



MERLEAU-PONTY E A INTERDEPENDÊNCIA ENTRE O SENSÍVEL E A NATUREZA: UM DIAGNÓSTICO ACERCA DA SUA ÚLTIMA ONTOLOGIA

10.62506/phs.v6i2.259

Merleau-Ponty and the Interdependence between the Sensible and Nature: A Diagnosis about his Latest Ontology

ELOÍSA BENVENUTTI DE ANDRADE*

Merleau-Ponty y la Interdependencia entre lo Sensible y la Naturaleza: Un Diagnostico sobre su ultima Ontología

Resumo: Nos escritos póstumos que formam O Visível e o Invisível Merleau-Ponty é taxativo quanto à problemática da concepção do ser-sujeito, afirmando que, assim como a concepção do ser-objeto, ela não constitui alternativa, pois o mundo percebido está aquém ou além da antinomia. De tal maneira, é urgente a revisão de nossa ontologia. Neste artigo apresentaremos um diagnóstico acerca da análise do mundo sensível e do mundo natural na última ontologia de Merleau-Ponty. O propósito é explicitar, sobretudo, como ela fundamenta a reabilitação da ideia de sensível e de natureza para a descrição da carne. Veremos as consequências da fundação da ontologia do ser bruto à luz dos comentadores, suas dificuldades, sua abrangência e estrutura e, conseqüentemente, a importância da sua elaboração para a filosofia e para a fenomenologia contemporânea enquanto abertura para o mundo.

Palavras-chave: Fenomenologia; Merleau-Ponty; Natureza; Ontologia; Sensível

Abstract: In the posthumous writings that form the *The Visible and the Invisible*, Merleau-Ponty is adamant about the problematic of the conception of the being-subject, stating that, just like the conception of the being-object, it does not constitute an alternative, as the perceived world falls short or beyond antinomy. Therefore, it is urgent to review our ontology. In this article, we will present a diagnosis of the analysis of the sensible world and the natural world in Merleau-Ponty's last ontology. The purpose is to explain, above all, how it grounds the rehabilitation of the idea of sensible and nature for the description of flesh. We will see the consequences of the foundation of the ontology of brute being in the light of commentators, its difficulties, its scope and structure, and, consequently, the importance of its elaboration for philosophy and contemporary phenomenology as an opening to the world.

Keywords: Phenomenology; Merleau-Ponty; Nature; Ontology; Sensible

Resumen: En los escritos póstumos que forman *Lo Visible y lo Invisible*, Merleau-Ponty se muestra inflexible sobre la problemática de la concepción del ser-sujeto, afirmando que, al igual que la concepción del ser-objeto, no constituye una alternativa, en la medida en que el mundo queda corto o se sitúa más allá de la antinomia. Por tanto, es urgente revisar nuestra ontología. En este artículo presentaremos un diagnóstico sobre el análisis del mundo sensible y del mundo natural en la última ontología de Merleau-Ponty. El propósito es explicar, sobre todo, cómo fundamenta la rehabilitación de la idea de sensible y de naturaleza para la descripción de la carne. Veremos las consecuencias de la fundación de la ontología del ser bruto a la luz de los comentaristas, sus dificultades, su alcance y estructura y, en consecuencia, la importancia de su elaboración para la filosofía y la fenomenología contemporánea como apertura al mundo.

Palabras-Clave: Fenomenología; Merleau-Ponty; Naturaleza; Ontología; Sensible

* Faculdade Cásper Líbero – SP, Brasil. Email: ebandrade@casperlibero.edu.br . Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9149-1770>



Introdução

Em seu escrito póstumo, *O Visível e o Invisível* (1964/1971), precisamente no primeiro capítulo intitulado “O Visível e a Natureza: A interrogação filosófica”, Merleau-Ponty afirma que não estava mais seguro em acreditar na natureza como um sistema contínuo trazido pela fé num mundo oriundo da noção de percepção. Segundo ele, a ideia que tínhamos da natureza (ou melhor, desse sistema de fatos naturais, muito bem unido e contínuo), que incorporava todas as coisas, inclusive a própria percepção que a ele nos conduzia, nos dias atuais não convence aquele que desconfia do solo em que repousa o psiquismo. Merleau-Ponty escreve:

Hoje não mais acreditamos que a natureza seja um sistema contínuo desse gênero; com mais forte razão, estamos longe de pensar que os ilhéus de “psiquismo”, que nela flutuam aqui e ali, estejam secretamente vinculados por meio do solo contínuo da natureza. Impõe-se-nos, portanto, a tarefa de compreender se e em que sentido o que não é natureza forma um “mundo” e, antes de tudo, o que é um mundo, finalmente, se há mundo, quais podem ser as relações entre o mundo visível e o mundo invisível. Esse trabalho, por mais difícil que seja, é indispensável para sairmos da confusão em que nos deixa a filosofia dos cientistas (Merleau-Ponty, 1971, p. 36).

Sendo assim, a proposta merleau-pontyana é a de reconsiderar “a distinção do *that* e do *what*, da essência e das condições de existência, reportando-se à experiência do mundo que a precede” (Merleau-Ponty, 1971, p. 37). Merleau-Ponty explica, na obra em questão, cujo o pré-projeto intitulava-se “A Origem da Verdade”, que quando se trata do visível é fácil restabelecer a unidade e a concordância no mundo, seja pelos inúmeros fatos que o sustentam, seja pela possibilidade de divergentes testemunhos. No entanto, quando se trata do invisível parece que cada homem habita sua própria ilha, sem ao menos transitar, ora em uma, ora em outra, mesmo quando acontece de concordarem com alguma coisa qualquer (Merleau-Ponty, 1971, p. 24-25). Merleau-Ponty reitera, neste escrito inacabado, que, a menos que o pensamento esteja instalado numa ordem pré-empírica (e, portanto, aquém da experiência), ele não pode ignorar sua história aparente e o problema da gênese de seu próprio sentido. Se tal façanha fosse possível o pensamento não seria mais pensamento, uma vez que o pensamento é a nossa realidade – caso o entendamos como a abertura inicial para nosso campo de visão, de futuro e passado.

Estas dificuldades mencionadas acerca do visível e do invisível não são, contudo, dificuldades exclusivas desta última ontologia elaborada por Merleau-Ponty. As preocupações referentes a elas, ou seja, ao verdadeiro domínio do ser, podemos encontrar já no primeiro momento da obra merleau-pontyana, na concepção das noções de mundo percebido e sujeito encarnado do filósofo francês. Na sua tese *Fenomenologia da percepção*, publicada em 1945, a visão fundava o pensamento, uma vez que a relação com o mundo percebido era algo absolutamente insuperável. Em outras palavras, a exterioridade radical fundante, por exemplo, do mundo cartesiano, era naquele momento contraposta por Merleau-Ponty à evidência do mundo sempre *ali*, causando-lhe certo prejuízo. Mesmo assim, a expressão mais intensa de sua empreitada ontológica aparece nos escritos da década de 1950, período em que o âmbito de busca do ser foi ampliado, estendendo-se à historicidade, à temporalidade e à cultura, processos nos quais o homem está sempre envolvido. A perspectiva ontológica merleau-pontyana, nesta ocasião, passou então à consideração do todo e suas junções (Merleau-Ponty, 1996, p. 47), isto quer dizer, à uma dimensão mais ampla do que operavam as categorias da metafísica moderna clássica. Isto porque Merleau-Ponty se propôs a refundar a tarefa do filósofo, e por conseguinte, a da filosofia, mesmo que para isso fosse necessária a reformulação das noções e conceitos tradicionais, para que fosse possível compreender o nosso vínculo vivo com a natureza sem depender, contudo, da definição de corpo como objeto do pensamento ou de uma noção da percepção sem corpo como a do psiquismo – como afirmava o paradigma clássico da percepção e como enunciava sua tese *Fenomenologia da percepção*.

No ensaio *Em toda e nenhuma parte*, constante em *Signes* (1960/1980), Merleau-Ponty escreve que “a filosofia está em toda e nenhuma parte, até mesmo nos ‘fatos’, e em parte alguma e em *domínio* algum se acha preservada do contágio da vida” (Merleau-Ponty, 1980, p. 212). Não obstante, a proposta filosófica para este novo paradigma aparece apenas na obra inacabada, *O Visível e o Invisível*, cuja a tarefa é possibilitar um exame radical de nossa presença no mundo vivido. Defronte a perspectiva das noções de visível e invisível, Merleau-Ponty enuncia que pretende



apurar certa *reversibilidade*¹ daquele *que vê* e daquilo *que é visto*. Em outras palavras, o objetivo de Merleau-Ponty é alcançar um cenário original, e isto quer dizer abarcar a expressão do domínio do vivido, já pré-formulada formulada nos escritos intermediários. Ainda assim, podemos perceber que tal propósito já estava enunciado nos escritos da década de 1940, ocasião da sua tese *Fenomenologia da percepção*. Como observa Moura (2001): “Ora, na medida em que esse projeto ontológico visa a garantir um lugar natural para o conceito merleau-pontyano de ‘expressão’, o seu resultado será, na verdade, a potencialização máxima do próprio código fenomenológico de interpretação da experiência” (Moura, 2001, p. 289). O comentador explica que o projeto ontológico levado a cabo por Merleau-Ponty conduzirá “à instalação do logos até o menor detalhe do mundo”, detalhe que poderá ser *visto* a partir deste momento, qual seja, momento da última ontologia, como “representação de alguma coisa” (Moura, 2001, p. 289). Para Moura, aquele que se propor a interpretar os conceitos presentes na obra merleau-pontyana da década de 40, com efeito suas ideias sobre “percepção”, “linguagem” ou “sentido”, estará diante do que o fenomenólogo chama, em sua última empreitada, de “ser bruto.”² Vejamos os limites e a pertinência de tal diagnóstico à luz da interdependência dos conceitos de sensível e de natureza.

O Sensível e a Natureza

Pela concepção merleau-pontyana, a relação entre *ser* e *mundo* não se reduz ao encontro com um *objeto* como no modelo clássico, mas, sim, com uma dimensão de *ser* – visível e – mais *bruta* que os atos e operações do ser-sujeito da metafísica moderna clássica, àqueles que outrora compuseram as chamadas “filosofias da consciência”. Por esta via, surge então em sua última ontologia, a ideia do *corpo-carne*, que é um corpo passível de *ver* e *ser visto*, que atuaria como *reflexibilidade* numa dimensão do *mundo* na qual a situação do sujeito se modifica, numa tentativa de propor uma alternativa às ontologias clássicas, principalmente dos tipos cartesiana e/ou kantiana. Para Merleau-Ponty, tanto “a carne (a do mundo ou a minha) não é contingência, caos, mas textura que regressa a si e convém a si mesma” (Merleau-Ponty, 1971, p. 142). Tal *carne* não deve ser pensada “a partir das substâncias, corpo e espírito, pois seria então a união dos contraditórios, mas, dizíamos, como elemento, emblema concreto de uma maneira de ser geral” (Merleau-Ponty, 1971, p. 143).

Esta situação do *ser* se apresenta, no que chamamos aqui de última ontologia, como sentimento, percepção, vidência e latência, que busca tratar da experiência (ou melhor, das relações e junções que envolvem homem e mundo vivido) como uma *universalidade* sensível, ou generalidade do sensível em si, e não como um ato subjetivo do sujeito como no modelo clássico supracitado. A ideia é a de um *ser bruto* que é forma universal, enquanto é região do *sensível* que antecede as representações do mundo, que, por sua vez, é *expresso*.

Como supramencionado, tal cenário tem sua origem entre os anos de 1940, e elaboração efetiva nos anos de 1950, momento que trata da maturação do projeto ontológico já iniciado com a *Fenomenologia da percepção* e sua noção de encarnação. É, entretanto, por meio da revisão da ideia de *sensível* e de *natureza* que tal maturação da obra merleau-pontyana pode ser explicitada ou, pelo menos, ambas as ideias-conceitos são o ponto de partida para um refinamento do projeto iniciado na *Fenomenologia da percepção*. Isto porque, argumento, na *Fenomenologia da percepção* a questão da união da alma e do corpo foi tratada à luz das relações entre fisiológico e psicológico, empírico e transcendental e, como aponta-nos Bimbenet (2004), a ambiguidade entre particular e universal, direcionando o pensamento de Merleau-Ponty às ordens da *archê* e de um *télos*.

Bimbenet (2004) nos explica que a existência de uma consciência atrelada ao corpo ali (a união de um *cogito* pré-reflexivo com o corpo) não resolveu o problema do intelectualismo, pelo contrário, manteve Merleau-Ponty nesta problemática e forneceu apenas uma “(...) imagem tranquilizadora” (Bimbenet, 2004, p. 179). Embora, na *Fenomenologia da percepção* o corpo próprio e sua relação com o mundo percebido revelaram uma concepção diferente da ontologia clássica do sujeito e objeto, a figura do corpo próprio mostrou a importância da experiência e do solo comum da expressão, no entanto, o problema era até que ponto o que ocorria não passava apenas de uma mistura entre núcleo sensível (centração vital) e a natureza onde se assentava a intenção racional (Bimbenet, 2004, p. 203-204). Em outras palavras, em que medida a *instituição*, como alternativa à *constituição* do sujeito encarnado, na *Fenomenologia da percepção*, não retornaria à discussão sobre a finalidade da razão (*télos*), enquanto razão capaz de

1 Reversibilidade: o dedo da luva que se põe do avesso – Não há necessidade de um espectador que esteja *dos dois lados*. Basta que, de um lado, eu veja o avesso da luva que se aplica sobre o direito, que eu toque um por meio do outro (dupla “representação” de um ponto ou plano do campo) o quiasma é isto: a reversibilidade – E continua: É somente através dela que há a passagem do “Para si” ao “Para Outrem” – Na realidade, não existimos nem eu nem o outro como positivos, subjetividades positivas. São dois antros, duas aberturas, dois palcos onde algo vai acontecer – ambos pertencem ao mesmo mundo, ao palco do Ser. (Merleau-Ponty, 1971, p. 237, grifo do autor – original: Merleau-Ponty, 2004a, p. 311).

2 Ratificando o que fora dito pelo comentador lembremos a seguinte passagem da *Fenomenologia da percepção* (1945): “(...) a percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. A verdade não ‘habita’ apenas o ‘homem interior’, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, e é no mundo que ele se conhece” (Merleau-Ponty, 2006a, p. 6). Lembremos também que nesta ocasião, para Merleau-Ponty, o *cogito* é coesão da vida, ou seja, ele é resultado do irrefletido que, ao se exprimir, realiza-se como linguagem. Portanto, o que existe é uma percepção segunda ou empírica, exercida com frequência por todos, que mascara este fenômeno, uma vez que esta percepção se encontra impregnada de antigas aquisições e acostumada a operar na superfície do ser. Segundo o filósofo, é por este motivo que as coisas são dadas como significações, e por isso que o juízo natural cartesiano não pode conhecer suas regras, pois ele mesmo as cria. Merleau-Ponty argumenta: “Na certeza do presente, há uma intenção que ultrapassa a presença, que antecipadamente o põe como um ‘antigo presente’ (...) e a percepção enquanto conhecimento do presente (...) torna possível a unidade do eu (...) a ideia da objetividade e da verdade” (Merleau-Ponty, 2006a, p. 76).



livrar o *ser* da contingência. Por outro lado, o próprio Merleau-Ponty enunciava na tese de 45 que o desafio era encontrar o estatuto deste “eu penso” que nos acompanha, ciente, portanto, de tal diagnóstico (Merleau-Ponty, 2006a, p. 227). Por isso, a hipótese aqui é a de que o desafio de Merleau-Ponty estava calcado na transformação da relação e das noções do sensível e a da natureza que apontavam para a interdependência entre ambos.

Para Bimbenet (2004), na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty elaborou a ideia de humanidade a partir da oscilação entre *natureza* e *consciência*, que não promovia uma reconciliação, mas era projetada na existência. Para o comentador, o homem merleau-pontyano queria ainda se fazer resultar da natureza porque o que estava em seu acabamento essencial era impotente na tarefa de ultrapassar isso. Isto provinha, segundo Bimbenet (2004), de uma consciência objetivante toda-potente, que estabelecia o espírito como um poder exaustivamente criticado, mas ainda supremo, e a natureza como um poder invocado, mas que esperava ainda sua eficácia (Bimbenet, 2004, p. 201-202). Porém, é prudente lembrar que Merleau-Ponty não dispunha, na sua empreitada filosófica, do repertório necessário para ultrapassar o intelectualismo apontado pelo comentador. Entretanto, o motivo disto, pontua Bimbenet, seria justamente a definição, defendida neste momento por Merleau-Ponty, de *natureza*. É-nos, portanto, apontado que, de um lado, teríamos a perspectiva em direção à *archê* – que visava apreender a atitude natural da consciência, desdobrando-se narcisisticamente sobre a vida fechada em si mesma, consequentemente incapaz de descentrar-se em direção de uma objetivação mediadora –, e, de outro lado, a atitude categorial, de maneira implícita, a se oferecer como uma instância de *desvio*. Assim, as esferas da percepção, tais como as esferas da motricidade e da linguagem, garantiram, de antemão, a possibilidade de ultrapassagem da natureza em direção à consciência.³

Entretanto, Saint-Aubert (2005) nos indica que definindo a carne como *adesão ao ser*, ou seja, a carne como *sensível*, Merleau-Ponty reabilita a contradição operante, a coexistência vital e espiritual que outrora também fora o cerne da suposta confusão da mistura em Descartes (Saint-Aubert, 2005, p. 159-160).⁴ Assim, o quiasma, que aparece na última ontologia, seria a resposta merleau-pontyana para a fuga desta problemática advinda do cartesianismo. Em *O Visível e o Invisível* Merleau-Ponty escreve que existe um *corpo do espírito* e um *espírito do corpo* e um quiasma entre os dois, e ressalta que o espírito do corpo deve ser compreendido não como no pensamento objetivo ao modelo cartesiano, mas na direção de uma profundidade e de uma dimensionalidade que não são as da extensão (Merleau-Ponty, 2004a, p. 307). Mas, como isso é possível?

No artigo *O Filósofo e sua Sombra* (1980c) Merleau-Ponty retoma o projeto fenomenológico de Husserl e destaca a seguinte definição para a ideia de *sensível*: o sensível não é feito somente de coisas. É feito também de tudo que nelas se desenha, mesmo no oco dos intervalos, tudo que nelas deixa vestígio, tudo que nelas figura, mesmo a título de desvio ‘écart’ e como uma certa ausência (Cf. Merleau-Ponty, 1980c, p.252). Isto quer dizer que a totalidade do *ser* não se encerra em sua presença como experiência ou doação visível ao olhar: o *sensível* não é um conjunto de dados positivos, existem antes dimensões de negatividade que estariam incrustadas nos dados positivos (Merleau-Ponty, 1980c, p.253, grifo nosso).

Em nota de *O Visível e o Invisível* de 27 de outubro de 1959 Merleau-Ponty escreve: “O sensível é precisamente o meio em que pode existir o ser sem que tenha que ser posto (...). O sensível é isso: essa possibilidade de ser evidente em silêncio, de ser subentendido (...).” (Merleau-Ponty, 1971, p.199). Diante disso, é interessante atentar que a dimensão *sensível* como *universal*, ou generalidade do sensível em si, abrange a existência de certas ausências constitutivas que se doam somente enquanto ausências, pois por elas chegamos ao *invisível*, e a dimensão *sensível* como *universal*, ou generalidade do sensível em si, que é, para Merleau-Ponty, a verdadeira dimensão ontológica. Tal reabilitação ontológica do *sensível*, ilustrada por este caráter não-presencial, e oriunda das noções de *visível* e *invisível*, compreende o ser tanto como dimensões visíveis e invisíveis, quanto como universal, uma vez que há uma diferença irreduzível entre o ser e o ser percebido e a emergência, assim, de um campo ontológico que envolve todas as dimensões do mundo. Este movimento, dirá Merleau-Ponty em *O olho e o espírito*, se dá graças à noção de *reversibilidade*, tomada como profundidade e experiência das dimensões numa “localidade” global (Merleau-Ponty, 1980b, p.103, grifo do autor) como compreende também “a emergência da *carne* como *expressão*” que abarca, em seu ponto de “intersecção”, o pensamento como relação consigo e com o mundo tanto como relação com outrem

3 Vale lembrar também que na *Estrutura do comportamento*, de 1942, a ordem humana da consciência é fundamento e condição de possibilidade do conhecimento da natureza. Parece ser pela ação no mundo e pelo resultado de cada significado em seu determinado conjunto que se constitui a realidade. A vida seria como que uma série de estruturas que, não justapostas, abrem para uma série de significações que a noção de causalidade não daria conta, ou seja, pensando em termos de significado, o problema da união entre alma e corpo parece desaparecer, pois não se pode mais tratar a vida como o resultado de operações causais. Merleau-Ponty avalia que a concepção de uma alma agindo sobre o corpo trata este corpo de forma unívoca, coisa que ele não é. Merleau-Ponty pretende que a mistura entre o ser e o mundo preceda a reflexão, e concede à existência o âmbito que outrora fora vivenciado pela mistura de Descartes. Segundo a concepção fenomenológica merleau-pontyana, é a coisa mesma que alcança na percepção, uma vez que o limite imposto ao que posso pensar é o limite na significação. Assim, a significação “coisa” é revelada pelo que chamamos de “ato de percepção”. Diante disso, a consciência é pressuposta pela afirmação do mundo; ela passa a ser, de um lado, meio ambiente do universo e, de outro, passa a ser condicionada por este universo. A consciência é parte do mundo, pois reconhece a ordem de acontecimentos perceptivos, ela sabe que as leis naturais estão em função das mudanças da posição do corpo e dos fenômenos (Merleau-Ponty, 2006, p. 309).

4 Ressalto que na segunda lição do livro *L’union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran e Bergson*, resultado de aulas ministradas por Merleau-Ponty entre os anos de 1947 e 1948, retoma-se Descartes argumentando que em sua obra havia um problema fértil, o do corpo vivo e misturado com a alma. Para Merleau-Ponty, Descartes teria avistado no momento da sua Sexta meditação o que agora podemos argumentar que o conduz à instituição da carne. De acordo com Saint-Aubert, Merleau-Ponty identifica que o que foi avistado por Descartes se manteve por todo este tempo no “índice do mistério impenetrável”, pois se contentando em fundamentar o laço entre a natureza e a unidade própria do homem em Deus, Descartes “nos dispensou assim tanto de viver suas relações tumultuosas quanto de compreender por nós mesmos sua profunda unidade” (Saint-Aubert, 2005, p. 127). Foi justamente sobre a solução deste mistério que Merleau-Ponty trabalhou exaustivamente em seus escritos desde os anos 1940, o que culminou na ideia de carne em sua última ontologia, como capaz de pensar e fundamentar os vários modos de expressão.



(Merleau-Ponty, 1971, p.140).

Pela primeira vez o corpo não mais se acopla com o mundo, enlaça outro corpo, aplicando-se a ele cuidadosamente em toda sua extensão, desenhando incansavelmente com suas mãos a estranha estátua que dá, por sua vez, tudo o que recebo, perdido fora do mundo e dos objetivos, fascinado pela única ocupação de flutuar no Ser com outra vida, de fazer-se o exterior. Movimento, tato, visão ampliam-se, a partir de então, ao outro e a eles próprios, remontam à fonte e, no trabalho paciente e silencioso do desejo, começa o paradoxo da expressão (Merleau-Ponty, 1971, p.139-140).

A *carne*, assim, deve ser entendida como o entrecruzamento *visível* no momento em que se reconhece o corpo como tangível e como tangente. A *carne*, para Merleau-Ponty, não é pura matéria, e sim uma reversibilidade sempre eminente (Merleau-Ponty, 1971, p.143). Neste ponto existe uma absoluta indistinção entre passividade e atividade, pois essa carne que se vê e se toca não é toda a carne e nem a corporeidade maciça, todo o corpo. A reversibilidade que define a carne existe em outros campos (Merleau-Ponty, 1971, p.140) e estabelece entre os corpos relações que alargam, mas, mais do que isso, agora são capazes de ultrapassar o campo do visível (Merleau-Ponty, 1971, p.140).

De acordo com Saint-Aubert (2005), a intenção filosófica de Merleau-Ponty era manter junto a identidade e a relação, aquilo que eu sou, e meus laços tanto desejantes como conhecedores com isso que é tudo aquilo que é *outro* como eu (Saint-Aubert, 2005, p. 241, *grifo nosso*). Este objetivo seria a resposta de Merleau-Ponty à ontologia clássica, ou seja, ao momento em que Descartes indagou pelo corpo vivo e misturado com a alma (Merleau-Ponty, 2002, p. 320-321). De acordo com Saint-Aubert a carne, mais que uma solução, é um indício de um problema não tratado: Merleau-Ponty identifica que o que foi avistado por Descartes se manteve como um mistério impenetrável (Saint-Aubert, 2005, p. 127). O comentador defende que foi justamente na solução deste mistério que Merleau-Ponty trabalhou exaustivamente em seus escritos e figurou, de maneira original em sua última ontologia, na ideia de quiasma como um tipo de reflexão filosófica capaz de pensar a carne e seus modos de expressão (Saint-Aubert, 2005, p. 140). Para Saint-Aubert a importância do esclarecimento dos dualismos antropológicos oriundos da questão clássica sobre a união da alma com o corpo, na obra de Merleau-Ponty, denota a complexidade passiva-ativa da instituição e da vida expressiva, e é por esta via que Merleau-Ponty conduz a problemática da encarnação (Saint-Aubert, 2005, p. 18).

Entretanto, para alguns comentadores é justamente neste ponto que Merleau-Ponty retorna aos prejuízos da ontologia tradicional ao invés de promover qualquer alternativa a ela. Esta é a perspectiva apresentada e defendida por Barbaras (2011). Em sua análise sobre a tarefa do conceito de *carne* em Merleau-Ponty, Barbaras argumenta que Merleau-Ponty oscila entre continuar seu projeto fenomenológico calcado no interesse pela *percepção* e parte para a formulação de uma ontologia antropomórfica calcada na ideia de um corpo orgânico. Para Barbaras (2011) estas posições são contraditórias entre si, uma vez que o interesse por ambas as coisas, ilustrado no conceito de *carne* em Merleau-Ponty, simbolizam um fracasso do filósofo ao tentar conciliar propostas distintas. Para ele, Merleau-Ponty parou seu projeto no meio do caminho quando não escolheu entre estas duas vias de pensamento: fenomenologia e antropomorfismo. O argumento de Barbaras é o de que Merleau-Ponty fundamenta e define o mundo externo no conceito de *carne* que, por sua vez, está subjugado a uma ideia de *Ser* maior, quer dizer, a *carne* aparece sendo situada para além da diferença entre minha carne e a textura do mundo, ou seja, como uma noção unívoca e não resolve o problema da correlação entre o vivente e o mundo (Barbaras, 2011, p. 77).

Para Barbaras (2002) a noção de corpo vivo merleau-pontyana atua como uma testemunha ontológica. Em outras palavras, Merleau-Ponty recupera e opera as categorias clássicas do sujeito da consciência transcendental (Barbaras, 2002, p. 19-22). O problema da *carne*, segundo o comentador, é justamente o fato de que ela está numa dimensão cosmológica com uma cisão metafísica; ela se realiza numa direção ôntica, transcendental e ontológica ao mesmo tempo. Desse modo, o corpo é tributário de uma fenomenalidade, de um sensível em si, uma vez que é o lugar onde se realiza a identidade entre passividade e atividade (Barbaras, 2011, p.80). Sendo assim, o corpo aparece como negativo e não resolve tanto o problema do *a priori* da correlação como não fornece uma boa análise do sentido do ser do corpo em sua filosofia; o filósofo oscila entre o corpo próprio e a própria vida.

Por outro lado, outros comentadores, como Moura (2001) e Carbone (2001), defendem que não existe ruptura crucial na obra de Merleau-Ponty. Para ambos, não existe necessidade de escolha entre as duas vias citadas por Barbaras, tampouco oscilação entre natureza e consciência, como argumentava Bimbenet. Para Moura, por exemplo, a inflexão da fenomenologia em direção à ontologia será, na verdade, uma radicalização do próprio projeto fenomenológico – e não o oposto (Moura, 2001, p. 289). Para Carbone, se na *Fenomenologia da percepção* existe certa circularidade, encarnada, entre *archê* e *télos*, na operação de *expressão*, é porque este era o horizonte do *ser-no-mundo*, que já na última filosofia se revelam como “o próprio Ser” (Carbone, 2001, p. 136).

Entretanto, destaco, o que parece ocorrer de comum entre tantos refinados diagnósticos é que Merleau-Ponty fundamenta uma radicalização da noção de *sensível*, que concomitante torna possível a refundação do que seja a *natureza*, e, finalmente, estabelece com isso terreno para a fundação da *carne*, atento para a tarefa enunciada em nota do seu último escrito de maneira taxativa: descrever o *visível* como algo que se realiza por meio do homem, “mas que não é de modo algum antropologia” (Merleau-Ponty, 1971, p. 245).

Desse modo, o projeto de Merleau-Ponty desde a década de 1940 até a elaboração de *O Visível e o Invisível* não separa a tarefa da fenomenologia como filosofia da tarefa da ontologia. Antes, como o filósofo escreve em *O filósofo*



e sua sombra,, “a tarefa última da fenomenologia como filosofia da consciência é, pois, compreender sua relação com a não-fenomenologia. Aquilo que em nós resiste à fenomenologia – o ser natural (...) – não pode permanecer fora da fenomenologia e deve ter seu lugar nela” (Merleau-Ponty, 1980c p. 258). Com isso, quero ressaltar que o caráter paradoxal negativo existente entre a fenomenologia e a proposta da última ontologia de Merleau-Ponty não se sustenta, pelo fato de que a tarefa da fenomenologia não exclui a elaboração de uma nova ontologia, e tampouco a consciência transcendental operante nessa filosofia justifica por si mesma um retorno às bases da filosofia metafísica moderna. Antes, a tarefa interpretativa que nos deixa Merleau-Ponty é mais sutil. Como afirma Carbone (2000), é preciso considerar a ideia sensível como algo que não deve ser pensado como um substituto abstrato, como um tipo de um resumo do percebido, como se a ideia sensível fosse uma *impressão* que se isola e, portanto, se apreende. É preciso considerar essa ideia mais como um *excedente* (Carbone, 2000, p. 270).

Em Merleau-Ponty os sistemas metafísicos que sustentam uma crença cientificista sobre o mundo nos afastam de outro olhar mais preciso sobre o mundo, pois quase determinam nossa *maneira de ser*. O mundo da *Metafísica* sustentado no século XVII, período do grande racionalismo e de questões de extrema relevância, na sua visão, trabalhava apenas com resoluções de dificuldades e reparação de fracassos, numa postura retrospectiva. Por meio da obra de Merleau-Ponty percebe-se que as clássicas construções do eu penso e do sujeito transcendental possuem como imperativo a negação do acesso à realidade e à desconfiança na experiência vivida. Merleau-Ponty afirma que as intenções sob uma perspectiva de *aparência* – como representação – se distanciam da esfera possível de uma realização *visível e comunicada*, ou seja, de uma realização na qual existiria uma relação intersubjetiva a ser expressa, e não solipsista como no grande racionalismo. Tal realização nomeada em sua obra de *expressão*.

Esta realização, visível e comunicada, para Merleau-Ponty tem sua expressão máxima, por exemplo, na abordagem da obra de arte. Em seu texto *A Prosa do Mundo*, Merleau-Ponty escreve que a obra de arte “contém mais do que ideias, *matrizes de ideias*, ela nos fornece emblemas cujo o sentido nunca terminamos de desenvolver, (...) justamente, porque se instala e nos instala num mundo cuja chave não temos” (Merleau-Ponty, 2002, p. 118). Ela nos ensina a ver e nos ensina a pensar “como nenhuma obra analítica consegue fazê-lo, porque a análise encontra no objeto apenas no que nele pusemos” (Merleau-Ponty, 2002, p. 118). Por isso, cabe como tarefa da fenomenologia como filosofia uma aproximação com tal *expressão* para a elaboração de uma ontologia que não recaia nos problemas da ontologia da metafísica clássica, ou seja, que não se encerre numa perspectiva antropológica. Antes, é preciso pensar uma ontologia que considere os processos de historicidade, temporalidade e da cultura enquanto junções em que habita o compreendido como homem, isto quer dizer, que descreva o todo enquanto *abertura*

Experiência e Abertura

Em seu ensaio *O Metafísico no Homem*, escrito ainda nos anos 1940, Merleau-Ponty escreve: “a partir do momento em que reconheci que minha experiência, justamente enquanto minha, abre-me para o que não é eu, que sou *sensível* ao mundo e ao outro, todos os seres que o pensamento objetivo colocava à distância aproximam-se singularmente de mim” (Merleau-Ponty, 1980a, p. 188). Deste modo, Merleau-Ponty descreve uma dupla experiência do *cogito*, sendo esta capaz de promover uma *intersubjetividade de fato* (Merleau-Ponty, 1980a, p. 188). Para Merleau-Ponty (1980a), aceitar a metafísica como condição *natural* do homem e, dessa maneira, aceitar um distanciamento entre *ser* e vida, parece servir apenas para legitimar uma noção de moral absoluta e uma ideia de “reino dos fins”.

Como já havia defendido contra a noção de *sensível* sartreana, em *O Filósofo e sua Sombra*, “as negatividades também contam no mundo sensível que é, decididamente, o universal” (Merleau-Ponty, 1980c p. 253). Como explica Ferraz (2009), com a noção de *invisível* “não se trata de circunscrever um tipo de ser substancialmente diferente do ser sensível, mas de considerar o sensível de modo mais amplo, incluindo suas dimensões que não se doam de maneira imediata (...) que se anunciam por sua falta”, ou seja, “que se deixam suspeitar porque os dados positivos apontam para um negativo que também é constituinte do sentido da experiência” (Ferraz, 2009, p. 84). Diante disso, ora descrevendo o *ser da alma*, ora o *ser-sujeito*, Merleau-Ponty observa que as ontologias modernas clássicas, cartesianas ou kantianas, quiseram engrandecer uma ideia de *Ser* e perderam o que poderia ser a forma bruta de *ser*. De acordo com a visão merleau-pontyana, certa repetição caracterizaria toda tradição cujas filosofias baseavam-se em discordâncias que tomaram a subjetividade ora como *coisa*, ora como *substância*, tendo como pano de fundo outro debate: a subjetividade como extremidade do particular e do universal.

Todavia, nos escritos póstumos que formam o *Visível e o Invisível* Merleau-Ponty é taxativo quanto à problemática da concepção do *ser-sujeito*, afirmando que, assim como a concepção do ser-objeto (oriunda do psiquismo em Filosofia), ela não constitui alternativa, pois o mundo *percebido* está aquém ou além da antinomia. De tal maneira, é urgente a revisão de nossa ontologia, o reexame das noções de sujeito e de objeto (Merleau-Ponty, 1971, p. 32).

Portanto, na obra póstuma a tentativa é fazer perceber que a ciência permanece alheia à questão do *sentido* do *ser*; o encontro entre *psíquico* e *fisiológico* não deve caminhar para uma ordem das causas ou dos fins. Merleau-Ponty pretende que o acontecimento psicofísico não seja entendido à maneira da fisiologia cartesiana como a relação entre dois objetos exteriores. Diferente disso, o filósofo insiste que a união entre alma e corpo deve ser concebida como sendo realizada a cada instante da existência que germina do corpo. Pela perspectiva merleau-pontyana o problema ontológico é o problema dominante, no qual todos os outros problemas se fundam e uma das maneiras de enfrentar a problemática ontológica é não a tratar como a escolha de uma opção entre várias realidades possíveis. Não obstante, o filósofo argumenta que chegamos ao *Ser* passando pelos seres numa relação circular, o que de fato



é preciso é recuperar uma vida comum entre essência e existência (Merleau-Ponty, 1971, p.218).

De acordo com Carbone (2003), a noção de *carne* é uma tentativa de repensar a relação entre *corpo* e *natureza* que ultrapasse o objetivismo da tradição cartesiana. Para ele, foi Merleau-Ponty o primeiro a assumir e a articular o valor filosófico da ideia de *carne*, na perspectiva da elaboração de uma ontologia que rompesse com o dualismo, ontologia esboçada na última filosofia merleau-pontyana (Carbone, 2003a, p.14). Para Carbone, a concepção de *carne* surge na filosofia de Merleau-Ponty através do desenvolvimento ontológico da noção husserliana de *leib* como um corpo orgânico em contraste a concepção, também husserliana de corpo físico (*körper*). Husserl argumentava que o corpo humano era o único capaz, dentre todos os corpos, de não se encerrar como simples corpo físico, mas, dentre todos os corpos que atuam no mundo da experiência humana, o corpo humano atuava também como corpo orgânico (Carbone, 2003, p.85).

No curso *Husserl e a Fenomenologia* Merleau-Ponty atenta para a necessidade de reaprender a pensar um *modo de ser* esquecido pelo homem copernicano, modo este que nos permitiria conceber “o estranho parentesco que nos liga aos outros, aos animais e às coisas (...) ao mundo na sua totalidade” (Merleau-Ponty, 1968, p. 169), sem regressar à dicotomia do sujeito e do objeto. E é justamente isso que a noção de *carne* permite a Merleau-Ponty fazer. Por esta base, Merleau-Ponty firma a cofiliação do senciente e do sensível na *mesma carne* que é tecida no nosso corpo e que nos envolve num horizonte de ser selvagem no qual sujeito e objeto ainda não estão definidos (Carbone, 2003, p.14), ou seja, um horizonte diferente do horizonte da antropologia.

É assim que a proposta merleau-pontyana se dá em considerar o desvio “*écart*”, as negatividades, a relação, *diferentemente*. Contudo, essa noção de “diferença” não se instala como *positivismo* no *logos* merleau-pontyano. Como dito, o propósito do filósofo é ampliar o âmbito em que se descreve o *ser*, e a intenção é descrevê-lo como qualquer coisa que se realiza no homem, mas, como atenta em *O Visível e o Invisível*, não é antropologia.

Sendo assim, o ser-bruto da ontologia do último Merleau-Ponty, pretende romper com a noção clássica de filosofia da consciência promovendo uma crítica radical a ela; isto através da junção entre uma abordagem fenomenológica levada aos seus limites, e a ideia do sentido como autoprodução de um sistema diacrítico (Carbone, 1990, p. 168) que remonta aos seus primeiros escritos. Desse modo, poderíamos afirmar que não existe ruptura radical, mas um aprofundamento das teses que tematizavam a encarnação, pois é justamente seu compromisso com a tarefa da fenomenologia enquanto filosofia que o leva à confecção da última ontologia que tem a *carne* como uma noção essencial para o propósito almejado, uma filosofia que pretende ser capaz de conciliar *identidade e relação* (Saint-Aubert, 2005, p. 241). Filosofia como “abertura para o mundo” capaz de abarcar “a reflexão como algo que retorna sobre a espessura do mundo para iluminá-lo, mas que em seguida lhe devolve somente sua luz própria” (Merleau-Ponty, 1971, p. 44). Isto significa uma filosofia que busca, conforme apontamento de *O olho e o espírito*, a exterioridade conhecida no envolvimento das coisas à medida que identifico tanto a dependência como a autonomia destas mesmas coisas, decifrando, assim, o enigma da relação ou ligação das coisas enquanto eclipsadas umas às outras (Merleau-Ponty, 1980b, p.103). Foi então por este caminho, operando a noção de reversibilidade, que nos anos 1950 Merleau-Ponty chega à maturação da ideia de *carne*, responsável pela elaboração do projeto da última ontologia em que proporá:

Meu plano: I o visível II a Natureza III o logos deve ser apresentado sem nenhum compromisso com o *humanismo*, nem, enfim, com a *teologia* – Trata-se precisamente de mostrar que a filosofia não pode mais pensar segundo esta clivagem: Deus, o homem, as criaturas – que era a clivagem de *Espinosa*. Portanto, não começamos *ab homine* como Descartes (a I parte não é reflexão) não tomamos a Natureza no sentido dos *Escolásticos* (a II parte não é a Natureza em si, *filosofia* da Natureza, mas descrição do *entrelaçado* homem-animalidade) e não tomamos o Logos e a verdade no sentido do Verbo (a III parte não é nem lógica, nem teologia da consciência, mas estudo da linguagem que possui o homem (Merleau-Ponty, 1971, p. 245, *grifo nosso*).

Considerações Finais

Pela concepção merleau-pontyana, vimos que a relação do ser com o mundo se dá numa compreensão de *dimensão* de ser que é visível e mais *bruta* que os atos e operações do clássico ser-sujeito. Por esta via, surge na última ontologia a ideia do corpo-carne, como passível de ver e ser visto, que atua como reflexibilidade numa dimensão do mundo onde o estatuto do sujeito se modifica, numa tentativa de propor alternativa às ontologias clássicas de tipo cartesiana e/ou kantiana e suas categorias. É “(...) contra a divisão metafísica entre o sensível e o inteligível ou entre o fato e a essência” que a “dimensionalidade esboça uma compreensão não subjetivista do pensamento” (Dupond, 2010, p. 18) em Merleau-Ponty. Por isso a obra do filósofo francês propõe “substituir as noções de conceito, ideia, espírito, representação pelas noções de dimensões, articulação, nível, charneiras, pivôs, configuração...” (Dupond, 2010, p. 18).

Para Merleau-Ponty, portanto, tanto “a carne (a do mundo ou a minha) não é contingência, caos, mas textura que regressa a si e convém a si mesma”, pois não é pensada “a partir das substâncias, corpo e espírito, pois seria então a união dos contraditórios, mas, dizíamos, como elemento, emblema concreto de uma maneira de ser geral” (Merleau-Ponty, 1971, p. 143). Saint-Aubert já nos indicava que definindo a carne como adesão ao ser, ou seja, a carne como sensível, Merleau-Ponty reabilita a contradição operante, a coexistência vital e espiritual que



outrora também fora o cerne da suposta confusão da mistura em Descartes. O quiasma ou reversibilidade como entrecruzamento, que aparece na última ontologia do ser bruto, seria, portanto, a resposta merleau-pontyana para a fuga definitiva desta problemática advinda do cartesianismo, pois ela denuncia que a percepção é uma troca contínua entre o sensível e a natureza, quer dizer, a interdependência entre ambos. Não obstante, para Merleau-Ponty, segundo nota de *O Visível e o Invisível*, a *carne* é este ciclo completo sensível de imbricação entre corpo e mundo (Merleau-Ponty, 2004a, p. 307-308), não é o corpo objetivo e tampouco o corpo pensado pela alma (Merleau-Ponty, 2004a, p. 307). Merleau-Ponty escreve que existe um corpo do espírito e um espírito do corpo e um *quiasma* – ou entrecruzamento – entre ambos, e ressalta que o espírito do corpo deve ser compreendido não como no pensamento objetivo ao modelo cartesiano, mas na direção da *profundidade* e da *dimensionalidade* que não são as da extensão (Merleau-Ponty, 2004a, p. 307).

Esta percepção do ser se apresenta então nessa última ontologia, como expressão da experiência oriunda dos processos histórico-culturais que envolvem o homem, ou seja, como uma universalidade sensível, isto é, uma generalidade sensível, e não como um ato subjetivo do sujeito como no modelo clássico. O *ser bruto*, que é forma *universal*, antecede as representações do mundo, entretanto, sua região sensível é a *expressão*. Todavia, “a particularidade é logo de cara dimensional, não no sentido em que o particular significaria o universal ou seria imanente ao universal, mas no sentido em que ele é extraído do universal e retém em si o universal por suas raízes. O Ser bruto ou selvagem, então, é o mundo percebido (Dupond, 2010, p. 17).

Entretanto a compreensão da percepção, diferente da *Fenomenologia da percepção*, está ampliada na elaboração da última ontologia, pois a experiência sensível é pensada como deiscência (Dupond, 2010, p. 14), abertura que reúne sciência e sentido, uma “fissão” (Dupond, 2010, p. 15) que é transgressão e confirmação, é uma atividade e um sentir, sempre diferenciação. Nesse sentido, a carne é mais experiência, uma *passagem*, do que percepção, do que a emergência de um corpo sensível, pois o próprio sentido do sensível está aprofundado e o ser agora é ser de indivisão, aquém da sedimentação da história positivista e produtivista da metafísica clássica; o ser bruto é a historicidade primitiva, é uma fuga da antropologia clássica.

Quando dizemos, com outros filósofos que os estímulos da percepção não são as causas do mundo percebido, mas que são eles que as revelam ou desencadeiam, não queremos dizer que se possa perceber sem corpo mas, ao contrário, que é preciso reexaminar a definição de corpo como puro objeto para compreendermos como pode ser nosso vínculo vivo com a natureza. Não nos estabelecemos num universo de essências; pedimos ao contrário que se reconsidere a distinção *that* e do *what*, da essência e das condições de existência, repostando-se à experiência do mundo que a precede. A Filosofia não é ciência porque a ciência acredita poder sobrevoar seu objeto, tendo por adquirida a correlação do saber e do ser, ao passo que a Filosofia é o conjunto das questões onde aquele que questiona é ele próprio posto em causa pela questão. Uma Física, porém, que aprendeu a situar o psicólogo num mundo sócio-histórico perderam a ilusão do sobrevo absoluto: elas não apenas toleram, mas impõe antes de toda ciência o exame radical de nossa pertença ao mundo (Dupond, 2010, p. 36-37).

Esse exame radical do nosso pertencimento ao mundo faz com que Merleau-Ponty, ao se aprofundar no desenvolvimento moderno da ideia de natureza, passe a conceber a natureza como autoprodução de sentido: ela também é uma dimensão de carne pelo fato de que é habitada por sentido, por historicidade, temporalidade e cultura, e não por uma essência. Isso é possível através da operação da ideia de instituição e do sentido estruturalista de natureza (Merleau-Ponty, 1991, p. 133) que não opõe natureza e cultura, ou natureza e história, como era feito na *Fenomenologia da percepção*, momento em que estas noções estavam articuladas, mas não formavam uma unidade devido ao fato de que era o corpo que significava o mundo pela operação de encarnação, e não de *abertura*. Agora, em *O Visível e o Invisível* a conaturalidade pensada nesta ocasião para a formulação do mundo percebido, levado a cabo antes na *Fenomenologia da percepção* (Merleau-Ponty, 2006a, p. 292), é conduzida aos seus limites pela reabilitação ontológica do sensível e a ideia de *abertura e expressão*, em prol de uma original ideia de logos, que para Merleau-Ponty “é o tema da filosofia” (Merleau-Ponty, 1971, p. 124), capaz de realizar um discurso mais adequado acerca da experiência vivida, ou melhor, da carne no mundo, que expresse um modelo de *Ser* que não seja da ordem da “pura coisa” (Merleau-Ponty, 2006d, p. 256), oferecendo, assim, uma espécie de planta topográfica ou arqueologia original do uso das noções de natureza e sensível para a filosofia e a fenomenologia contemporânea.

Referências

- Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1971). *O visível e o invisível*. São Paulo: Editora Perspectiva. (Originalmente publicado em 1964)
- Merleau-Ponty, M. (1980). *Em toda e em nenhuma parte*. São Paulo: Abril Cultural, p. 209-37.
- Merleau-Ponty, M. (1980a). *O metafísico no homem* (p. 179-192). São Paulo: Abril Cultural.



- Merleau-Ponty, M. (1980b). *O olho e o espírito* (p. 85-111). São Paulo: Abril Cultural.
- Merleau-Ponty, M. (1980c). *O filósofo e sua sombra* (p. 239-260). São Paulo: Abril Cultural.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Notes de cours au Collège de France* (1958-1959 et 1960-1961). Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac Naify.
- Merleau-Ponty, M. (2004). *Conversas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (2004a). *Le visible et l'invisible, suivie de notes de travail*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2004b). *O olho e o espírito seguido de A linguagem indireta e as vozes do silêncio e A dúvida de Cézanne*. São Paulo: Cosac Naify.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *A Estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (2006a). *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (2006d). *A natureza*. São Paulo: Martins Fontes.
- Barbaras, R. (2002). L'ambigüità della carne. *Chiasmi Internacional*, v. 4, p. 77-87.
- Barbaras, R. (2002a) The Ambiguity of the Flesh. IN: *Chiasmi International*, v. 4, p. 13-26.
- Barbaras, R. (2011). *Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Editora UFPR.
- Bimbenet, É. (2004). *Nature et humanité*. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty. Paris: Vrin.
- Carbone, M. (1990). Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust. Milão: *Guerini e Associati*.
- Carbone, M. (2000). Nature et logos: Pourquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose? *Chiasmi International*, v. 2. Milão: Mimesis Edizioni, p. 261-78.
- Carbone, M. (2001). *La visibilité de l'invisible*. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust. New York: Georg Olms Verlag.
- Carbone, M. (2003). Attualità e non attualità del Leib. *Leitmotiv*, n. 3, p. 81-91.
- Carbone, M.; LEVIN, D. M. (2003a). *La carne e la voce*: in dialogo tra estetica ed ética. Milão: Mimesis.
- Dupond, P. (2010). *Vocabulário de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes.
- Ferraz, M. S. (2009). Merleau-Ponty entre ontologia e metafísica. *Cadernos Espinosanos*, n. XX, São Paulo, p. 74-89, jan.-jun.
- Saint-Aubert, E. (2005). *Le scénario cartésien – Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.

Recebido em 30.08.2024 – Primeira Decisão Editorial em 27.09.2024 – Aceito em 13.04.2025