



Estrutura e ontologia na obra de Merleau-Ponty¹

Structure and ontology in the work of Merleau-Ponty

Ericson Falabretti

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), professor do Curso e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR - Brasil, e-mail: efalabretti@gmail.com

Resumo

Esse trabalho discute a renovação e a centralidade do conceito de estrutura no projeto ontológico de Merleau-Ponty. Estabelece, primeiro, a ideia de que na obra de Merleau-Ponty não existe um sentido unívoco para a noção de estrutura, mas uma polissemia de usos e sentidos que acompanham o desenvolvimento do seu pensamento. Merleau-Ponty, sobretudo no momento da elaboração d'*O visível e o invisível*, não objetivava apenas se apropriar da noção de estrutura – *gestalt* – já em uso na psicologia, na linguística e na etnologia, mas aprofundá-la na sua matriz filosófica, explorá-la como um novo regime de pensamento. Portanto, nossa hipótese de trabalho é que, em *O visível e o invisível*, a estrutura deixou de ser considerada apenas como a significação original da

¹ Esse trabalho, realizado com apoio da PUCPR e da CAPES (Bolsista da CAPES – Proc. n. 5474/12-4), apresenta uma parte dos resultados do estágio de pesquisa pós-doutoral desenvolvido na Universidade de Lyon III.

percepção e passou a ser pensada como condição do “ser-no-mundo”, um elemento essencial para uma nova noção de *cogito* – ser bruto –, sem os prejuízos da noção de *cogito* tácito que Merleau-Ponty reconheceu na *Fenomenologia da percepção*.

Palavras-chave: Estrutura. *Cogito*. Passividade. Fé perceptiva. Sensível.

Abstract

*This paper discusses the renewal and the centrality at the concept of structure on Merleau-Ponty's ontological project. It establishes, initially, the idea that in Merleau-Ponty's work there is no univocal sense on structural notion, but a polysemy of uses and meanings that follow the development of his thought. Merleau-Ponty, especially in the elaboration of *The visible and the invisible*, did not aim only to appropriate the notion of structure – gestalt – already in use in psychology, linguistics and ethnology, but to go further in its philosophical roots, explore it as a new system of thought. Therefore, our working hypothesis is that in *The visible and the invisible* the structure is no longer considered only as the original meaning of perception and became to be considered a condition of being in the world, an essential element to a new notion of the cogito – be brute – without losing the notion of tacit cogito recognized by Merleau-Ponty within the *Phenomenology of perception*.*

Keywords: Structure. *Cogito*. Passivity. Perceptive faith. Sensitive.

“Não mais do que os fatos, as necessidades de essência não constituirão a ‘resposta’ invocada pela filosofia. A ‘resposta’ está mais alta que os ‘fatos’ e mais baixa do que as ‘essências’, no Ser selvagem onde estavam indivisos e onde, atrás ou abaixo das clivagens de nossa cultura adquirida, continuam assim”.

(Merleau-Ponty)

No fim da década de 60, Deleuze resumiu bem a importância e o alcance do tema da estrutura no cenário do pensamento filosófico francês: “Perguntava-se outrora: ‘que é o existencialismo?’. Agora: que é o estruturalismo? Essas questões têm um vivo interesse, com a condição de serem atuais, de se referirem às obras que estão sendo feitas” (DELEUZE, 1974, p. 271). O escrito deuleuziano, dedicado a discutir

as variações do estruturalismo, a exemplo de muitos outros textos do mesmo período, apresenta esse movimento como “obras que estão sendo feitas” na sociologia (Lévi-Strauss), na linguística (Jakobson), na psicanálise (Lacan), na literatura (Barthes) e na filosofia (Foucault e Althusser). Porém, Deleuze – como Piaget, Derrida e Umberto Eco, pensadores que também discutiram o estruturalismo nesse mesmo período – nada diz sobre a significação da noção de estrutura antecipada na *SC*² (1942), na *PHP* (1945) e em alguns ensaios que compõem a obra *Signos* (1960), isso para ficarmos apenas no domínio dos textos publicados em vida por Merleau-Ponty³.

Em janeiro de 1961, três meses antes de sua morte, num congresso dedicado a discutir o tema “estrutura”, Merleau-Ponty, abreviando o esquema mais tarde utilizado por Deleuze, discutiu as diferentes

² Abreviaturas: *Fenomenologia da percepção* (PHP); *A estrutura do comportamento* (SC); *O visível e invisível* (VI); *O olho e o espírito* (OE); *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* (LI); Merleau-Ponty (M-P).

³ Aqui cabem duas ressalvas. Em meados dos anos 1970 e começo dos 80, aproximadamente, foram realizados dois trabalhos importantes sobre o problema da estrutura na obra de Merleau-Ponty que merecem ser lembrados. Primeiro, o trabalho de Andrea Bonomi (2001), *Fenomenologia e estruturalismo*. Bonomi recupera a discussão merleau-pontyana com a tradição filosófica e científica – Husserl, Gestaltheorie, Mauss, Saussure, Jakobson, Lévi-Strauss – para entender o sentido e o uso da noção de estrutura na obra do fenomenólogo francês. Resumidamente, duas questões me parecem remarcáveis no trabalho de Bonomi. Primeiro, a noção de estrutura reassumida por Merleau-Ponty que responderia ao problema central da sua obra – a desarticulação da tese do cogito tácito em proveito da noção de carne – remontaria, fundamentalmente, à linguística e à etnologia. Depois, como consequência direta dessa relação, apoiado em uma renovação da noção de gestalt, Bonomi (2001) mostra – próximo à tese da ambiguidade merleau-pontyana – como é possível encontrar e reunir o estruturalismo e a fenomenologia como aspectos complementares de um mesmo pensamento. O segundo trabalho é o de Marilena Chaui (2002): *Experiência do pensamento*. Nesse trabalho de Chaui, a noção de estrutura responde ao dilema “coisa-consciência” lançado pelo pensamento operatório, aquela filosofia denominada por Merleau-Ponty de o pequeno racionalismo clássico: o pensamento científico que reduziu o invisível aos pressupostos do objetivismo científico. Chaui (2002) esclarece, sobretudo num sentido contrário às elaborações da Gestaltheorie e de Gaston Granger, o sentido da noção de estrutura como uma inteligibilidade pré-reflexiva que se realiza no tecido do mundo e, por isso mesmo, jamais poderia ser concebida como coisa, essência, ou mesmo uma ideia. De maneira geral, mesmo sem contemplar todas as obras, Chaui (2002) explora a polissemia do conceito de estrutura em Merleau-Ponty. Mostra como a estrutura é, primeiramente, concebida como um objeto da percepção. Depois, apoiada nas teses de Saussure sobre a estruturação diacrítica dos signos, mostra como é possível pensar a estrutura como uma totalidade formada pelas diferenças. Se o conceito de estrutura, como estabelece Chaui (2002) – ao comentar a *Estrutura do comportamento* –, foge às antinomias substancialistas do naturalismo e do intelectualismo, é, sobretudo, na medida em que esse conceito “permite des-substancializar o em-si (partes extra partes) e o para-si (partes intra partes)” recusando a separação ontológica entre natureza e consciência. Na última parte do seu exame sobre a noção de estrutura em Merleau-Ponty, Chaui (2002) se debruça sobre o ensaio “De Mauss a Claude Lévi-Strauss” e conclui brilhantemente sobre a atualidade das análises de Merleau-Ponty fundadas na noção de estrutura diante dos novos campos abertos pela antropologia e pela etnologia.

acepções e os usos do termo *estrutura*: filosófico, matemático, psicológico, etnológico. Para Merleau-Ponty, esse conceito – pensado diversamente e, muitas vezes, antagonicamente, seja como essência ou, ao contrário, como reunião de fatos empiricamente constatados – inaugurou uma nova filosofia no século XX ao ser retomado e reescrito, sobretudo, pela obra de Lévi-Strauss. Na interpretação de Merleau-Ponty, como apontam as notas da sua conferência em consonância com suas análises no ensaio “De Maus a Claude Lévi-Strauss”, publicado em *Signos*, foi a partir do trabalho do etnólogo que a noção de estrutura foi universalizada como um novo regime de pensamento. Em Lévi-Strauss, princípios clássicos do racionalismo filosófico e da historiografia – como as noções de sujeito e progresso, por exemplo – perderam o papel central explicativo diante da experiência reveladora do etnólogo de que um sistema inconsciente, como nas relações de parentesco, operaria na estruturação de diferentes sociedades. Segundo Lévi-Strauss, o tabu do incesto, presente tanto nas sociedades indo-americanas como nas europeias, é a regra dominante na constituição dos casamentos e, por consequência, na estruturação das relações sociais como um todo: “O caráter primitivo e irreduzível do elemento de parentesco, tal como o definimos, resulta realmente, de modo imediato, da existência universal da proibição do incesto” (LÉVI-STRAUSS, p. 64, 2003a). Esse tabu exprime, antes de tudo, uma distinção social original, separa as mulheres livres para o sexo e o casamento daquelas proibidas, pois estas últimas formariam a reserva de mulheres destinadas a manter em operação o sistema de trocas. Nesse sentido, a estrutura, como logos inconsciente explicativo das relações sociais, deixaria de ser sincrônica, como estava dado em Saussure, e assumiria, com os trabalhos de Lévi-Strauss, um caráter dialético. Pois o inconsciente coletivo – a fonte original do tabu do incesto – não sendo o aparelho psíquico de uma experiência íntima, é o elo que liga as consciências e permite ao etnólogo reconhecer no observado a gênese da sua própria experiência: “É todo um regime de pensamento que se estabelece com essa noção de estrutura, cuja fortuna atual em todos os campos responde a uma necessidade do espírito” (M-P, 2000, p. 319). No congresso de 1961, indica Merleau-Ponty, esse “novo regime de pensamento” reformou

a ontologia (M-P, 2000, p. 319) e abriu caminho para uma nova filosofia sem separação, sem corte entre “o corpo que percebe e o corpo que fala”, pois ambos são inteligíveis em termos de estrutura. Essas duas indicações finais das notas de resumo da conferência – “reforma da nossa ontologia e reunião entre o corpo que percebe e o que fala” – reforçam a ideia de como esse tema presente desde a SC também se comunica com o último projeto de sua filosofia.

Portanto, a presença central da noção de *gestalt* no projeto ontológico do VI, somada ao silêncio a respeito das contribuições merleau-pontyanas sobre a formação filosófica da noção de estrutura, sugere, pelo menos, duas questões que são objeto de investigação nesse trabalho. Primeiro, investigar se na obra de Merleau-Ponty existe um sentido unívoco da noção de estrutura ou variações semânticas que acompanham o desenvolvimento do seu pensamento. Pois, como própria nota em *Parcours deux* indica, a noção de estrutura apareceria como uma chave conceitual para a interpretação do desenrolar de seu pensamento, principalmente quando consideramos a passagem de uma fenomenologia da percepção para uma teoria da expressão, até, finalmente, a construção de uma ontologia do ser bruto. Em seguida, e questão central desse trabalho, é preciso examinar a ligação entre a noção de estrutura e a tese ontológica do ser bruto no VI. Qual seria o lugar e importância da noção de estrutura no projeto de renovação ontológica da fenomenologia? Essas questões, além de retomar o sentido da lógica interna do projeto vertical de filosofia merleau-pontyana em direção a uma ontologia do ser bruto, estabelecem, do mesmo modo, a possibilidade de retomar o debate entre fenomenologia, estruturalismo e ontologia a partir de um dos conceitos filosóficos – de estrutura – mais fecundos do século XX, estendidos a vários domínios do saber, sobretudo às ciências humanas.

Merleau-Ponty, na sua primeira obra, já havia reconhecido como os novos estudos de fisiologia, sobretudo os trabalhos de Goldstein (1951) amparados em uma biologia estrutural e, ainda, a descoberta

das *Gestaltqualitäten*, modificaram as noções associacionistas e intelectualistas sobre as relações entre o organismo e a natureza. As diferentes perspectivas estruturalistas sobre o comportamento – da biologia e da psicologia – superaram as antinomias reducionistas – corpo objetivo ou consciência pura. No lugar de explicar o comportamento somente a partir de processos lineares e anatômicos – reflexo, estímulo e resposta – ou de circunscrevê-lo ao domínio e à análise de atividades superiores – graus de consciência ou inteligência – Merleau-Ponty passou a pensar a diversidade do comportamento como consequência da própria complexidade das diferentes formas de existência: **sincréticas**, **amovíveis** e **simbólicas**. A forma sincrética, típica dos animais invertebrados, reproduz, basicamente, uma conduta instintiva dos organismos com pouca margem de adaptação e incapazes de transcender a situação dada no ambiente natural. Com possibilidade de adaptação e reação às situações inéditas, as formas amovíveis são relativamente independentes das condições ambientais e não aderem instintivamente ao meio concreto e às relações de contiguidade lineares. Nesse nível de comportamento – retratado pelos teóricos da *gestalt* no estudo de chimpanzés –, os estímulos são reelaborados no espaço e no tempo e se traduzem no modelo de um sinal, de uma configuração (*sing-gestalt*), e dependem de operações de conjunto que são constituídas entre o organismo e os elementos do mundo físico. Já as formas sincréticas indicam uma conduta capaz de se desprender quase inteiramente das condições naturais. Essa autonomia que encontramos, por exemplo, no trabalho do homem, consiste justamente na capacidade de reelaborar o estímulo, de encontrar nas coisas mais do que a própria matéria oferece, de se projetar no mundo como um polo significativo de intenções. A ideia de estrutura adotada por Merleau-Ponty supera a tradicional antítese entre um comportamento de ordem inferior, simples e mecânico, em oposição a outro de ordem superior, complexo e livre. Não é o corpo, como também não é a consciência ou o ambiente que, isoladamente, explicam o comportamento, mas a sua condição estrutural, o fato de que podemos pensá-los sem cortes e como uma rede de significações no qual todas as partes – o meio, os estímulos, o corpo e a consciência – operam como uma unidade: “[...] o comportamento não é uma coisa

mas também não é uma ideia, não é um invólucro de uma pura consciência e, como testemunha de um comportamento, não sou uma pura consciência. É justamente isso que queríamos dizer, dizendo que ele é uma forma” (M-P, 2006, p. 138). Além disso, é interessante considerar o sentido articulador que a teoria das formas adquire no processo de compreensão e descrição das relações entre os diferentes campos que operaram nas conexões entre consciência e natureza. A teoria das formas integra o **campo físico** – sistema de forças mecânicas orientadas por relações de causalidade –, o **campo fisiológico** – sistema de conexões com vistas a manter o equilíbrio vital – e, se considerarmos as formas simbólicas, o **campo mental** sem distinções ontológicas, superando, por exemplo, o dualismo substancialista clássico entre o físico e o mental. Para Merleau-Ponty, a teoria das formas articula as três ordens – a física, a vital e a humana – como três tipos de estruturas intercambiáveis, pois em todas as situações encontramos a participação comum de todas as estruturas. Em uma bolha de sabão, assim como em um organismo, diz Merleau-Ponty (2006, p. 205), “o que se passa em cada ponto é determinado pelo que se passa em todos os Outros”.

A PHP, resolvido o problema da separação entre consciência e natureza, descreve o campo pré-reflexivo da vida, essa percepção embrionária, cega de objeto e transbordada de significação, como já estava intuída na SC. Desse modo, a noção de estrutura, deslocada da análise de uma teoria da forma como força articuladora que permite integrar a matéria, a vida e o espírito, é ampliada para os modos que expressam a presença original do Ser no mundo: a percepção, o esquema corporal e a liberdade. A estrutura é o que permite conceber a percepção fora do paradigma mecanicista e intelectualista e, ao mesmo tempo, recuperar o sentido genético da nossa experiência corporal. A percepção, por seu turno, como uma experiência sensível e pré-reflexiva, encontra na estrutura o seu logos explicativo, pois o sentido de qualquer acontecimento perceptivo – seja a visão de um jardim, seja a audição de uma sinfonia, por exemplo – é sempre aprendido como uma totalidade dotada de uma significação imanente ao ato de perceber, isto é, não nasce exclusivamente das coisas, como também não se trata de uma projeção da consciência. Na experiência

primeira, a estrutura é anterior ao pensamento, o logos articulador nascido no encontro pré-reflexivo entre o corpo próprio, o outro e as coisas. Na PHP, como o texto a seguir indica, a experiência perceptiva, como uma reflexão estrutural e antipredicativa, é a fonte viva de uma significação embrionária e passiva que articula todos os graus de integração supostos nas relações do próprio eu – interior e exterior – e naquelas entre o eu, o outro e as coisas:

Quando reencontro a estrutura inteligível do pedaço de cera, não me recoloco em um pensamento absoluto a respeito do qual ele seria apenas um resultado, eu não o constituo, eu o re-constituo. O «juízo natural» não é senão o fenômeno da passividade. E sempre à percepção que incumbirá conhecer a percepção (M-P, 1999a, p. 73).

Portanto, na PHP a estrutura permite superar as perspectivas empirista (síntese de sensações) e intelectualista (forma da razão), como o texto anterior indica. Sobre essa questão, Barbaras, em um artigo intitulado “Merleau-Ponty e a psicologia das formas”, estabelece que a forma ocupa “o lugar da coisa mesma” na obra de Merleau-Ponty, pois todas as questões, do comportamento ao mundo percebido, são guiadas pela *gestalt*. No entanto, aqui cabe prestar atenção em uma distinção que marca a passagem da SC e da PHP para as obras posteriores. A Psicologia da Forma tem seu lugar privilegiado na SC e na introdução da PHP, enquanto a estrutura, propriamente dita, ocuparia toda a obra de Merleau-Ponty. Fundamentalmente, após a PHP, para investigar o estatuto constituinte da razão, conforme também interpreta Barbaras, Merleau-Ponty se distanciou das elaborações da Psicologia da Forma sobre a *gestalt*, em direção à linguística, à etnologia e à arte.

Merleau-Ponty, na fase intermediária de sua obra, discute a relação entre os diferentes usos e formas da linguagem: o uso criador e o uso empírico. Em LI, o uso criador, uma estruturação primeira e original dos signos, seria a base para todas as formas de expressão empírica. Assim, todas as modulações expressivas que encontramos na língua falada e nas artes – na pintura, na arquitetura e na literatura – estariam, como já havia antecipado Saussure, assentadas em um

tecido original de expressão, em uma estrutura formada pela associação diacrítica dos signos.

Seguindo a leitura merleau-pontyana de Saussure, é preciso considerar que os signos isolados nada significam, apenas marcam diferenças. Contudo, uma língua remonta sempre à estruturação de um sistema de diferenças, no qual os signos, lado a lado, alimentariam todas as formas expressivas do mundo da vida: “a língua, estabelece Merleau-Ponty, é feita de diferenças sem termos, ou, [...] os termos na língua são engendrados apenas pelas diferenças que aparecem entre eles” (M-P, 2004, p. 67). Contudo, esse sentido paradoxal das diferenças só pode ser esclarecido pelo uso da palavra. Assim, nas formas empíricas de expressão, encontramos todos os lastros e perfis dessa modalidade original e criadora da linguagem: “E essa espécie de círculo que faz com que a língua se preceda naqueles que a aprendem, ensine-se a si mesma e sugira a própria decifração talvez seja o prodígio [...]” (M-P, 2004, p. 67). Essa circularidade estrutural das formas de expressão – a linguagem remonta a uma estruturação diacrítica dos signos que só se revela pelas formas empíricas da linguagem – permite a Merleau-Ponty, por exemplo, redescobrir os elementos da pintura na linguagem – portanto, reencontrar a sua face surda, visível e tátil – e, também, ao contrário, retomar na pintura os elementos da linguagem, a sua voz, a sua sonoridade: “Começamos por compreender que a há uma linguagem tácita e que a pintura fala a seu modo” (M-P, 2004, p. 76). A concepção diacrítica do signo supõe uma linguagem estruturada antes mesmo de conhecermos o seu princípio ideal e o seu empírico. Portanto, nesse sentido, a estrutura seria um sistema simbólico concreto.

Nos cursos sobre a natureza, no escrito “Por toda parte e em nenhuma parte”, no texto sobre “O filósofo e sua sombra” (no fim dos anos de 1950) e, mais explicitamente, no VI, Merleau-Ponty quer reencontrar nossa experiência primordial e ultrapassar todas as perspectivas filosóficas que separam o perceptante e o percebido, o falante e a fala, a essência e a existência e o sentiente e o sentido. Na primeira nota de trabalho do VI – Janeiro de 1959 –, o filósofo aponta pelo menos uma das razões desse último recuo: “a crise na filosofia nunca foi tão radical e, por isso mesmo, é necessário um retorno à ontologia. A interrogação

ontológica e suas manifestações: a questão sujeito-objeto, a questão da intersubjetividade; a questão da natureza” (M-P, 2000, p. 163). São justamente essas interrogações centrais, juntamente com a passagem da noção de corpo próprio para carne do mundo, que parece suscitar uma reelaboração ontológica do conceito de estrutura. Conforme interpreta Barbaras (2001, p. 152), no VI a *gestalt* é retomada justamente para responder ao problema da crise da filosofia, uma crise que a própria obra de Merleau-Ponty não deixou de reproduzir: “Ela não é usada para criticar o pensamento objetivo – como era o caso da PHP – mas é pensada positivamente como aquilo que tem a chave do problema do espírito”. Na leitura de Barbaras, a psicologia da *gestalt* apresenta a Merleau-Ponty duas alternativas importantes para o problema do espírito: uma noção de *cogito* distinta da formulação de *cogito* constituinte de Husserl e um conceito ontológico de Ser diferente de Heidegger. Todavia, é justamente na radicalização da facticidade sartreana – sem corte entre o Ser e o Nada –, sem a distinção absoluta entre instituição e passividade, que podemos entrever o esboço de nova formulação da *gestalt* no âmbito do projeto ontológico de Merleau-Ponty, como já havíamos anunciado no início deste trabalho. Por isso mesmo, como ainda veremos, podemos afirmar que a ontologia do ser bruto ultrapassa a experiência do *cogito* tético de matriz cartesiana em proveito do reconhecimento de uma condição *gestáltica* primordial entre o *cogito*, as coisas e o outro, uma relação sentiente-sentido.

No VI, passado mais de meio século desde as primeiras publicações fenomenológicas e dos trabalhos iniciais da Teoria da Gestalt – ela mesma convertida em um pensamento de sobrevoo –, Merleau-Ponty retoma a crítica ao pensamento objetivo da filosofia reflexiva e das ciências inaugurado na SC. As ciências, como a física e a psicologia, partilham o mesmo método indutivista e a mesma ontologia deslocada do sensível, pois todos os objetos – o físico ou o psíquico – são definidos somente por relações funcionais e deslocados da sua presença: “Essa física do físico, essa psicologia do psicólogo anunciam que, de agora em diante, para a própria ciência, o ser-objeto não pode ser mais o próprio-ser” (M-P, 1999b, p. 30). Se a ciência retira das coisas todos os predicados que nascem do nosso contato direto com elas,

com a filosofia a situação não é muito diferente. Centrada na ideia de representação, a filosofia faz apelo a um pensamento interior em substituição à presença mesma das coisas e transforma a abertura do mundo e um conhecimento do eu. A filosofia, nas diferentes variações do pensamento reflexivo, afasta-nos das coisas e esquece a visão primeira do mundo em proveito das expressões do *cogito* transcendental, como encontramos em Descartes e Kant. Todavia, a ciência e a filosofia só recusam os predicados sensíveis, rompem com a nossa visão primeira e nos deslocam do mundo perceptível para a ordem do expresso porque, de um modo ou de outro, todo o saber objetivo está assentado no mundo visível e dele nasce: “[...] mas o universo do pensamento que se abre pela reflexão contém tudo o que é preciso para explicar o pensamento mutilado do início, que é a escada que se recolhe depois de ter subido” (M-P, 1999b, p. 43).

Contra essa “mutilação” ontológica é preciso entranhar-se na vida primitiva que conhecemos naturalmente, uma vida comunicada pela “fé perceptiva”. No VI, a fé perceptiva radicaliza a vocação da filosofia merleau-pontyana pela busca do primordial, pela significação mais genuína do Ser: a *ipseidade* absoluta apreendida no sensível antes de todas as formas de consciência. Diferentemente da percepção, a fé perceptiva não é um acontecimento instituinte de significação, mas a fonte que alimenta e sustenta o sentir, o perceber e todas as formas de consciência. Porque a fé perceptiva é continuamente o solo que faz germinar a matéria bruta de todos os atos de percepção e ideação. Ela é o abrigo de uma certeza pré-lógica que independe de qualquer prova ou juízo, tão indubitável como é certo que respiro e sei que é o meu coração que bate em meu peito. Essa fé natural, universal na medida em que é da ordem do sentir, e não do conhecer, passiva pois vivida antes de ser pensada, ambígua por ser indissolivelmente indubitável e obscura, remonta a um duplo poder: de perceber e de sentir-se ligado ao mundo e ao outro como parte de um mesmo tecido. Assim, esse saber ontogênico é a expressão muda, o logos *endiathetos*, da certeza de um entrelaçamento que me liga perpetuamente ao mundo sensível e a outro. Diferente da PHP, no VI nossas certezas naturais sobre as coisas e o outro estão assentadas em uma interpercepção sensível, são dadas

por um sentimento selvagem, uma experiência emocional na qual eu compreendo antes de saber, apreendo um sentido antes de qualquer abstração ou reflexão. Esse modelo de uma compreensão passional e pré-tética encontramos, diz Merleau-Ponty, nas crianças: “A criança compreende muito além do que sabe dizer, responde muito além do que poderia definir, e, aliás, com o adulto, as coisas não se passam de modo diferente” (M-P, 1999b, p. 24).

Nesse pensamento selvagem, não há mais lugar para o perspectivismo, ele é dado no mundo sensível e faz do eu e do outro duas testemunhas de um mesmo objeto. A certeza ingênua do mundo, asentada no visível, realiza a ambição de todo pensamento positivo: de ter acesso às coisas mesmas. Mas tudo se passa, seja como corpo ou espírito, por que habitamos um mesmo mundo. O perspectivismo só permanece quando fazemos da nossa experiência no mundo uma tese e, da nossa visão das coisas e do outro, o ponto máximo e privilegiado da percepção. O perspectivismo é uma criação do pensamento, quando nos afastamos do mundo sensível, deixamos nosso lugar junto ao outro e ocupamos uma posição de sobrevoou.

E não se trata de uma analogia: é o mesmo mundo que contém nossos corpos e nossos espíritos, desde que se entenda por mundo não apenas a soma de coisas que caem ou poderiam cair sob os nossos olhos, mas também o lugar da sua compossibilidade, o estilo invariante que observam, que unifica as nossas perspectivas, permite a transição de uma para outra e nos dá o sentimento – quer se trate de descrever um pormenor da paisagem que pôr-nos de acordo sobre uma verdade invisível – de sermos duas testemunhas capazes de sobrevoar o mesmo objeto verdadeiro, ou, ao menos, de mudar a nossa situação em relação a ele, assim como podemos no mundo visível no sentido estrito, trocar nossos pontos de permanência (M-P, 1999b, p. 24).

A fé perceptiva, uma fé animal, oferece-nos não uma representação, mas o sentimento perpétuo e insuspeito de que estamos no mundo ligados às coisas e aos outros. Todavia, não temos apenas a crença de que o outro existe e de que existimos, mas também o próprio sentido, o segredo íntimo e uma coexistência. A fé perceptiva como adesão independente de provas é uma experiência aquém de qualquer

juízo, afirmação ou negação; um saber generalizado entre os entes, pois se realiza, ao mesmo tempo, a partir do eu e do outro:

Com a coisa, como o outro, o verdadeiro cintila através de uma experiência emocional e quase carnal, onde as ideias – as de outrem como as nossas – são antes traços da sua fisionomia e da nossa, e são menos compreendidas do que acolhidas ou repelidas no amor ou no ódio (M-P, 1999b, p. 24).

O pensamento objetivo e a filosofia reflexiva estão espontaneamente orientados a superar essa ambiguidade por meio de uma supressão da percepção em benefício do pensamento de perceber. O cartesianismo e o kantismo, por exemplo, ultrapassam essas convicções obscuras da fé perceptiva convertendo, cada um a seu modo, todas as verdades em noemas, passando do sujeito encarnado ao transcendental, da realidade à idealidade, do sentir ao pensar. Desfizeram o nosso vínculo originário – carnal, ambíguo, emocional – com o mundo e reconstruíram uma nova relação fundada na atividade constituinte do sujeito:

Reduzir a percepção ao pensamento de perceber, sob o pretexto de que só a imanência é segura, implica em assinar um seguro contra a dúvida, cujos prêmios são mais onerosos do que a perda que deve ser indenizada, pois implica em renunciar ao mundo efetivo e passar a um tipo de certeza que nos dará “há” do mundo (M-P, 1999b, p. 45).

No VI, Merleau-Ponty reconhece na obra *O ser e o nada* uma filosofia que rompeu com o idealismo subjetivista clássico e se orientou para as próprias coisas, para o campo da experiência direta que nos é comunicado pela fé perceptiva. Sartre, interpreta Merleau-Ponty, propõe uma nova filosofia, assentada na experiência mais primordial, na busca do sentido daquilo que repousa em si mesmo. O sentido do mundo está no mundo, e não no sujeito transcendental. Para Sartre, o Para-si vive em um perpétuo *ek-stase*, conforme já havia descrito Heidegger, porque é em si mesmo um nada orientado para o Ser. Purificado de toda *eiccedade*, vazio e sem plenitude, pois só as coisas são plenas, o ego sartreano é pura negatividade. Por isso mesmo, o *ek-stase* é um

movimento de uma só direção, uma fuga para fora de si mesmo que dá acesso ao mundo e às coisas. Na filosofia sartreana, não há mais reflexão no sentido de voltar-se para si mesmo, pois o sujeito, sendo vazio, sendo pura negatividade, permanece insondável, inexplorável para qualquer saber ou pensamento. Se o Ser, como encontramos na filosofia clássica, era uma representação ou estava misturado à consciência, o conhecimento como nadificação se mantém pela separação ontológica entre o pleno e o vazio, pela *quidade* negativa do *cogito* que o interdita de ser algo além daquilo que se dirige ao Ser. Como podemos ler na segunda parte de *O ser e o nada*⁴ – quando Sartre demarca a estrutura do Para-si sem os embaraços do funcionalismo cartesiano, do fenomenismo husserliano e do desvio heideggeriano de um exame do *cogito* em proveito de uma analítica existencial –, entre a consciência e as coisas não há mais integração, e a consciência, como potência de se relativizar diante das coisas, é sempre um nada diante de um ser:

A característica da consciência, ao contrário, é que ela é uma descompressão do ser. É impossível, em efeito, defini-la como coincidência consigo mesma. Dessa mesa, eu posso dizer que ela é puramente e simplesmente essa mesa. Mas da minha crença, eu posso somente me limitar a dizer que ela é crença: minha crença é consciência (de) crença (SARTRE, 2013, p. 110).

A analítica da negatividade sartreana, ao contrapor a subjetividade ao Ser, reencontra o ser bruto do irrefletido e, de certo modo, reconhece o sentido do próprio mundo que havia sido recusado pelo idealismo transcendental. Pois, se a consciência é nada, existe e vive em *ek-stase* nas coisas, não existe diferença em não ser nada e estar no mundo. O que sou, ainda conforme Sartre, sou pelo meu movimento perpétuo em direção ao mundo, por tudo aquilo que escolho ser e por meus projetos. *O ser e o nada*, mesmo conservando uma espécie de ideário ontológico comtiano, restitui o ser bruto do irrefletido como um polo de positividade e redescobre o sentido primário de nosso contato com o Ser: a facticidade. A facticidade em Sartre, como o irrefletido,

⁴ SARTRE, 2013, p. 109-120.

revela dois sentidos indissociáveis. Primeiro, a presença no mundo da consciência como um fato, como algo que escapa à própria liberdade, pois não sou livre de não estar no mundo. Nesse sentido, a facticidade é a condição bruta do existir, pois a consciência surge e existe em um solo que independe da sua liberdade e das suas escolhas. O Para-si é sustentado por uma contingência, uma situação concreta que ele assume sem jamais poder suprimi-la. É fato que o Para-si está no mundo, dirige-se às coisas e é nada. Portanto, a facticidade releva-se numa dupla implicação – estamos no mundo sem justificativas e, por outro lado, somos responsáveis pelo nosso Ser:

Sem a facticidade a consciência poderia escolher seus laços com o mundo, do mesmo modo que as almas, na República, escolheriam a sua condição: eu poderia me determinar a nascer trabalhador ou a nascer burguês. Todavia, por outro lado, a facticidade não pode me constituir como sendo burguês ou sendo trabalhador. Ela mesma não é, propriamente falando, uma *resistência* de fato, uma vez que retomando-a na *infraestrutura* do cogito pré-reflexivo eu conferiria seu sentido e a sua resistência. Ela não é, senão, uma indicação que eu me dou a mim mesmo de ser que eu devo alcançar para ser aquilo que eu sou (SARTRE, 2013, p. 119).

O que caracteriza a facticidade – a própria realidade humana – é essa falta ontológica de um lado e, de outro, essa plenitude de ser. Para Sartre, a consciência permanece inalcançável, pois é impossível atingir a sua *nudite brute*. Por outro lado, quando falamos de uma mesa, por exemplo, estamos perante um *pur objet* que só podemos alcançar como tal. Todavia, para Merleau-Ponty, a filosofia sartreana reencontrou o irrefletido, mas, mesmo assim, não deixou de reproduzir de maneira particular os prejuízos de um pensamento de sobrevoos. Enquanto a consciência e o mundo permanecem como dois polos opostos e sem contato, a vida irrefletida inevitavelmente voltará ao domínio de um pensamento operatório. Se o Ser e o Nada são absolutamente opostos (o Ser puro e o Nada puro) e, ao mesmo tempo, absolutamente indiscerníveis – pois o Para-si, sendo nada, nunca será um Em-si ou outro Para-si –, não podendo ser misturados, o Nada sempre estará na borda

do Ser, flutuando sem zona de contato com o Ser. Desse modo, interpreta Merleau-Ponty, encontramos um sólido pensamento objetivista do Ser e, do mesmo modo, um princípio filosófico de matriz positivista, familiar à filosofia reflexiva: “aquele que opera o pensamento nunca é comprometido” (M-P, 1999b, p. 75). O Nada, podemos dizer, será sempre um estrangeiro no mundo do Ser.

Na perspectiva sartreana, fundada numa relação de oposição, o Ser nunca é verdadeiramente invadido; permanece uma presença intocada e vista de fora. A ontologia sartreana, interpreta Merleau-Ponty no VI, restaura o ativismo constituinte do *cogito*, pois “exprime a experiência da minha visão do ser” (M-P, 1999b, p. 79), de alguém, nesse caso, que fala a partir do falante, que vê unicamente do ponto de vista do vidente. Sartre retoma a experiência original do *cogito*, mas sem descrevê-la e expressá-la em sua integralidade, pois faltou incorporar a contravisão do Ser. Para Merleau-Ponty, é preciso alargar a dialética sartreana do Ser e do Nada para a experiência de contato com o Ser – do Ser em nós. Nesse caso, a própria Teoria da Gestalt, uma intuição já presente na SC, aponta o caminho para uma ontologia da presença fundada na experiência primeira. Em uma nota do VI, de 1959, Merleau-Ponty indica a *gestalt* como o modelo de uma nova ontologia na qual o problema de uma subjetividade constituinte e deslocada do sensível seria definitivamente superado: “A saber, de uma presença a Si que é uma ausência de si, contato com Sigo pela distância em relação a Si – Figura sobre fundo, ‘Etwas’ o mais simples – a Gestalt tem a chave do problema do espírito” (M-P, 1999b, p. 183).

Nesse caso, seguindo o roteiro indicado por Merleau-Ponty, é preciso discutir com mais atenção por que a *gestalt* teria a chave para o problema do espírito e, como exposto em *Parcours deux*, fundaria uma nova ontologia. À primeira vista, mesmo atento aos limites de uma interpretação fundada em um texto inacabado como o VI, os passos iniciais dessa nova ontologia apoiada na *gestalt* indicam um novo estatuto para a condição do Ser no mundo: uma existência enraizada na estrutura – tecido – comum do mundo.

Diferentemente do que encontramos na PHP, a *gestalt* no VI deixa de ser concebida como um acontecimento perceptivo e passa a

ser o tecido de entrelaçamento que une os entes, o tecido original que permite encontrar em um mesmo sistema as diferenças, sem, contudo, anulá-las, conforme já havia estabelecido Lévi-Strauss. A certeza pré-reflexiva vivida na fé perceptiva, o logos *endiathates* anterior a toda forma de pensamento expresso é, podemos dizer, a apreensão sensível de uma *gestalt*. No VI, a *gestalt* seria, ao mesmo tempo, o princípio explicativo e a condição do “ser-no-mundo”, pois não apenas percebo uma figura sobre um fundo, mas me encontro no mundo como uma figura sobre um fundo⁵. A relação entre o *cogito* e as coisas passou do domínio da percepção para o sentir, da representação para a presença. Como se o caminho somente pudesse ser descoberto enquanto se anda, a renovação ontológica da *gestalt* é, podemos dizer, contemporânea à certeza incontestada da fé perceptiva, ao sentido nascido da passividade que suprime os polos antinômicos do eu constituinte e do objeto constituído e, sobretudo, ao sentimento carnal da reversibilidade que atravessa a figura e o fundo, o visível e o invisível, o sentiente e o sentido. Portanto, em vez de suspender a fé natural, é preciso radicalizar o caminho aberto pela filosofia sartreana e recuperar a experiência desse *cogito* selvagem que forma naturalmente com o mundo, com as coisas e com outro uma verdadeira *gestalt*. A primeira expressão dessa *gestalt* ontológica – pois estamos falando da condição ontológica dos entes – está no domínio da passividade, uma situação original chave que nos permite compreender esse pertencimento selvagem sem os prejuízos que Merleau-Ponty encontra em Descartes, Kant, Sartre e, até mesmo, na tese do *cogito* da PHP: “Os problemas colocados na PHP são

⁵ Adotamos a relação figura e fundo – base da concepção de percepção da *Gestalttheorie* – como paradigma não apenas da percepção, mas como pretendemos melhor mostrar, como a condição ontológica do Ser no mundo. A estrutura figura e fundo é a mais ambígua e rica que podemos experimentar, pois é capaz de deslocar e suprimir qualquer sentido de centralidade e, ao mesmo, tempo desfaz a potência constituinte do *cogito* e o sentido imanente do objeto. Merleau-Ponty, na PHP (1999a, p. 24) descreve assim essa estrutura primordial: “Quando a *Gestalttheorie* nos, diz que uma figura sobre um fundo é o dado sensível mais simples que podemos obter, isso não é um caráter contingente da percepção de fato, que nos deixaria livres, em uma análise ideal, para introduzir a noção de impressão. Trata-se da própria definição do fenômeno perceptivo, daquilo sem o que um fenômeno não pode ser chamado de percepção. O ‘algo’ perceptivo está sempre no meio de outra coisa, ele sempre faz parte de um ‘campo’. Uma superfície verdadeiramente homogênea, não oferecendo nada para se perceber, não pode ser dada a nenhuma percepção. Somente a estrutura da percepção efetiva pode ensinar-nos o que é perceber. Portanto, a pura impressão não apenas é inencontrável, mas imperceptível e portanto impensável como momento da percepção”.

insolúveis porque eu parto aí da distinção consciência – objeto” (M-P, 1999b, p. 189). O sensível destituído de *quidade* (Descartes e Kant) ou o “ser-em-si” pleno (Sartre) e, ainda, a teoria *cogito* tético e do Para-si sarreano perdem força diante da passividade, uma experiência na qual as coisas e os outros se fazem sentir em nós. Trata-se de uma condição primordial esquecida, na medida em que passamos da ordem do sentir para o pensar e reconhecemos o *cogito* e as coisas como centros antinômicos destinados a realizar funções distintas.

Nos *Cours* de 1954-1955 no Collège de France – “L’institution” e “La Passivité” –, Merleau-Ponty retoma o tema da passividade, já discutido na PHP, analisando uma modalidade de fenômenos que escapam à instituição, uma experiência que supõe um *cogito* ativo, uma história e uma abertura para o futuro. No quadro do *Cours*, interpreta Lefort no prefácio dessa obra indireta, Merleau-Ponty examina “o problema da passividade em vez de defini-la por seu antônimo” (M-P, 2003 p. 19). A discussão sobre a passividade, centrada nos fenômenos do sono, do inconsciente e da memória, alcança a nossa presença mais primitiva no mundo, pois mostra o sentido do impercebido que mora na percepção, do irrefletido que habita a reflexão e apresenta um gênero de Ser no qual o *cogito* não é soberano. Contudo, é preciso considerar que a passividade, muito mais do que um estado ou, ainda, uma modalidade primitiva e inerte da nossa relação com o mundo, como sugere Lefort, revela os traços da nossa relação *gestáltica* no mundo.

No VI, a tese da passividade não retoma a percepção, mas reafirma a ideia de que os laços que nos ligam ao mundo são contemporâneos a todas as experiências, passivas a ativas, de primeira pessoa. Desse modo, o exame da passividade, semelhante ao trajeto do *Cours*, não exclui a instituição, não nega a atividade do *cogito*, mas a reintegra no tecido da experiência comum. Como, do mesmo modo, permite compreender o *sacheverhalt*⁶ – a situação que envolve o cogito, o mundo e outro – e, ainda, como o texto a seguir esclarece, desvela uma nova fonte para a verdade que não está, absolutamente, nem na atividade consciente do *cogito* nem no mundo de relações objetivas. A passivida-

⁶ O estado das coisas, no sentido empregado por Husserl em diferentes ocasiões de sua obra.

de, ao esclarecer a ambiguidade ontológica do *cogito* – ativo e passivo – reencontra a verdade na relação *gestáltica* do Ser e do mundo, na qual a verdade é sustentada pelo Ser, e o Ser pela verdade como uma figura, podemos dizer, amparada pelo fundo.

Não opomos, porém, a uma luz interior uma ordem de coisas em si na qual ela não poderia penetrar. Não se pode tratar de pôr de novo em concordância a passividade em relação a um transcendente com uma atividade de pensamento imanente. Trata-se de reconsiderar as noções solidárias de ativo e de passivo, de tal maneira que não nos coloquem mais diante da antinomia de uma filosofia que explica o ser e a verdade mas que não explica o mundo, e de uma filosofia que explica o mundo mas nos desenraiza do ser e da verdade (M-P, 1999b, p. 51).

Se a verdade nascesse unicamente do *cogito*, ou, ainda, se o realismo positivista da ontologia sartreana estivesse com a razão, o solipismo seria uma condição irrecusável e, nesse caso, não poderíamos falar de “solidariedade” entre as partes ou, ainda, de uma consciência atolada na facticidade – e, como melhor veremos, não poderíamos nem falar em reversibilidade. Se existe alguma certeza sobre a ligação com as coisas e os outros é porque ambos, muito antes de serem uma representação ou, ainda, de serem dados à minha percepção, são sentidos passivamente como parte de uma mesma estrutura sensível. No VI, radicalizando o debate a respeito do irrefletido aberto pela PHP, no lugar de pensar o percebido (mundo primitivo), é preciso pensar segundo o percebido. Nisso está a importância central da noção de passividade, pois ela é, nesse momento, essa vivência carnal, sentida, que permite a apreensão da relação *gestáltica* entre o eu, o outro e as coisas, na medida em que ela se desdobra integralmente em um tecido comum de experiência. A estrutura como entrelaçamento espontâneo – comunicação dinâmica⁷ – entre as partes é o que encontramos na experiência do sentir, a significação autóctone independente de um pensamento constituinte, pois ela já está dada antes de qualquer pensamento. A passividade, indica Merleau-Ponty, é uma preordenação cujo registro

⁷ Definição de W. Köhler que Merleau-Ponty emprega em *Cours* (p. 168).

sofre como uma lei. Somente encontramos na passividade um sentido original porque ela é vivida como uma *gestalt*, uma totalidade na qual as partes formam uma estrutura. A tese de Merleau-Ponty sobre a experiência da passividade, berço do pensamento selvagem, mostra que a experiência primitiva nunca é polar – não é exclusivamente da ordem do Em Si ou do Para-Si –, mas um sistema de trocas oblíquo, no qual o *cogito* não é mais constituinte e as coisas não são mais constituídas. Na passividade, portanto, passamos de uma ontologia do Ser e do Nada para uma ontologia *gestáltica*, como escreve Merleau-Ponty em outra nota do VI, em mais um exame crítico da ontologia sartreana:

O núcleo de ser duro de que fala Sartre. Não há núcleo com, em torno do (não?) que seria eu (negações, brilho da superfície do ser). O ser é transcendente, quer dizer justamente, é aparência cristalizando-se, é pleno e VAZIO é GESTALT com horizonte, é duplicidade dos planos, ele é, ele mesmo, VERBORGENHEIT – é ele quem percebe, como é ele quem em mim fala (M-P, 1999b, p. 80).

A passividade, portanto, além de reencontrar a verdade no domínio comum da vida, é a tese de uma abertura à experiência que inicialmente torna possível reabilitar o sensível como *gestalt*. Esse alargamento da verdade e a abertura da percepção para o sentir, da instituição para a passividade, do *ek-stase* para a invasão, é encontrável na relação com o outro, que deixa de ser o registro de uma descoberta, de apreensão e passa para o domínio da interpercepção. Entre dois *cogitos*, os mundos privados, o meu e o do outro, nunca são inteiramente suprimidos. Há coisas que o outro percebe (que estão nele) e coisas que somente eu percebo. Todavia, um pensamento ou um sentimento profundo nunca é completamente interdito para um estrangeiro. Os segredos são rompidos na medida em que o eu e o outro partilham o mesmo mundo e se comunicam passivamente. A intersubjetividade não está fundada na percepção do outro, no pensamento sobre o outro ou, ainda, na capacidade do eu em reconhecer o outro; ela só existe porque o outro se faz sentir no próprio eu. A intersubjetividade não nasce porque eu interpelo o outro, mas, ao contrário, porque ele se faz sensível como outro Ser sentiente. Somados ao poder do outro em se

realizar como *cogito*, os mundos privados também se comunicam na medida em que são variações de um mesmo mundo e, por assim dizer, de uma *gestalt*. A intersubjetividade nasce porque o outro se faz *cogito*, surpreende-me e sai da condição de coisa, porque provoca em mim o próprio sentir da sua existência, da sua presença e do mundo, fazendo-me pensar em coisas que de antemão eu ignorava ou não estava preparado para ver e pensar. O outro é, nesse sentido, uma fonte filosófica, pois me ensina a rever o mundo, a encontrar nas coisas, nele mesmo e em mim algo além daquilo que eu acreditava ver, sentir e ser. O outro é a presença que passivamente se impõe ao próprio eu:

Para que o outro seja verdadeiramente outro não basta e não é preciso que seja um flagelo, a contínua ameaça da reviravolta absoluta do para e do contra, juiz posto acima de toda contestação, sem lugar, sem relatividades, sem rosto, como uma obsessão e capaz de esmagar-me como um olhar na poeira do meu próprio mundo; é necessário e suficiente que tenha o poder de descentrar-me, opor a sua centração à minha, e ele o pode unicamente porque não somo duas nadificações instaladas em dois universos de Em Si incomparáveis, mas duas entradas para o mesmo Ser (M-P, 1999b, p. 85).

Na parte sobre “Interrogação e intuição” do VI, Merleau-Ponty discute a orientação de seu pensamento como uma nova ontologia diante da vocação da filosofia de encontrar as questões mais primordiais. Assim como a intersubjetividade não nasce de uma consciência do outro, de um sujeito, mas, antes de tudo, de uma intercepção sensível, é, também, preciso considerar que as questões filosóficas não nascem da filosofia, mas da vida, do tecido no qual estamos corporalmente atolados. Nesse sentido, cabe à filosofia se orientar para a vida, o verdadeiro berço dos problemas filosóficos. Devemos fazer uma filosofia a partir de nossa cumplicidade com o mundo, redescobrir o instante anterior a todos os atos de ideação. Pois todos os pensamentos e todas as essências estão ancorados nessa existência *gestáltica* – sentiente-sensível – que intuitivamente já conhecemos pela fé perceptiva e experimentamos na passividade. E a experiência é a vivência da passividade, na qual a visão se faz no meio do visível e das coisas, que também são

sentientes-sentidas. Nesse ponto Merleau-Ponty explicita o surgimento da carne, como essa ligação, esse redobramento entre as coisas.

A essência, a resposta final de todas as questões filosóficas, não está deslocada do visível, mas está lá redobrada no meio de nossa vida. Nas palavras de Merleau-Ponty, “na juntura de todas as variantes” e de todos os entes. Desse modo, a superação de uma filosofia das essências (*Wesensschau*) fundada em um *cogito* transcendental, supõe a retomada da experiência da reversibilidade, da dupla condição sentiente-sentido que experimentamos primeiro no corpo próprio. O corpo sente o mundo e é sentido; entre o corpo e o mundo não há mais paralelismo, distância, pois o corpo não está diante das coisas, mas está entrelaçado ao mundo, entre eles opera solidariedade. Aquela espécie de sentimento que experimentamos ao ouvir uma música ou contemplar um quadro, na qual a totalidade – a sinfonia ou a paisagem –, não sendo simplesmente a soma das partes, aparece como unidade que brotou do entrelaçamento entre as partes: da comunicação íntima da notas, das cores e dos traços que, por sua vez, também não deixam de figurar inteiros nessa totalidade. A totalidade não suprime a unidade, como o tecido sentiente-sentido não suprime a subjetividade, mas se sustentam como uma figura sobre um fundo.

Contra os atos de ideação, que retiram as coisas do seu solo original, contra a supressão do corpo pelo pensamento, é preciso considerar o essencial. A solidariedade, a cumplicidade com as coisas e com o outro indica que o solo original das questões fenomenológicas e ontológicas – do aparecer, da essência, do Ser, do *cogito*, do mundo e do outro – nascem de um único mundo possível, de uma única e mesma experiência: a facticidade que havia sido redescoberta pela filosofia sartreana. A retomada da experiência nesse solo bruto significa o reencontro da filosofia com suas questões mais fundamentais. No VI, a marca desse pertencimento originário e estrutural – a *gestalt* deixa de operar como percepção e é alargada para o domínio do sentir – reside na abertura de um campo que envolve o percebido, o falado, o visível e o tocado e está diluído entre eles: “A abertura para o mundo supõe que o mundo seja e permaneça no horizonte, não porque minha visão o faça recuar além

dela mesma, mas porque, de alguma maneira, aquele que vê pertence-lhe e está nele instalado” (M-P, 2000, p. 101).

Na última parte do VI (“O entrelaçamento – o quiasma”), Merleau-Ponty examina as experiências do pensar, do ver e do falar e reafirma a reabilitação ontológica do sensível, a nossa condição de sentiente-sentido e a passividade, como experiência original, um saber primordial nascido do entrelaçamento entre o corpo e as coisas: “Se pudéssemos reencontrar no exercício do ver e do falar algumas referências vivas que lhe designam na língua tal destino, talvez elas nos ensinassem a formar nossos instrumentos e a compreender de início nossa investigação e nossa interrogação” (M-P, 1999b, p. 128).

A partir da experiência enigmática da visão, não é mais possível falar em passagem do corpo próprio para carne do mundo, mas em continuidade, o que, definitivamente, eliminaria o problema da passagem do ôntico para o ontológico⁸. Todavia, por que a visão seria enigmática e garantiria a ideia de entrelaçamento? A visão, antes de tudo, não nasce do visível, nem o visível se interioriza em nós como visão, “pois então a visão sumiria no momento de formar-se, com o desaparecimento do vidente ou do visível” (M-P, 1999b, p. 128). A tese merleau-pontyana, fundada na potência sinestésica do corpo e dos sentidos, alarga a visão para o tocar e para a invisibilidade. Na visão, diz Merleau-Ponty, instalamo-nos nas coisas e, desse modo, “o olhar envolve e veste as coisas com a sua carne” (M-P, 1999b, p. 128). A visão, portanto, tem esse estranho poder de envolver as coisas e o outro para

⁸ Barbaras, em *Les trois sens de la chair: sur une impasse de l'ontologie de Merleau-Ponty*, mostra que foi na filosofia husserliana que Merleau-Ponty encontrou as noções de corpo objetivo e de corpo vivo e, posteriormente, conferiu um caráter ontogênico e filosófico ao segundo sentido. Husserl, em *Ideias II*, designa *Leib* – em oposição a *Körper* – como corpo vivo e sensível, aquele que eu habito e, por isso mesmo, um corpo que não se reduz ao atomismo material das coisas. O corpo vivo e sensível – *Leib* – é corpo sentiente-sentido, da experiência da reversibilidade, da mão que toca e é tocada. Todavia, esse reproduziria o um problema da passagem de um conceito ôntico (corpo próprio) para um conceito ontológico (carne do mundo), da reversibilidade experimentada no corpo para a reversibilidade na carne do mundo. A ligação estabelecida entre o sistema de equivalências do corpo próprio para a carne do mundo reproduziria, à primeira vista, o mesmo expediente que Merleau-Ponty acusou nas filosofias de Descartes e Kant: da subjetividade constituinte. O corpo próprio – semelhante ao sujeito das *Meditações Metafísicas* – operaria como um cogito constituinte encontrando no mundo e nas coisas significações nascidas no próprio eu. Entre o percebido e o sentido, entre o corpo e a carne do mundo há um ponto de ruptura, uma espécie de fissura ontológica que sugere uma passagem como atividade constituinte. Para saber mais sobre essa questão conferir BARBARAS, 2008 e FALABRETTI, 2012.

fazê-los aparecer. Detentora de um poder ambíguo, velando as coisas, a visão, na verdade, as desvela. Por outro lado, é preciso considerar que o visível é visto do meio dele, pois ele também é vidente, transversal, lacunar e oblíquo, como observa Merleau-Ponty em diferentes passagens. O visível não existe como uma entidade pura, ele se comunica e se faz sentir em nós, semelhante àquele sentimento selvagem já atestado pela tese da passividade. Portanto, as coisas não estão mais diante de mim, mas também me envolvem e me tocam. Assim, só podemos falar de uma reabilitação ontológica do sensível porque a experiência do ver também nasce necessariamente do visível. Na visão das cores, por exemplo, do vermelho, temos uma estrutura que conjuga índices internos e externos, individuais e universais. A cor experimentada – vista e não pensada – nunca é uma essência desprovida de profundidade. Como atesta o VI, do vermelho do sangue, por exemplo, nasce uma “vermelhidão” que encontramos em todos os vermelhos, na roupa de festa, nos quadros de Caravaggio, na bandeira do partido etc. O vermelho visto, interpreta Merleau-Ponty, é uma “existência atmosférica”, da sua circunvizinhança não é um átomo. Na visão de uma roupa vermelha, podemos dizer, opera uma estrutura que não é uma coisa, não é uma ideia, mas uma concreção da visibilidade, uma carne de vermelhidão que carrega consigo todos os matizes do vermelho, todas as variações do visível. A experiência da visão, como escreve Merleau-Ponty em OE, também é sinestésica, pois congrega todos os sentidos. A experiência profunda da pintura, como encontramos nos quadros de Cézanne, mostra-nos que por meio da visão também podemos nos aproximar das coisas e tocá-las. Afinal, nas telas de Cézanne, as peras e as maçãs intervêm na totalidade de nosso corpo, anunciam-se a todos os nossos sentidos. Em Cézanne, as frutas, quase sempre posadas sobre uma toalha branca, são densas para o olhar como se estivéssemos observando-as e pegando-as com as próprias mãos em um pomar; são, quase podemos dizer, “comestíveis”. Ver verdadeiramente um quadro dedicado a expressar a experiência sinestésica da visão é deslizar sobre a paisagem, é deixar-se invadir por todos os sinais pelo qual um ser se faz sentiente-sentido: “É preciso tomar ao pé da letra o que nos ensina a visão: que por ela tocamos o sol, as estrelas, estamos ao mesmo tempo

em toda a parte, tão perto dos lugares distantes quanto das coisas próximas [...]” (M-P, 2004, p. 43). Na experiência da visão, o Ser não está mais diante de mim, ele me envolve, e eu, por outro lado, nos termos de Merleau-Ponty, estou preso a ele como uma figura sobre um fundo.

Não dominamos o visível e não somos dominados por ele. No enigma da visão, envolvemos mas não encobrimos o visível, interrogamos e somos interrogados, mas não instituímos o visível como, de certo modo, uma figura, ambigualmente, não suprime o fundo quando depende dele e é por ele sustentada. Assim, as coisas não existem como entes puros, elas coexistem e se comunicam como sentientes-sentidas, como partes de uma mesma *gestalt*.

Maravilha muito pouco notada é que todo movimento dos meus olhos – ainda mais, toda deslocação do meu corpo – tem seu lugar no mesmo universo visível, que por meio deles pormenorizo e exploro, como, inversamente, toda visão tem seu lugar em alguma parte do espaço tátil. Há topografia dupla e cruzada do visível no tangível e do tangível no visível [...] (M-P, 1999b, p. 131).

A experiência do ver é sempre dialética, pois olhar coisas é, ao mesmo tempo, interrogar e ser interrogado pelo visível. Na experiência do tocar, na experiência tátil, com a exploração das mãos – como já havia sido descrito por Husserl –, apreendemos uma duplicidade dos papéis: a mão que toca é, ao mesmo tempo, a mão tocada. Do mesmo modo, na relação com as coisas, podemos dizer, a visão e o tato apresentam a mesma estrutura relacional, o tocado é tocante, e o vidente é visível. Isso é possível quando considero que, na experiência do corpo próprio, operaram forças ambíguas na concreção da experiência de reversibilidade que rompe com as antinomias do Em Si ou do Para Si. O corpo vidente se dirige ao mundo, como também se abre e é invadido pelas coisas, assim como a mão, que é indissoluvelmente sensível e tangível, é, também, sentiente-sentida.

Portanto, o corpo nos une às coisas por sua ontogênese ambígua, dois esboços de duas faces indissociáveis e quase indistintas: ele é massa sensível e massa do sensível de onde nasce. Toda experiência corporal – do ver como já mostramos – é sempre em profundidade, pois as

coisas não são planas, mas lacunares, não são apenas vistas ou tocadas, mas são sentientes-sentidas. O corpo vê e é visto porque ele está entrelaçado ao mundo, como entre dois espelhos: “[...] daí como disseram muitos pintores, o sentir-me olhado pelas coisas, daí, minha atividade ser identicamente passividade [...]” (M-P, 1999b, p. 135). Portanto, a experiência da passividade, pensada nos *Cours L’institution et la passivité* a partir dos fenômenos do sono, da memória e do inconsciente, no VI foi alargada para todas as experiências do sentir, para toda existência corporal, como Merleau-Ponty estabeleceu em OE, seu último texto publicado em vida:

Visível e móvel, meu corpo conta-se entre as coisas, é uma delas, está preso no tecido do mundo, e sua coesão é de uma coisa. Mas, dado que se vê e se move, ele mantém as coisas em círculo ao seu redor, elas são um anexo ou um prolongamento dele mesmo, e o mundo é feito do mesmo estofado do corpo (M-P, 2004, p. 17).

Sendo a visão palpação do olhar, ela está na ordem do Ser que desvela nossa situação quiasmática no mundo. A experiência da reversibilidade não foi apenas transferida – estendida – da visão para todo o corpo, mas do corpo para as coisas e o outro. Existe uma identidade de sentido entre o vidente e o visível; aquele que vê é tocado pelo visível, é um dos visíveis. Desse modo, como podemos ler em uma nota do VI sobre passividade e atividade, de novembro de 1960, não há subjetividade como não há essência fora do mundo, pois tudo se realiza perpetuamente num mesmo mundo como *gestalt*, como figura e fundo: “Não há outro sentido além do carnal, figura e fundo – Sentido = seu deslocamento, sua gravitação (aquilo que eu chamava escapamento na Fenomenologia da Percepção)” (M-P, 1999b, p. 238).

No entanto, qual o sentido filosófico desse esboço de estrutura na última obra de Merleau-Ponty? Nesse caso, o texto de Derrida *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas* pode nos ajudar. Apesar de não apresentar qualquer referência à obra de Merleau-Ponty, Derrida reconhece nos trabalhos de Lévi-Strauss o mesmo caráter revolucionário que Merleau-Ponty já havia apontado em *Parcours deux*, conforme já citamos: “a renovação do pensamento”. Para Derrida, o

conceito de estrutura, tão antigo quanto a episteme, é um acontecimento cuja forma exterior seria o da “ruptura e do redobramento” do discurso metafísico. Na noção inaugural de estrutura, como encontramos na metafísica antiga, a **estruturalidade** – o núcleo de significação da estrutura – sempre foi pensada como **centro**, como ponto de **origem** e **presença**. A história da metafísica, ainda conforme Derrida, seria o discurso dos nomes desse centro como Ser de presença: *eidos, arquê, télos, energia, ousia*: “Sempre se pensou que o centro, por definição único, constituía, numa estrutura, exatamente aquilo que, comandando a estrutura, escapa à estruturalidade” (DERRIDA, 2009, p. 408).

Todavia, o rompimento com a perspectiva da metafísica clássica nasceu quando se começou a colocar em questão esse quase lugar natural da estruturalidade: como “centro-origem-presença”. Foi sobretudo a partir da obra de Nietzsche, com a produção do descentramento como estruturalidade da estrutura, diz Derrida, que se tornou possível conceber um novo redobramento dessa noção:

[...] a crítica nietzschiana da metafísica, dos conceitos de ser e de verdade, substituídos pelos conceitos de jogo, de interpretação e de signo (de signo sem verdade presente); a crítica freudiana da presença a si, isto é, da consciência, do sujeito [...] mais radicalmente, a destruição heideggeriana da metafísica, da onto-teologia, da determinação do ser como presença (DERRIDA, 2009, p. 410).

No entanto, todos esses discursos destruidores, ainda conforme a interpretação de Derrida, estão presos em um mesmo círculo, pois escorregam para a forma e para os postulados daquilo que contestam. Assim, a verdadeira ruptura com a Metafísica não seria obra da filosofia, mas das ciências humanas. Mais especificamente, o legítimo descentramento, o fim da estruturalidade como centro e presença, foi contemporâneo ao surgimento da etnologia. O descentramento da estruturalidade articulado pela etnologia, pela obra de Lévi-Strauss, ultrapassou a oposição entre natureza e cultura (mais antiga que Platão), uma fronteira que as críticas de Nietzsche, Freud e Heidegger não atingiram, pois esses autores, na leitura de Derrida, ainda operariam com conceitos oriundos da metafísica.

A destruição da oposição cultura e natureza em Lévi-Strauss está assentada em três pontos: no exame do tabu da proibição do incesto, já comentado nesse trabalho; na separação entre método e verdade; e no pensamento selvagem como bricolagem. No tabu do incesto – uma lei não metafísica –, o sensível e o inteligível, o universal e o cultural não operam mais como pares de opostos. O tabu do incesto é universal e natural, não tem origem, não tem centro e é encontrado em todas as sociedades. Contudo, o tabu como um sistema de normas e interditos é, nesse sentido, também cultural. E nessa condição ambígua, quase paradoxal, o tabu seria uma espécie de fronteira de ligação entre o sensível e inteligível, entre o natural e o universal. É a configuração de um logos estrutural que não elimina as diferenças, pois, ao mesmo tempo, retoma-as e as conserva como as faces – a dupla significação – de uma única verdade, de uma mesma estrutura. Assim, todo o discurso metafísico possível estaria, definitivamente, ancorado no sensível, como, mais uma vez a título de referência de estruturalidade, uma figura está sobre um fundo. Já a separação entre método e verdade – uma herança do rousseauismo confesso de Lévi-Strauss – mantém como instrumento de análise aquilo cujo valor de verdade é colocado em questão. No caso de Rousseau, por exemplo, o estado de natureza permaneceria sempre como uma hipótese destinada a bem julgar o estado presente das coisas⁹. Portanto, a oposição entre natureza e cultura teria apenas um valor metodológico, mas não um valor de verdade, como o tabu do incesto já havia estabelecido.

Finalmente, como podemos ler em *O pensamento selvagem*, comenta Derrida, Lévi-Strauss faz a oposição entre o *bricoleur* e o engenheiro e reencontra a práxis do pensamento selvagem. O *bricoleur*, de gênio empírico, utiliza tudo o que está ao alcance das mãos, tudo o que está disponível e adapta e descarta, ao mesmo tempo, os meios e materiais mais diferentes. O engenheiro, ao contrário da atividade intuitiva e imaginativa do *bricoleur*, reproduz uma práxis ordenada, metódica

⁹ “Começamos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem e semelhantes àquelas que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo” (ROUSSEAU, 1999, p. 52).

e predeterminada. O engenheiro, sintoma do pensamento científico, constrói tudo em função da totalidade de sua linguagem, manipula as coisas fundando, sempre, orientado por um léxico universal destinado a dar conta de um projeto. No primeiro capítulo de *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss resume assim essa oposição:

A diferença não é, contudo, tão absoluta quanto se pode imaginar; permanece real, entretanto, na medida em que, com relação a essas limitações resumindo um estado de civilização, o engenheiro procura sempre abrir uma passagem e situar-se além, enquanto o bricoleiro, de bom ou mau-grado, permanece aquém, outra maneira de dizer que o primeiro opera por meio de conceitos, o segundo por meio de signos (LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 34).

A dicotomia entre o *bricoleur* e o engenheiro opõe o espírito científico que privilegia a sistematização e o método ao pensamento selvagem voltado à improvisação, a montagem de materiais sem atender a um projeto predeterminado. O engenheiro é um espelho da razão, pois é alguém que deposita na própria subjetividade a origem de seu próprio discurso e a finalidade de sua práxis. Já o *bricoleur*, síntese do pensamento selvagem, remonta a uma atividade mitopoética. Assim, conforme interpreta Derrida, nas *Mitológicas* de Lévi-Strauss encontramos a virtude **mitopoética** da bricolagem como uma espécie de paradigma de uma nova perspectiva filosófica: abandono de toda referência a um centro, fim de um sujeito deslocado de seu mundo, ruptura com qualquer referência privilegiada a uma origem ou a uma *arquia* absoluta. No descentramento mitopoético, sem exemplo na história da metafísica, todo raciocínio totalizante é praticamente impossível. Como tecido que abriga um jogo de substituições infinitas, o campo mitopoético de relações – como a própria bricolagem – não pode mais ser coberto por uma linguagem finita, pois nele, podemos dizer, muito próximo a uma fórmula cara ao pensamento merleau-pontyano sobre a pintura, há muito mais do que se pode dizer e ver.

Todavia, será que podemos conceber, usando os termos de Derrida, uma estruturalidade da estrutura em Merleau-Ponty, semelhante ao alcance encontrado em Lévi-Strauss? De imediato, podemos

dizer que o fim de um centro transcendental privilegiado e a procura por transcender a oposição do sensível e do inteligível empreendido pela obra de Lévi-Strauss, colocando-se ao nível dos signos, já está presente no VI, sobretudo quando pensamos no conceito de carne como *gestalt*, que agora passaremos a discutir.

O VI, como já dissemos, não oferece uma teoria acabada sobre noção de estrutura, mas, por outro lado, indica uma renovação da *gestalt* como o logos dessa ontologia não realizada, como podemos ler, por exemplo, em uma das notas inéditas destinada ao VI, depositada na Biblioteca Nacional Francesa:

O Gestalthafte e a ontologia.

O mundo percebido, o ser carnal tal como é reconstituído pela leitura ontológica da Gestalt – Perguntar em que ele é verdadeiro (em relação ao mundo objetivo da ciência, por exemplo...) – Ele seguramente não é no sentido da verdade ôntica – mas no sentido ontológico. É “mais verdadeiro” do que ser objeto da ciência.

É preciso aprender lá uma decodificação do Ser que renove o sentido de todas as nossas idealizações (aqueles do Ser e aquelas da Psique).

O que irá permitir, especialmente, compreender a linguagem, o logos, – e assim a história – finalmente. Então a Gestalthafte ensina a verdadeira lógica, uma ontologia das estruturas, e a verdadeira natureza dos «coletivos».

A teoria da carne vai se prolongar em uma teoria da carne da linguagem e da carne da história¹⁰

Essa nota de trabalho contém uma dupla implicação sobre as noções de *gestalt* e ontologia. Primeiro, “a leitura ontológica da *gestalt*” indica uma nova orientação de Merleau-Ponty sobre o tema, algo que não encontramos nos teóricos da *gestalt*, em Lévi-Strauss e, à primeira vista, até mesmo nas suas primeiras obras: a *gestalt* pensada num sentido ontológico. Depois, a *gestalt*, situada antes de qualquer pensamento analítico, como o logos não apenas de uma filosofia da história e da linguagem, é o que permitiria a retomada ontológica do mundo

¹⁰ MERLEAU-PONTY. M. *Inéditos*. Notas de trabalho consultadas nos arquivos da Biblioteca Nacional Francesa, v. 8 [Bobine 2: 9852], Paris, 2013.

percebido, do mundo carnal. Seria a carne, na condição de *gestalt*, que formaria o núcleo de sentido, isto é, a estruturalidade da estrutura.

Contudo, a estruturalidade como carne somente poderia ser compreendida em virtude de uma deiscência – fissão e identificação – na qual os corpos, as coisas e outro formam uma *gestalt*. No fenômeno da reversibilidade, conforme já descrevemos, sujeito e objeto estão fundidos e, do mesmo modo, atividade e passividade estão acopladas. Assim, o eu e o outro e as coisas formam uma *hilé*¹¹ de um único tecido: carne. Essa fissão entre os corpos recupera, nesse momento, a relação figura e fundo, agora não mais como um atributo da percepção, mas como uma ligação autóctone, como *gestalt* no espetáculo do mundo visível:

Meu corpo como coisa visível está contido no grande espetáculo. [...] Há reciprocidade na inserção e entrelaçamento de um no outro [...] há dois círculos, ou dois turbilhões, ou duas esferas concêntricas quando vivo ingenuamente e, desde que me interrogue, levemente descentrados um em relação ao outro [...] (M-P, 2000, 135).

Essa experiência alargada do sentir, essa generalidade do sensível experimentada na reversibilidade, nas palavras de Merleau-Ponty, é “o que há pouco chamávamos de carne, e que sabemos que não tem nome na filosofia tradicional para designá-lo” (M-P, 1999b, p. 135). Essa *hilé* quase inominável e inefável – seria preciso, para designá-la, o velho termo *elemento*, no sentido empregado pelos gregos pré-socráticos, complementa Merleau-Ponty – é a experiência permanentemente aberta no campo de intercorporeidade. Pois o vidente torna-se visível, e o *ek-stase*, o movimento do Ser, nunca se dá em direção às coisas ou ao Em-si puro sartreano ou ao corpo próprio, mas em direção a um corpo sensível. No VI, o corpo como coisa visível está contido no grande espetáculo sensível como uma figura está sobre um fundo. No VI, a carne – *chair* – é o conceito principal de uma nova ontologia, fundada

¹¹ Neste trabalho, o sentido de *hilé* – semelhante ao sentido husserliano estabelecido em *Ideias II* – é o próprio *etwas* do sentir, o dado bruto – visível e invisível – que experimentamos passivamente antes da intervenção de qualquer atividade intencional do espírito.

na experiência do sentiente-sentido, que parece definitivamente ter transgredido os polos antinômicos do Em-si e do Para-si:

O que chamamos de carne, essa massa interiormente trabalhada, não tem, portanto, nome em filosofia alguma. Meio formador do objeto e do sujeito, não é o átomo de ser, o em si duro que reside num lugar e num momento únicos [...]. É preciso pensar a carne, não a partir das substâncias, corpo, espírito, pois seria então união dos contraditórios, mas, dizíamos, como elemento, emblema concreto de uma maneira de ser geral (M-P, 2000, p. 142).

É justamente essa visão de carne, uma nervura ontológica que permite a abertura para que o corpo e as coisas sejam visíveis na mesma medida em que são tangíveis e videntes, que parece nos encaminhar para um renovado sentido filosófico de *gestalt*: carne.

Em outra grande nota de trabalho de setembro de 1959, intitulada “Gestalt”, Merleau-Ponty estabelece duas perspectivas sobre a *gestalt* que temos perseguido neste trabalho: a renovação filosófica desse tema e, por consequência, a condição *hilética* – bruta, primitiva – dessa noção para compreensão da experiência da reversibilidade e do conceito de carne do mundo. Antes de tudo, é preciso rever a clássica definição negativa de *gestalt* como soma das partes, construída, nas palavras de Merleau-Ponty, “do exterior”. Contudo, se nos aproximarmos da *gestalt* e começarmos a pensá-la do seu interior, podemos, do mesmo modo, descartar as ideias convencionais da psicologia e da linguística. A *gestalt* também não é uma experiência psíquica (uma sensação), não é uma essência ou mesmo uma ideia. Não poderia ser nada disso, porque toda *gestalt* está integrada ao tempo e ao espaço vividos. Na definição de Merleau-Ponty, na qualidade de “pivô de um sistema de equivalências”, como *etwas*, a *gestalt* como carne é transcendência sem distância, é imanência sem centro, é pivô primordial sem ser causa, pois toda essa *hilé* tecida de ambiguidade é, do mesmo modo, o registro ontológico de nosso corpo. Assim, a *gestalt*, nas palavras de Merleau-Ponty:

É um princípio de distribuição, o pivô, de um sistema de equivalências, é o *Etwas* de que os fenômenos parcelares serão a manifestação. [...]

É um corpo [...]. O meu corpo é uma Gestalt e é co-presente em toda Gestalt. Ele é uma Gestalt; também ele é eminentemente significação prenehe, ele é carne [...] (M-P, 1999b, p. 193).

Portanto, nessa importante nota de 1959, na qual Merleau-Ponty recusa novamente a perspectiva fisicalista da Teoria das Formas e a noção introspectivista da *gestalt* como representação mental psíquica, ele reafirma essa ideia de trama, entrecruzamento entre o corpo e a carne do mundo como uma *gestalt*. Nesse momento, portanto, ao que tudo indica, o sentido da estrutura não é mais a integração das formas, não se reduz a um núcleo de significação original da percepção ou, ainda, uma função articuladora de uma linguagem pura. A estrutura está no corpo, está no mundo, é a própria carne. Conforme o texto da nota de trabalho, a estrutura, como carne, deixou de ter um caráter relacional e articulador, para se converter no tecido no qual o sentiente e o sensível são duas partes totais entrelaçadas em um mesmo tecido. A estruturalidade da *gestalt*, portanto, comporta a forma sensível e imediata de um múltiplo, podemos dizer, do tecido que, ambigualmente, liga-me ao mundo, ao outro e, contudo, conserva minha identidade. Pois essa tessitura nomeada de *carne* que supõe a descontinuidade na continuidade – meu corpo é parte do mundo, mas ainda é o meu corpo – é a radicalização filosófica do descentramento que Derrida encontrou na obra de Lévi-Strauss. Quando pensamos na carne – na relação *gestaltica* do corpo, das coisas e do outro, envolvidos em único tecido –, **não podemos mais falar em oposição do sensível e do inteligível**, nem de centro e nem mesmo de origem no sentido de uma causalidade genética. Além do mais, essas noções renovadas e autoimplicadas, a carne como *gestalt*, ultrapassariam toda a perspectiva filosófica fundada num sistema ativo de causalidades objetivas entre o *cogito* e o mundo, estabelecendo, definitivamente, que as dimensões do sensível e do inteligível, do subjetivismo e do objetivismo, do finalismo e do vitalismo não passam de modalidades de discursos parcelares sobre entes deslocados do tecido comum. O descentramento, a estruturalidade da estrutura, a transgressão da oposição entre o sensível e o inteligível, encontrou na obra de Merleau-Ponty

o seu argumento mais radical: a estrutura é a carne do visível e do invisível.

Até este momento, investigamos como a grande novidade ontológica de Merleau-Ponty – carne – estaria apoiada em outra inovação conceitual, infelizmente também não concluída: a *gestalt*. Falta, ainda, é verdade, compreender com mais profundidade as implicações dessa nova ontologia, fundada na indissociabilidade entre carne e *gestalt*, para uma nova teoria da subjetividade e da intersubjetividade. Discutir, por exemplo, se ainda é possível pensar em um alguma modalidade de *cogito* diante dessa tessitura *gestáltica* da carne do mundo, no qual a subjetividade parece, à primeira vista, condenada a uma passividade sem atividade.

Contudo, três conclusões, ainda que parciais, são possíveis sobre o conceito de estrutura nessa última obra de Merleau-Ponty. Inicialmente, conforme já indicávamos no início desse trabalho, não podemos falar de um sentido unívoco de estrutura, mas de diferentes formas de estrutura. Em seguida, a noção de estrutura é um conceito-chave para a compreensão do projeto ontológico de Merleau-Ponty. Finalmente, são as fronteiras entre o estruturalismo e a fenomenologia que parecem menos críveis de validade no campo das elaborações merleau-pontyanas.

Na SC, a estrutura permite recuperar a unidade do *cogito* como consciência e natureza. Na primeira obra de Merleau-Ponty, a estrutura é forma de uma existência – não é coisa nem consciência. Na PHP, a estrutura é o logos significativo de uma experiência anônima e pré-flexiva: a percepção. Se a unidade de sentido das nossas diferentes experiências perceptivas é secretada pelo tempo, isso ocorre porque, antes de tudo, cada percepção já é a percepção de uma estrutura, de um Ser de sentido. Se a temporalidade é instituinte, se faz a síntese das sínteses, conferindo unidade de sentido a todas as noções e percepções, é sobretudo porque já encontra em cada uma dessas vivências uma unidade de sentido, uma estrutura.

Já no VI, como procuramos mostrar, a noção de estrutura permite compreender o vínculo sensível carnal entre o *cogito*, o outro, as coisas e o mundo. A *gestalt*, nos termos indicados por Merleau-Ponty no VI, não responderia apenas ao problema acerca do sentido do percebido, mas nos permitiria compreender a relação quiasmática com as coisas e com o outro, na medida em que ela é a forma passiva da ligação entre o sentiente e o sensível. No VI, Merleau-Ponty não indica apenas uma renovação da noção de *gestalt*, mas procura estabelecer o seu sentido filosófico como carne. Pois, no VI, a *gestalt*, conceito-chave na leitura de Lefort, de Barbaras sobre a ontologia merleau-pontyana, realizaria a superação do pensamento constituinte – da má ambiguidade – sem o deslize positivista da filosofia sartreana. Podemos dizer que o sentido ontológico da *gestalt* é a fonte de uma hiperdialética fundada na certeza incontestada da fé perceptiva, na qual não há mais fusão, coincidência absoluta ou síntese (operação lógica do pensamento objetivo), mas abertura para a permanência de um duplo indissociável: sentiente-sensível, visível-invisível. Essa ideia nova de *gestalt* – *hilé*, como já escrevemos – permitiu a Merleau-Ponty o esboço de uma nova ontologia e, por consequência, deveria levar a uma nova compreensão das noções de subjetividade e de intersubjetividade. Portanto, próxima às elaborações do estruturalismo, da ideia geral de uma subjetividade que emergiria de um jogo de relações simbólicas e, sobretudo, aberta ao discurso metodológico de Lévi-Strauss para o etnólogo, confessadamente inspirado em Rousseau¹², a filosofia de Merleau-Ponty nos mostra que é preciso reencontrar o homem entre as coisas, entre outros homens, descer ao domínio da vida e reencontrá-lo em seu solo primordial, isto é, no tecido comum do mundo onde não operam as distinções de corpo e consciência, vontade e determinismo, animalidade e humanidade. Somente assim poderemos compreender que a angústia nasce antes do engajamento do que de uma suposta liberdade sem assento na carne do mundo.

¹² “Porque para conseguir aceitar-se nos outros, objetivo que o etnólogo consigna ao conhecimento do homem, é necessário, primeiro, recusar-se a si mesmo” (LÉVI-STRAUSS, 2003b, p. 41).

Referências

- BARBARAS, R. Merleau-Ponty et la psychologie de la forme. **Les études philosophiques**, n. 57, p. 151-163, 2001.
- BARBARAS, R. Les trois sens de la chair. Sur une impasse de l'ontologie de Merleau-Ponty. **Chiasmi International**, n. 10, p. 19-34, 2008.
- BONOMI, A. **Fenomenologia e estruturalismo**. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- CHAUI, M. **Experiência do pensamento**: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty. São Paulo: M. Fontes, 2002. Tópicos.
- DELEUZE, G. Em que se pode reconhecer o estruturalismo? In: DELEUZE, G. **O século XX**. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- DERRIDA, J. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- FALABRETTI, E. S. A pintura como paradigma da percepção. **Dois Pontos**, v. 9, n. 1, abr. 2012. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doi-pontos/article/view/25515/19161>>. Acesso em: 29 out. 2013.
- GOLDSTEIN, K. **La structure de l'organisme**: introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine. 7. ed. Paris: Gallimard, 1951.
- LÉVI-STRAUSS, C. **La pensée sauvage**. Paris: Plon, 1962.
- MERLEAU-PONTY, M. **Manuscrits inédits**. Paris: Bibliothèque Nationale de France, [19--].
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. 2. ed. São Paulo: M. Fontes, 1999a.
- MERLEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999b.
- MERLEAU-PONTY. **Parcours deux (1951-1961)**. Paris: Éditions Verdier, 2000.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

MERLEAU-PONTY, M. **L'institution/La passivité**: notes de cours au Collège de France (1954-1955). Paris: Belin, 2003c.

MERLEAU-PONTY, M. **O olho e o espírito**: seguido de *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* e *A dúvida de Cézanne*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

MERLEAU-PONTY, M. **A estrutura do comportamento**. São Paulo: M. Fontes, 2006.

ROUSSEAU, J-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).

SARTRE, J-P. **L'être et le neant**: essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 2013. (Collection Tel).

Recebido: 30/09/2013

Received: 09/30/2013

Aprovado: 10/10/2013

Approved: 10/10/2013