142).

O que Merleau-Ponty tem em vista quando se reporta a esse movimento de “tessitura” da Carne como uma formação mais integrada é que uma teoria da Carne não visa uma concepção positiva ou eidética. Descreve, ele:

A essência não é a resposta à questão filosófica, esta não é posta em nós por um espectador puro: ela consiste antes em saber como e sobre que fundo se estabelece o espectador puro, de que fonte mais profunda ele se alimenta [...]. Não há visão positiva que me dê definitivamente a essencialidade da essência (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 147 – 151)<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Agora, a “integração faz-se não na consciência absoluta, mas no Ser de promiscuidade” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 307).

<sup>10</sup> “Não há mais essências acima de nós, objetos positivos, oferecidos a um olho espiritual, há, porém, uma essência sob nós, nervura comum do significante e do significado, aderência e reversibilidade de um a outro, como as coisas visíveis são as dobras secretas de nossa carne e de nosso corpo, embora este também seja uma das coisas visíveis” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 158).

Sob esse prisma, como reafirma o filósofo, “a experiência é o contexto carnal da essência” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 157). Isso explica, segundo Duportail (2011, p. 143-144), porque “não há ontologia formal em Merleau-Ponty”. O projeto de uma filosofia da carne vai à contramão de todo essencialismo, de toda eidética formal, uma vez que a carne é o “ser primordial contra o qual toda reflexão se institui” (MERLEAU-PONTY, 2008, p. 46). Ela é a sede mais própria da reflexividade que víamos prefigurar, estesiologicamente, na experiência do corpo. Longe de ser um simples atributo do espírito, a reflexividade é uma estrutura da carne. Como bem observa Barbaras (1998, p. 85), “a carne não caracteriza um modo de doação; ela é, antes, a presença originária sobre o fundo da qual toda doação pode ser pensada”. Ou, nas palavras de Zielinski (2002, p. 46): “A carne não será unicamente auto-afecção pura, mas apresentação do enigma do mundo”.

Nessa direção, Merleau-Ponty ainda quer pensar esse novo projeto como uma tarefa desprendida, ao máximo, de todo substancialismo, ou seja, de todo recurso à ideia de fundamento. Isto explica porque razão tal trabalho assume um caráter “anarcôntico” e “arqueológico”. Anarcôntico: a carne é um ser de abismo. Abismo vem do grego *ábyssos*, isto é, aquilo que não possui um fundo. Ora, a carne retrata, propriamente, isso: deixa de subsistir a ideia de um ponto arquimédico, o que lembra, de certa maneira, o célebre espanto de Pascal (1979, p. 91) perante o silêncio eterno do espaço infinito. O que atormentara Pascal é esse paradoxo do ser que não encontra mais apoio em nenhum solo firme, no qual o caniço pensante se vê na tensão contínua entre o ser e o nada. O ser de abismo é esse enigma ou a expressão do paradoxo de um pensamento que se ignora; é o impensado, *Sigé* (o silêncio fundamental, primordial em que paira o abismo do nada).

Ao mesmo tempo, a tarefa é arqueológica: Merleau-Ponty passa a ressignificar aqui uma sugestiva metáfora de Husserl, a ideia de um “logos do mundo estético” (SILVA, 2010). Trata-se de escavar mais abaixo, do edifício da cultura e do pensamento, um ser bruto ou selvagem; um ser

barroco. Ora, esse novo tipo de ser se apresenta como uma camada ou subsolo da razão como logos primordial, quer dizer, como aquilo que emerge sob uma dimensão anterior a todo fundacionalismo de princípio<sup>11</sup>.

É via à experiência da carne do sensível que a “percepção não nasce em qualquer lugar, mas emerge no recesso de um corpo” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 21). O corpo retorna agora à cena desse projeto, como um sensível exemplar, ou seja, como uma variante reflexionante da carne. De sua abstrata desfiguração à concreta transfiguração, o “corpo” se revela sob a forma de um enigma fundamental: ele é, simultaneamente, vidente e visível. “Ele se vê vendo, toca-se tocando, é visível e sensível para si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 1985, p. 18). Essa metamorfose ou paradoxo constitutivo deflagrado na experiência do corpo corrobora o fato fundamental de que a reflexão não se consome num puro ato intelectual. A reflexão deixa de ser um apanágio da consciência para, enfim, propagar-se cinestesticamente, corporalmente. Nesse circuito:

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 aparece por extensão dessa co-presença. Ele e eu somos como os órgãos de uma só intercorporeidade (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 212 – 213).

Como vemos, essa curiosa prefiguração do enigma do corpo anuncia uma percepção mais vasta: a experiência dos outros “em seu aparecimento na carne do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 22). Desse modo, “os

---

<sup>11</sup> Merleau-Ponty quer pensar outro sentido, mais originário, da Terra. Por isso, “uma concepção desse gênero” – assegura ele – “não destrói nem a racionalidade, nem o absoluto; apenas, busca fazê-los descer a terra” (MERLEAU-PONTY, 1996a, p. 43). Como avista Hegel, trata-se da “terra” compreendida “não como o centro físico do mundo, mas como o seu centro metafísico” (MERLEAU-PONTY, 1996a, p. 92).

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” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 22). Nessa extensão, o mesmo 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. O que assegura tal copresença, intercorporeidade ou intersubjetividade? A minha carne e a carne do outro fundam uma só estrutura; refazem e prolongam aquela coesão de princípio tecida pela própria carne universal do mundo. O sensível como carne se transfigura como

“um ser das profundidades, em várias camadas ou de várias faces, ser de latência e apresentação de certa ausência, é um protótipo do Ser, de que nosso corpo, o sensível senciente, é uma variante extraordinária, cujo paradoxo constitutivo, porém, já está em todo visível” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 179).

Cabe redescobrir, portanto, uma “profundidade ao corpo humano, sua arqueologia, seu passado natal [...] restituindo-lhe num tecido de ser pré-objetivo, envolvente” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 340). Por isso, o sensível prefigurar a forma como o corpo se reconhece no mundo como carne: “a carne do corpo nos faz compreender a carne do mundo” (Idem, 1995, p. 280). É o que nota Dufrenne, quando discute que

[...] ao procurar designar-se ontologicamente primeira, a co-naturalidade do homem e do mundo, do senciente e do sensível, a carne é propriamente impensável. Se renunciarmos ao “pensamento de sobrevoos”, não é para dirigir-se ao pensamento de fusão. Merleau-Ponty não cessa de afirmar: somos no mundo, somos do mundo e, portanto, não somos ele. Nem dualismo, nem monismo. Assim, ele pode escrever as fórmulas aparentemente contraditórias como: “Meu

corpo é da mesma carne que o mundo” (VI, 302) e “carne do mundo – distinta de minha carne” (VI, 315) (DUFRENNE, 1985, p. 47-48)<sup>12</sup>.

Ser de conjunção, a carne é o elemento geral por meio do qual o corpo se compreende como sensível, pois, se, com “a noção de corpo temos encontrado a fonte da percepção, com a noção de ‘carne’ estamos na presença da fonte primitiva de toda experiência” (CORRÊA, 1972, p. 114). 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; aquele de uma generalidade aberta, prolongamento do volante do corpo, à medida que a experiência do corpo testemunha o caráter de unidade de nós mesmos, aprofundando nossa inserção no mundo em face de outrem. Domínio de uma reflexão compreendida agora sob uma teoria mais ampla da carnalidade (SILVA, 2009) ou de um “transcendental encarnado” (SILVA, 2011). O corpo se transfigura como “totalidade aberta” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 280-284): “abertura de nossa carne imediatamente preenchida pela carne universal do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 23). Merleau-Ponty quer mostrar que a carne desvela esse «enigma do sensível, essa tele-visão, que, no mais privado de nossa vida, nos tornam simultâneos com os outros e com o mundo» (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 24). Trata-se de um coeficiente de facticidade nada desprezível, pois outrem se revela como a extensão irrecusável de mim mesmo. Razão pela qual a 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,

---

<sup>12</sup> Michel Henry (2000, p. 170), ao comentar o significado da carne, na ontologia merleau-pontyana, vê, nessa estratégia especulativa, um mito, o estigma de certo “monismo fenomenológico”. Barbaras (2011, p. 77 – 91), por seu turno, identificaria outros impasses a esse projeto, como o caráter unívoco que tal conceito enunciaria. É o que pretendo reservar, para um próximo trabalho, o balanço mais geral de tais críticas.

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” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 287).

Sendo assim, como fica, então, a “sucessão” ao “sujeito pós-meta-físico”, a real herança do *cogito* requerida nos termos de Marion?

É pela carne que Merleau-Ponty pode voltar a falar de *cogito* (se quisermos ainda enunciá-lo) num sentido, evidentemente, *sui generis*. Haveria, portanto, duas dimensões do *cogito*: um *cogito* horizontal (a reflexão tomada, em sentido estrito) e um *cogito* vertical (a reflexão, em sentido amplo). A primeira dimensão, figurativamente cartesiana/husserliana, é aquela que toma o *cogito* como ser “representativo ou objetivo de um intelecto operante que eu sou” (MERLEAU-PONTY, 1996c, p. 254). A segunda propositivamente merleau-pontyana será aquela que reconhece um “*cogito antes do cogito*” (MERLEAU-PONTY, 1996c, p. 326), isto é, uma experiência sinérgica deflagrada no movimento de transcendência da experiência sensível. Tudo se passa como se

O pensamento fosse, pois, submetido a uma dupla exigência: ele deve apreender o *cogito* vertical pelo *cogito* horizontal, mas corrigir constantemente o *cogito* horizontal pelo *cogito* vertical; em outros termos, ele deve pensar o *cogito* pela dialética do vertical e do horizontal [...] o *cogito* vertical corrige o *cogito* horizontal das ilusões da reflexão (DUPONT, 2004, p. 211).

Se há aí uma verdade da distinção, há também uma verdade da mistura e da coesão: o “*cogito* horizontal” e o “*cogito* vertical” são recíprocos, são como dois círculos concêntricos, perfazendo, numa só dinâmica, a “articulação da ordem vertical sobre a ordem horizontal” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 318). O *cogito* vertical é a convicção de que não há intelecção pura; não há reflexão desencarnada, haja vista que

ele sobrevém da camada mais profunda da reflexão: o irrefletido. Ora, em que pese seu mérito, a consciência não é tudo, não pode tudo; não abarca a totalidade do real. Como no “último Husserl”, resta reconhecer a “presença sensível e carnal do mundo em nós-mesmos (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 254). Na fina análise de Dupond (2006, p. 204):

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, outro nome, outra expressão dessa luz do fenômeno cujo nome é, do lado do ser, a carne. O pensamento do *cogito* e o pensamento da carne é inseparável. E é, por isso, que é impossível saber o que Merleau-Ponty entende por *cogito* sem explicitar também o que ele chama de carne.

A carne, enfim, se torna, aos olhos de Merleau-Ponty, o signo dessa inflexão, a fórmula última da desconstrução do ego como “sujeito pós-metafísico” no sentido reportado por Marion. O argumento de que pela carne, reencontramos o sentido de uma “experiência integral, a inerência de si ao mundo ou do mundo a si, de si ao outro e do outro a si” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 152) sugere, com vimos, uma estratégia pela qual Merleau-Ponty dá vida a um projeto ainda em curso, só interrompido pela sua prematura morte. Se a sua última filosofia buscou – como retrata Lefort – se aproximar “da linguagem literária e mesmo poética, uma linguagem que argumenta, certamente, mas que consegue se subtrair a todos os artifícios da técnica que uma tradição acadêmica fizeram crer inseparável do discurso filosófico” (LEFORT *apud* MERLEAU-PONTY, 1985, p. 12), é porque tal esforço representa uma quebra de protocolo intrínseca ao próprio movimento fenomenológico. Como bem nota Marion (2012, p. 8), se há um traço peculiar da fenomenologia, desde Husserl, é a “sua capacidade de um desenvolvimento cumulativo”, quer dizer, “a fenomenologia não se interessa, efetivamente, aos fenomenólogos, nem os fenomenólogos à fenomenologia (como uma doutrina a se fixar

numa improvável ortodoxia), mas aquilo ao qual os fenomenólogos se interessam – às coisas mesmas” (MARION, 2012, p. 8-9).

## Referências

BARBARAS, R. *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 1998.

\_\_\_\_\_. *Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

CHAUÍ, M. S. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 (Coleção Tópicos).

CORRÊA, J. A. L' évolution de la notion de 'corps' à la notion de 'chair' chez Maurice Merleau-Ponty. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, v. XIX, n. 66, p. 75-115. 1966-1972.

DUFRENNE, M. Comment voir l' histoire. *Esprit*, n. 6, Juin, 1982.

DUPOND, P. *La réflexion charnelle: la question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: Ousia, 2004.

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

DUPORTAIL, G. F. *Analytique de la chair*. Paris: Éditions du Cerf, 2011.

HENRY, M. *Incarnation: une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000.

HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie*. Tradução de G. Peiffer et E. Lévinas. 9. ed. Paris: Vrin, 2001.

\_\_\_\_\_. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Lisboa: Centro de Filosofia Universitas Olisiponensis,

2008 (Phainomenon Clássicos de Fenomenologia).

MARION, Jean-Luc. O interpelado. Tradução de José Reinaldo Felipe Martins Filho. *Griot – Revista de Filosofia*, Amargosa, v. 2, n. 2, Dez., p. 119-128. 2010.

\_\_\_\_\_. *Figures de phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Paris: Vrin, 2012.

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.

\_\_\_\_\_. *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1985.

\_\_\_\_\_. *La nature*. Paris: Seuil, 1995.

\_\_\_\_\_. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Paris: Verdier, 1996a.

\_\_\_\_\_. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996b. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.14375/np.9782070743551>>. Acesso em: 07 dez. 2015.

\_\_\_\_\_. *Notes de cours (1959-1961)*. Paris: Gallimard, 1996c.

\_\_\_\_\_. *Parcours deux (1951-1961)*. Lagrasse: Verdier, 2000.

\_\_\_\_\_. *Causeries (1948)*. Paris: Seuil, 2002.

\_\_\_\_\_. *L'institution/La passivité: notes de cours au Collège de France (1954 – 1955)*. Paris: Belin, 2003.

\_\_\_\_\_. *Manuscrits inédits*. Paris: Bibliothèque Nationale de France, s. d.

\_\_\_\_\_. *La nature ou le monde du silence*. Paris: Hermann, 2008.

MOUTINHO, L. D. S. Tempo e sujeito: o transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty. *Revista Dois Pontos*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 11 – 57, 2004.

PASCAL, B. *Pensamentos*. 2. ed. Trad. S. Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).

SARTRE, J. P. *L' être et le néant: essai d' ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

SILVA, C. A. F. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

\_\_\_\_\_. *A natureza primordial: Merleau-Ponty e o logos do mundo estético*. Cascavel: Edunioeste, 2010 (Série Estudos Filosóficos, n° 12).

\_\_\_\_\_. *O transcendental encarnado: Merleau-Ponty e a nouvelle ontologie*. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 52, p. 159 – 176. 2011. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/s0100-512x2011000100009>>. Acesso em: 7 dez. 2015.

\_\_\_\_\_. O retorno ao mundo da vida: Merleau-Ponty, leitor de Husserl. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, v. 21, 2012, p. 11 – 32. Disponível em:<[http://dx.doi.org/10.14195/0872-0851\\_41\\_1](http://dx.doi.org/10.14195/0872-0851_41_1)>. Acesso em: 7 dez. 2015.

WALTON, R. J. Subjetividad y donación em Jean-Luc Marion. *Tópicos*, Santa Fé, n. 14, dez., p. 81 – 96, 2006.

ZIELINSKI, A. *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas: le corps, le monde, l' autre*. Paris: PUF, 2002.

Data de registro: 12/09/2016

Data de aceite: 26/10/2016