

---

## A ontologia da carne: a crítica ao dualismo no conceito de corpo fenomenal de Merleau-Ponty

---

### The ontology of the flesh: the critique of dualism in Merleau-Ponty's concept of the phenomenal body

---

DOI: 10.12957/ek.2023.79621

**Nathalia Claro Moreira<sup>1</sup>**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

*nath.arierom@gmail.com*

#### **RESUMO**

O artigo analisa a crítica ao dualismo cartesiano a partir da ontologia da carne na fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty. Desde seus primeiros trabalhos, Merleau-Ponty criticou a tradição filosófica e argumentou que a relação entre a percepção e a subjetividade com o mundo vivido foi inadequadamente trabalhada pelas modernas teorias do conhecimento, tanto pela Filosofia, quanto pelas Ciências Exatas ou Cognitivas. Em sua última obra, *O Visível e o Invisível*, influenciado pela fenomenologia de Husserl e de Heidegger, e partindo de onde eles supostamente não avançaram, Merleau-Ponty objetivou retornar ao que ele chamou de ontologia do ser bruto, a fim de explorar a relação da subjetividade encarnada do corpo e a intersubjetividade com o mundo vivido, o que inclui uma nova interpretação fenomenológica sobre a relação do ser com o tempo, espaço e linguagem. Desse modo, a ontologia da carne transcreve os acontecimentos da ordem do ser bruto, em que o corpo, o visível composto do ser, é rompido por um sentido invisível. Portanto, o corpo fenomenal é, na ontologia da carne, uma imbricação correlativa de "coisa" e "mundo", um quiasma das estruturas do visível e do invisível do mundo do ser onde subjaz uma contundente crítica ao dualismo da modernidade.

#### **Palavras-chave**

Corpo Fenomenal. Ontologia da carne. Dualidade. Modernidade. Fenomenologia.

#### **ABSTRACT**

This article analyzes the critique of Cartesian dualism from the ontology of the flesh in the phenomenology of Maurice Merleau-Ponty. From his early works, Merleau-Ponty criticized the philosophical tradition and argued that the relationship between perception

---

<sup>1</sup> Graduada em História pela UFMS e em Filosofia pela UCDB. Mestra em Educação pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. Doutoranda em História pela Universidade Federal da Grande Dourados e em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

and subjectivity with the lived world was inadequately addressed by theories of knowledge, both in philosophy and in the exact or cognitive sciences. In his final work, "The Visible and the Invisible," influenced by the phenomenology of Husserl and Heidegger and building upon what they supposedly did not advance, Merleau-Ponty aimed to return to what he referred to as the ontology of raw being to explore the relationship between the embodied subjectivity of the body and intersubjectivity with the lived world, including a new phenomenological interpretation of the relationship of being with time, space, and language. Thus, the ontology of the flesh transcribes the events of the order of raw being, in which the body, the visible aspect of being, is pierced by an invisible sense. Therefore, the phenomenal body is, in the ontology of the flesh, a correlative interweaving of "thing" and "world," a chiasm of the structures of the visible and the invisible in the world of being, underlying a resounding critique of modernity's dualism.

### **Keywords**

Phenomenal Body. Ontology of the Flesh. Duality. Modernity. Phenomenology.

## **INTRODUÇÃO**

No início do século XX, o modelo de conhecimento que expandia e ganhava aceitação na sociedade europeia era aquele fornecido pelas Ciências Naturais, devido ao progresso tecnológico e científico que elas proporcionavam. À sombra do positivismo lógico, tal como defendido pelo Círculo de Viena, o qual trazia consigo a promessa de progresso da humanidade, as Ciências Humanas foram gradativamente desprestigiadas, taxadas como não-científicas por seu caráter supostamente “metafísico” (Bragnolo, 2011; Dartigues, 1992).

Sob o respectivo contexto, a crise deflagrada pelo crescimento do psicologismo lógico e do historicismo gerou uma reação conhecida por “movimento fenomenológico” que reivindicou dois objetivos complementares: recuperar o *télos* da filosofia a fim de devolver o debate gnosiológico para o campo filosófico; e estabelecer uma reavaliação do estatuto da modernidade que, de Galileu a Kant, enfatizou uma análise exclusivamente entitativa dos fenômenos (Azevedo, 2011). Afinal, se na modernidade, a assunção do conceito de “sujeito” adquiriu foro de elemento filosófico a partir da tradição latina que traduziu o *hypokeimon* grego ao *subjectum* (Bicca, 1997), tornando a filosofia uma espécie de antropologia psicofísica no espírito do racionalismo, com a fenomenologia houve uma particular desconstrução dos assentamentos do cartesianismo e de seu dualismo subjacente (Zahavi, 2019; Lima, 2014).

Atendendo tais propósitos surgiu a fenomenologia no expediente filosófico do alemão Edmund Husserl, como um método capaz de identificar a essência dos fenômenos a partir da suspensão da atitude natural. Para Husserl (2012), como ele próprio expôs na introdução da obra *Investigações Lógicas*, o fenômeno não é apenas um evento objetivo que ocorre no espaço e no tempo apartado do sujeito, como normalmente pensamos quando nos referimos a fenômenos naturais. Também não se encaixa na visão construtivista, que sugere que o fenômeno manifestado é subjetivo e dependente de quem o percebe. Em vez disso, Husserl (2012) argumentou que o fenômeno tem uma estrutura específica: ele é sempre a manifestação de algo e, ao mesmo tempo, a manifestação para alguém.

Em outras palavras, o fenômeno possui um aspecto dativo, o que significa que ele está intrinsecamente relacionado à pessoa que está experimentando essa manifestação. Isso implica que a experiência de um fenômeno não pode ser separada da pessoa que o percebe. Não se trata, no entanto, apenas de um evento objetivo no mundo exterior, mas de uma experiência subjetiva que envolve a interação entre o sujeito que percebe e o objeto que está sendo percebido. A fenomenologia, nesse sentido, buscou estabelecer uma atitude reflexiva e analítica a partir da qual se busca fundamentalmente distinguir o sentido íntimo das coisas, a coisa em sua “doação originária”, tal como se mostra à consciência. Ao ver de Carlos Diógenes Tourinho (2011), tratou-se de uma atitude de descrição da doação originária enquanto objeto de pensamento:

Analisar o seu sentido atualizado no ato de pensar, explicitando intuitivamente as significações que se encontram ali virtualmente implicadas em cogitos inatuais, bem como os seus diferentes modos de aparecimento na própria consciência intencional, a partir de uma perspectiva filosófica qual seria capaz e suspender as prescrições de mundo no que Husserl chamou de “ir às coisas mesmas” (Tourinho, 2011, p. 131).

Apesar do mérito epistemológico de ter introduzido a fenomenologia na tradição do século XX, o idealismo impregnado na avaliação de Husserl acerca do conhecimento foi alvo de sucessivas críticas e apropriações posteriores. Nathalie Depraz (2012) argumenta que a descrição fenomenológica de Husserl foi considerada limitada por duas razões: a primeira, por sua dimensão eidética, a qual buscou uma “extração” da essência dos fenômenos em um foco universalizante que, segundo a autora, beira a abstração, onde a exigência da fenomenologia é de pleitear o concreto. A segunda, o caráter neutro dessa

descrição, ligado à *epoché*, que supôs eliminar toda posição de valor *a priori* ao colocar o fenomenólogo numa posição de terceira pessoa, o que, conforme Depraz (2012), era um dos grandes paradoxos para uma abordagem que buscava ser a mais atenciosa possível à singularidade da subjetividade do sujeito.

De fato, a abordagem husserliana se demonstrou, para alguns filósofos contemporâneos, dentre os quais o francês Maurice Merleau-Ponty, ineficiente como instauradora de uma realidade máxima e não-contingente. Como bem resumiu Dan Zahavi (2019) que, desde Martin Heidegger, e perpassando toda a nova tradição de fenomenólogos do século XX como Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinás e Maurice Merleau-Ponty, a fenomenologia evitou buscar uma realidade detrás da aparição, como se o fenômeno fosse uma região desarticulada do mundo tal como ele é. A esse respeito, os fenomenólogos pós-Husserl observaram que o tipo essencial propriamente dito do objeto não se encontra em algum lugar velado por detrás dos fenômenos, mas se desdobra precisamente neles (Zahavi, 2019).

Nessa feita, os contornos que se seguiram das apropriações do método empreendido por Husserl expandiram os horizontes epistemológicos e conceituais relacionados ao campo fenomenológico. Tratou-se daquilo que Christopher Watkin (2009) chamou de variações e heresias derivadas de Husserl. Ao ver de Watkin (2009), a definição mais próxima que possamos dar sobre fenomenologia em sentido amplo é “a soma das variações da obra husserliana e das heresias derivadas de Husserl”. Sobre essa questão, Nathalie Depraz (2012) afirmou que praticar a fenomenologia necessariamente tem que ser feito contra o próprio Husserl, embora com todas as ressalvas que a leitura lógica desse sistema demanda.

Ao nosso ver, o fenomenólogo francês Maurice Merleau-Ponty foi um dos “hereges” mais bem-sucedidos. Diferente de Martin Heidegger, o qual acentuou uma analítica exclusivamente ontológica a partir das determinações do ser-aí humano, o *dasein* (embora, por outro lado, Heidegger tenha se afastado da ontologia fundamental após a viragem de seu pensamento), Merleau-Ponty buscou situar o próprio corpo-humano dentro da abordagem fenomenológica, sem se prender, no entanto, em uma abordagem fisiológica nem estritamente subjetiva (Fragata, 1963; Nóbrega, 2018). Nesse sentido, Merleau-Ponty resgatou a discussão sobre o corpo a partir do conceito de percepção em sua obra mais proeminente, a *Fenomenologia da Percepção*, destacando a relação

intrínseca entre o corpo próprio e o mundo. A experiência da percepção, no sentido proposto, não proveria de uma associação consciente dos órgãos sensoriais, mas partiria de um “todo”, numa passagem de um corpo-objeto à um corpo-sujeito (Nóbrega, 2018).

Nessa feita, como explicou Antônio Marçal de Lima (2014), o indivíduo não desempenha o papel de um observador transcendental, conforme a abordagem kantiana, por exemplo, e a consciência não assume a função de uma testemunha da experiência. Do contrário, para Merleau-Ponty, é a percepção como um ato inicial, e não o sujeito da consciência representativa, que nos fornece o significado dos elementos percebidos. A distinção entre uma percepção "correta" e "incorreta" de um objeto se forma na relação que se inicia entre o corpo e o mundo, e não por meio de uma concepção predefinida da realidade na consciência (Samabria, 1988).

Em seus últimos trabalhos, no entanto, a discussão proposta por Merleau-Ponty ganhou um estatuto eminentemente ontológico. Destacamos aqui a obra *O Visível e o Invisível*, último livro escrito pelo filósofo francês, falecido prematuramente. O manuscrito, à época, foi encontrado dentre os papéis do filósofo após sua morte em 3 de maio de 1961. Seguiu-se, desde então, um esforço editorial para organizar a obra que havia sido remanejada muitas vezes pelo próprio autor. Aparentemente, o manuscrito estava inacabado<sup>2</sup>, de modo que os fragmentos que o compunham tiveram que ser reagrupados na editoração para que o sentido geral da obra não se esvaísse. Junto aos fragmentos principais de *O Visível e o Invisível* foram anexadas as *Notas de Trabalho*, esboços de pensamento que fornecem esclarecimentos pontuais sobre o escopo geral do livro (e que, possivelmente, viriam a figurar uma segunda parte se o filósofo não houvesse falecido antes da publicação).

Podemos resumir a temática geral dos fragmentos reunidos em *O Visível e o Invisível* em dois momentos. O primeiro, uma tentativa do fenomenólogo de desenvolver

---

<sup>2</sup> No prefácio da obra, redigido pelo antigo pupilo de Merleau-Ponty, o filósofo francês Claude Lefort, são expostas as dificuldades de edição do manuscrito do *Visível e o Invisível*. Conforme Lefort, o texto contava com cerca de 150 páginas escritas a mão frente e verso e repletas de correções sobrepostas. Pelas datas inseridas nas folhas, a obra foi redigida entre março de 1959 e novembro de 1960. Todavia, o texto não estava finalizado, de modo que muitos parágrafos foram corrigidos ou acrescentados de alguma expressão pelo editor para que o sentido do texto fosse esclarecido. Em trechos onde o manuscrito estava ilegível ou confuso, o editor assinalou os caracteres “[?]” para ilegível e “[verdade?]” para trechos duvidosos. Conforme Lefort (2003, p. 08): “As indicações de um plano são raras e não concordam exatamente entre si. É certo que o autor remanejava seu projeto no decorrer da execução. Pode-se, todavia, presumir que a obra deveria ter dimensões consideráveis e que o texto que possuímos constitui apenas a primeira parte, desempenhando o papel de uma introdução”. Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Editora Perspectiva. São Paulo, 2003.

uma crítica contundente sobre o cientificismo<sup>3</sup>, sobre as filosofias da reflexão e, ainda, sobre a fenomenologia. Esses segmentos, para o autor, não haviam conseguido conciliar a relação entre subjetividade e percepção com o mundo vertical, isto é, o mundo vivido (*Lebenswelt*). Cabe explicar que mundo vivido ou mundo da vida é um conceito herdado pelo filósofo de suas leituras de Edmund Husserl (1970), tendo sido tematizado por Husserl principalmente na obra *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. Mas se em Husserl o mundo vivido comporta um *a priori* concreto, um resgate da subjetividade transcendental em contraste ao mundo bruto dos objetos, na ontologia de Merleau-Ponty o mundo vivido não comporta um aparte, mas uma extensão do ser, de modo que o ser-bruto não habita o mundo vivido como se sua vivência fosse separada deste ou que se pudesse percebê-lo como parte distinta. Para Merleau-Ponty, a fenomenologia de Husserl, bem como as filosofias da reflexão de Sartre, Descartes e Kant, quanto a Psicologia e a Física moderna, ofereceram teses sobre a relação da percepção com o mundo vivido que criaram abismos hermenêuticos difíceis de conciliar. Para a elaboração dessa crítica, sob a rubrica de *Interrogação filosófica*, o filósofo expôs suas considerações durante os três capítulos iniciais da obra: *Reflexão e Interrogação*, *Interrogação e Dialética* e *Interrogação e Intuição*.

O segundo momento do livro, e possivelmente seu ápice, se concentra no capítulo final intitulado *O entrelaçamento – Quiasma*, onde o autor apresenta a ontologia da carne. O intuito de Merleau-Ponty era encontrar uma abertura na Filosofia sobre nossa relação com o ser pré-reflexivo que conseguisse apreender a profundidade que existe entre nós e o mundo vivido. Ele ensejou fazer isso sem atribuir à subjetividade uma distância infinita através da negação do ser, como o existencialismo de Sartre supostamente implicava<sup>4</sup>. Tampouco se contentou com teorias que entendiam a profundidade da percepção como

---

<sup>3</sup> Cabe explicar que a crítica ao conhecimento científico figura uma preocupação central na filosofia de Merleau-Ponty, presente desde sua primeira grande obra intitulada *A Estrutura do Comportamento*. Nessa obra, o autor se voltou a crítica da dicotomia sujeito-objeto, dicotomia assentada na história da filosofia desde Descartes. Merleau-Ponty retoma essa discussão no *Visível e Invisível* para argumentar em favor de uma nova atitude filosófica frente aos fenômenos.

<sup>4</sup> Adiante, explanaremos a crítica de Merleau-Ponty à filosofia de Sartre. É fortuito, nesse momento, observar que ambos os filósofos foram colegas de classe na Universidade de Sorbonne, em Paris. Merleau-Ponty foi colaborador da revista fundada por Sartre intitulada *Tempos Modernos*. Porém, gradativamente Merleau-Ponty assumiu uma postura antagônica à filosofia do colega, sobretudo no que tange a ontologia negativa que fundamentava a visão política de Sartre. Se para Sartre, as relações entre o eu e o outro são relações de reciprocidade negativa, para Merleau-Ponty o outro adentra meu mundo privado de percepção, sem necessariamente estar em posição violenta à minha existência. Cf. Capalbo, Creusa. Merleau crítico de Sartre. *Reflexão*, Campinas, 34 (95), p. 11-18, jan./jun., 2009.

uma camada determinável de constelações subjetivas abertas para análise. Para Merleau-Ponty, a ontologia da carne implica uma ideia de “tessitura” entre o ser-bruto e o mundo vivido, na qual os elementos do ser, incluindo espaço e tempo, se entrelaçam numa conexão recíproca com a percepção. Considerando que a percepção para o filósofo está diretamente ligada à atividade corpórea (na causalidade estímulo e resposta), o corpo fenomenal é para Merleau-Ponty o sensível-senciente que deve conduzir o exame filosófico da síntese entre o mundo e o eu corporificado. Para Ane Faugstad Aarø (2010), a esperança de Merleau-Ponty era que ele pudesse transmitir sua visão dessa relação recíproca unificada como a origem da verdade<sup>5</sup>, do conhecimento e da história do mundo.

Neste artigo, portanto, pretendemos refazer os passos de Merleau-Ponty durante os quatro capítulos de *O Visível e o Invisível* e das *Notas de Trabalho*, a fim de explorar o corpo fenomenal na ontologia da carne a partir dos conceitos de ser bruto, corpo, carne, quiasma e mundo vivido, depreendendo, conseqüentemente, uma eficiente crítica ao dualismo da modernidade que ainda vigora em alguns setores de nossa tradição epistêmica. Para o debate conceitual adjacente, utilizaremos principalmente o artigo de Irene Breuer (2020) intitulado *Husserl und Merleau-Ponty: Die Affektiv-Leibliche Erfahrung des Architektonischen Raumes* e o artigo de Ane Faugstad Aarø (2010), *Merleau-Ponty's Concept of Nature and the Ontology of Flesh*.

## 1 O PROBLEMA DE ACESSO AO MUNDO: A QUESTÃO DA PERCEPÇÃO

Na obra *O Visível e o Invisível*, Maurice Merleau-Ponty enquadrando a investigação filosófica a partir de uma crítica da fé perceptiva, isto é, a convicção pré-reflexiva do ser humano de que a percepção nos apresenta o mundo como ele realmente é. Conforme o filósofo, embora a percepção seja mediada para cada um de nós por nossos sentidos corporais, nós costumeiramente acreditamos que todos possuem a mesma percepção e, conseqüentemente, a mesma experiência com o mundo. Esse aparente paradoxo não cria dificuldades em nosso cotidiano, mas se torna incompreensível quando tematizado pela reflexão filosófica. Em suas palavras:

Vemos às coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos - fórmulas desse gênero exprimem uma fé comum ao homem natural e ao filósofo desde que abre os olhos, remetem para uma camada profunda de "opiniões"

---

<sup>5</sup> Conforme nota de rodapé da página 163, “A Origem da Verdade” era o nome que Merleau-Ponty pensou em dar a obra.

mudas, implícitas em nossa vida. Mas essa fé tem isto de estranho: se procurarmos articulá-la numa tese ou num enunciado, se perguntarmos o que é este *nós*, o que é este *ver* e o que é esta *coisa* ou este *mundo*. (Merleau-Ponty, 2003, p. 15).

Para acentuar a obscuridade da fé perceptiva, Merleau-Ponty evoca um argumento de Santo Agostinho presente na obra *As Confissões*: embora o tempo seja familiar para cada um, nenhum de nós o pode explicar aos outros. “O mesmo é preciso que se diga do mundo [...]” (Merleau-Ponty, 2003, p. 16). Neste sentido, somos obrigados a rever, criar e empreender diferentes fórmulas de entendimento sobre o mundo, de modo que a evidência do mundo, que nos parece vulgarmente a mais clara das verdades, se mostra apoiada em pensamentos aparentemente os mais sofisticados, porém onde o homem natural não mais se reconhece. O filósofo argumenta que, se o mundo é o que vemos, precisamos antes, aprender a vê-lo, a conquistarmos essa visão a fim de sabermos distinguir o que é *nós* e o que é o *ver*. Para Merleau-Ponty tal questionamento, no âmbito da Filosofia, não deve se prender a um mero jogo de palavras, mas se conduzir pela expressão das próprias coisas, à medida em que devemos deixar o mundo falar.

Na apreciação do filósofo, a realidade não pode ser tomada como natural, mas é, antes, produzida pelo nosso “mundo interior”. Para tanto, Merleau-Ponty utiliza-se de uma descrição interessante no capítulo de abertura da obra intitulado *Reflexão e Interrogação*: ele observa uma mesa e seu olhar se detém em sua densidade insuperável; mas se a visão da mesa é uma “certeza”, também é certo que quando ele, sentado em frente da mesa, pensa na ponte da Concórdia, ele também *está* na ponte da Concórdia. “Se [...] finalmente, no horizonte dessas visões ou quase-visões, está o próprio mundo que habito, o mundo natural e histórico [...] é certo que esta certeza também é combatida, desde que atento para ela, porquanto se trata de uma visão “minha”” (Merleau-Ponty, 2003, p. 17).

O problema de acesso ao mundo é, portanto, um problema de percepção: como poderemos ter a ilusão de ver o que não vemos? Como as lembranças de um sonho podem ter, diante do sonhador, o mesmo tecido de uma visão verdadeira? Para o filósofo, o homem está sujeito à eterna insegurança de perder o ponto de referência do real tal qual um homem adormecido. A fim de desbravar essa insegurança, o filósofo propõe retomar ao pirronismo, sem, todavia, partilhar das ilusões do homem ingênuo para quem é “incerta” a existência do mundo. Ou seja, não interessa duvidar da existência do mundo,

mas buscar o sentido de ser do mundo. “[...] a esse propósito, nada devemos pressupor, nem a ideia ingênua do ser em si, nem a ideia correlata de um ser de representação, de um ser para a consciência, de um ser para o homem [...]”. (Merleau-Ponty, 2003, p. 18).

Para desbravar as sendas do mundo do ser, Merleau-Ponty propõe ter na percepção o fenômeno e não uma representação, explorando-o sem nada supor do que a ciência do corpo alheio possa ensinar. Para essa exploração, o corpo, que é para o autor o campo criador da percepção, é o fio condutor dos fenômenos, pois conforme observa o filósofo, existe uma relação singular entre *cada corpo* com os fenômenos, de modo que o corpo é quem decide se eu permaneço na aparência ou atinjo as próprias coisas. Deste modo, revela-se uma importante contradição, pois a proximidade excessiva do corpo aos fenômenos, antes de produzir uma clareza, produz uma cegueira. No sentido que, para Merleau-Ponty, o acesso ao mundo pressupõe um recuo: “O mundo é o que eu percebo, mas sua proximidade absoluta, desde que examinada e expressa, transforma-se também, inexplicavelmente, em distância irremediável” (Merleau-Ponty, 2003, p. 20).

É preciso denotar, como próprio observa o filósofo, que não é inteiramente o corpo quem percebe, mas ele é responsável pela permissão do perceber, pois está como que construído em torno da percepção que se patenteia através dele. Nesse complexo de circuitos senso-motores que controlam e relançam os movimentos, o corpo sempre se prepara para uma percepção de si, mesmo que não seja ele que percebe. Porém, se cada corpo pode perceber, toda percepção é igual? Não, pois depende da injunção, dos movimentos, da exploração de cada corpo com o fenômeno percebido. De modo que, para Merleau-Ponty, a experiência da carne nasce no recesso de um corpo singular, sendo impossível outorgar a percepção do outro ao meu acesso ao mundo.

Antes da ciência do corpo - que implica a relação com outrem -, a experiência de minha carne como ganga de minha percepção ensinou-me que a percepção não nasce em qualquer lugar, mas emerge no recesso de um corpo. Os outros homens que veem "como nós" que vemos vendo e que nos veem vendo, apenas nos oferecem uma amplificação do mesmo paradoxo. Se já é difícil dizer que minha percepção, tal como a vivo, vai às próprias coisas, é impossível outorgar à percepção dos outros o acesso ao mundo; e, à guisa de revide, também eles me recusam o acesso que lhes nego. Pois, em se tratando dos outros (ou de mim, visto por eles), não é preciso dizer apenas que a coisa é envolvida pelo turbilhão dos movimentos exploradores e dos comportamentos perceptivos, e puxada para dentro (Merleau-Ponty, 2003, p. 19).

Por outro lado, se a percepção do outro não pode ser outorgada como minha, isso não quer dizer que o outro seja menos importante em minha percepção do que eu mesmo sou. Para Merleau-Ponty, a vivência de outrem concerne a mim mesmo, uma vez que o outro invade o mundo privado da percepção, compartilhando do mesmo tecido de mundo que o meu ser. Nesse entrelaçamento do outro comigo, meu mundo privado deixa de ser apenas “meu”, sendo instrumento manejado por outrem. “A intervenção de outrem não resolve o paradoxo interno de minha percepção: acrescenta este enigma da propagação no outro da minha vida mais secreta - outra e mesma, já que, evidentemente, através do mundo posso sair de mim mesmo”. (Merleau-Ponty, 2003, p. 23). Para o filósofo, todavia, a comunicação entre os mundos privados, do outro comigo, não é uma máxima passível de comprovação: é uma certeza obscura, que vivenciamos, mas não podemos escrutinar pelo pensamento.

Essa certeza injustificável de um mundo sensível comum a todos os fenômenos leva o filósofo a elaborar duas hipóteses sobre a questão do acesso ao mundo do ser: a primeira, que a verdade é necessariamente apoiada no mundo sensível, e, portanto, o filósofo que busca a “verdade” deve buscar a gênese desta nos sentidos criados no acontecimento da corporeidade. A segunda hipótese é que o mundo sensível antecede ao mundo do pensamento, sendo o primeiro “[...] visível e relativamente contínuo e o segundo, invisível e lacunar; à primeira vista, este não constitui um todo, e só se tem a sua verdade com a condição de apoiar-se nas estruturas canônicas do outro” (Merleau-Ponty, 2003, p. 27). De modo que o visível (sensível) e o invisível (inteligível) para Merleau-Ponty são modos recíprocos de acesso ao mundo dos fenômenos. E, para além do meu mundo visível e invisível, em termos de individualidade, o acesso ao verdadeiro depende da experiência carnal desses mundos particulares com os mundos dos outros. Para o filósofo, a verdade cintila em uma experiência carnal onde as “ideias” - as de outrem como as nossas - são antes traços de sua fisionomia e da nossa.

A experiência carnal, em Merleau-Ponty, figura o que ele chama de *Ineinander*, um no outro, uma imagem especular, um envolvido-envolvente. Em uma Nota de Trabalho de dezembro de 1960, Merleau-Ponty define a carne como a superfície de contato entre meu corpo e o mundo do ser:

Assim o corpo é posto de pé diante do mundo e o mundo de pé diante dele, e há entre ambos uma relação de abraço [...] não há fronteira, mas superfície de contato - A carne = o fato de que meu corpo é ativo-passivo (visível-vidente), massa em si e gesto” (Merleau-Ponty, 2003, p. 242).

Trata-se de relação carnal entre corpo-mundo, uma vez que o mundo é, para o filósofo, um campo inacabado preenchido pela percepção do corpo e vice-versa. Essa relação recíproca, entrelaçada, entre o eu e o outro, entre o visível sensível e invisível inteligível, foi, para o filósofo, inadequadamente trabalhada pelos segmentos da Filosofia, bem como pelos ramos das Ciências Exatas, como a Física, ou ainda das Ciências Cognitivas, como a Psicologia. Sobre a crítica de Merleau-Ponty sobre os estudos sobre percepção, subjetividade e mundo do ser, veremos no tópico seguinte uma explanação.

## **2 FÉ-PERCEPTIVA: CRÍTICA E CRISE NAS MODERNAS TEORIAS DO CONHECIMENTO**

Para Merleau-Ponty, a certeza injustificável de um mundo sensível é o ponto de partida para desenvolver uma explicação alternativa da percepção, do mundo, das relações intersubjetivas e, em última análise, do ser como tal. No capítulo *A Ciência Supõe a fé perceptiva, mas não a esclarece*, o filósofo argumenta que nem as Ciências Naturais nem as Ciências Cognitivas forneceram um esclarecimento adequado da fé perceptiva, uma vez que confiam nela sem reconhecimento, mesmo que suas construções teóricas excluam sua possibilidade. Deste modo, o corpo fenomenal foi inadequadamente trabalhado na dicotomia corpo/objeto, tratado ora como um *nexus rationum* ora como um *vinculum substantiale*.

A ciência, conforme Merleau-Ponty, traduz a verdade como um Grande Objeto, no sentido que “[...] o verdadeiro não é nem a coisa que vejo, nem o outro homem que também vejo com meus olhos” (Merleau-Ponty, 2003, p. 25), mas é aquilo que foi determinado por uma medida, por uma operação repleta de variáveis que segue uma preferência. Para o autor, o que o filósofo pode observar - o que lhe dá o que pensar – é que precisamente os físicos que conservam uma representação cartesiana do mundo manifestam suas "preferências" como um músico ou um pintor expressa suas preferências por um estilo. Neste sentido, subentende-se que não há uma ontologia operante ou uma ontologia clássica que poderia reclamar o privilégio do princípio de um objeto analisado pela ciência, uma vez que é o cientista quem, no ato de sua investigação, define o ser

como ser-objeto, privando-o de qualquer enlace com o mundo. Como podemos depreender de sua crítica à ciência de Albert Einstein:

É surpreendente ver Einstein desclassificar como "psicológica" a experiência que temos do simultâneo pela percepção de outrem e pela confrontação dos horizontes perceptivos nossos e dos outros: ele não poderia dar valor ontológico a essa experiência porque é puro saber de antecipação ou de princípio, fazendo-se sem operações e sem medidas efetivas. Implica em postular que o que é, é. Não é sobre aquilo para o que temos abertura, mas somente aquilo sobre o que podemos operar. Einstein não dissimula essa certeza de uma adequação entre a operação da ciência e o Ser e nele anterior à sua física. (Merleau-Ponty, 2003, p. 28).

Por outro lado, Merleau-Ponty observa que tão inconsistente quanto a objetividade da ciência é a busca pela verdade a partir de um grande psiquismo, uma grande subjetividade. “O psiquismo é opaco a si mesmo e somente se encontra em suas réplicas exteriores certificando-se, em última análise, de que estas assemelham a ele” (Merleau-Ponty, 2003, p. 29). A fé perceptiva do psicólogo, sublinha o filósofo, busca encontrar um tipo de homem dentro da mente humana, pensando o invisível do homem como uma “coisa”. Por psiquismo, entende-se uma estratificação da realidade subjetiva, coisa invisível que se acha por detrás dos corpos vivos, que poderia ser elucidada se o psicólogo pudesse encontrar um método correto de observação.

Dizíamos acima que o físico enquadra numa ontologia objetivista uma Física que não mais o é. Caberia acrescentar o mesmo para o psicólogo, e que é do interior da própria psicologia que os preconceitos objetivistas vêm obscurecer as concepções gerais e filosóficas dos físicos. (Merleau-Ponty, 2003, p. 30).

Para o filósofo, nem os mais modernos métodos de comprovação e de conhecimento podem compreender a fé perceptiva, pois é justamente uma fé, isto é, uma adesão que se sabe além das provas. Nesse ínterim, a crítica de Merleau-Ponty também vislumbra as filosofias modernas da reflexão. Para o fenomenólogo, as filosofias da reflexão, exemplificadas por René Descartes e Immanuel Kant<sup>6</sup>, também falharam em sua

---

<sup>6</sup> Uma crítica maior e mais fundamentada sobre esses dois filósofos está presente na obra *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty. Nesse livro, o filósofo reconhece a importância de ambos os intelectuais para a constituição do campo originário dos fenômenos. “Descartes e sobretudo Kant desligaram o sujeito ou a consciência, fazendo ver que eu não poderia apreender nenhuma coisa como existente se primeiramente eu não me experimentasse existente no ato de apreendê-la; eles fizeram aparecer à consciência, a absoluta certeza de mim para mim, como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada, e o ato de ligação como o fundamento do ligado” (Merleau-Ponty, p. 04). Porém, prossegue Merleau-

explicação da percepção, pois reduziram o mundo percebido a uma ideia e equipararam o sujeito ao pensamento, minando qualquer compreensão da intersubjetividade ou de um mundo compartilhado.

Em uma Nota de Trabalho de fevereiro de 1959, Merleau-Ponty explana sua crítica sobre Descartes a partir da teoria do “cogito tácito”. Cabe informar que a construção do cogito tácito é uma resposta ao cogito de Descartes e sua discussão está mais bem fundamentada na obra *Fenomenologia da Percepção*, ressonando, de modo menos direto, em algumas passagens do *Visível e o Invisível*. Para o fenomenólogo, o cogito tácito é a subjetividade anônima, que acompanha cada um de nossos movimentos, sejam eles verbais ou não. Esse cogito tácito antecede ao cogito cartesiano e tal verificação pode ser realizada na fala: a fala espontânea é uma expressão da transcendência da linguagem ao pensamento. Na referida Nota de Trabalho, escreve Merleau-Ponty: “É, pois, muito importante introduzir [...] o problema do cogito tacito e cogito linguajante [...] Ingenuidade de Descartes que não vê cogito tacito sob o cogito de Wesen [ser], de significações [...]” (Merleau-Ponty, 2003, p. 173).

Conforme o filósofo, todavia, a teoria do cogito tácito não resolve os problemas da passagem do sentido perceptivo ao sentido referente a linguagem na história do ser: “O Cogito tácito deve tornar compreensível como a linguagem não é impossível, mas não pode fazer compreender como ela é possível” (Merleau-Ponty, 2003, p. 171). Para o fenomenólogo, o cogito tácito evidencia a necessidade de a Filosofia retomar com a verdadeira dialética, pois o pensamento dialético é o único que admite ações recíprocas ou interações, definindo outros tantos pontos de vista fortuitos ao conhecimento sobre o mundo do ser. Em sua apreciação, o estudo do ser demanda um sistema com várias entradas que não pode, ser contemplado de fora e na simultaneidade, devendo ser efetivamente percorrido dialeticamente.

Para que haja, portanto, a reestruturação do conhecimento sobre o ser e sua relação com o mundo, Merleau-Ponty propõe buscar a verdadeira dialética na Filosofia. No bojo de sua busca, o filósofo reconhece que a dialética do ser e do nada desenvolvida pelo filósofo existencialista Jean-Paul Sartre avançou sobre as filosofias da reflexão na medida em que reconheceu a ecceidade do mundo, com a qual o sujeito se engaja não como um

---

Ponty, tanto Descartes quanto Kant negligenciariam em seus expedientes a assimilação da percepção às sínteses que são da ordem do juízo, dos atos ou da predicação.

ser ao lado de outros, mas como um nada. Todavia, para Merleau-Ponty, Sartre não conseguiu efetivar uma verdadeira dialética, pois o puro nada e o puro ser ainda permaneceram mutuamente exclusivos, ambivalentemente idênticos em sua oposição perfeita, o que interrompe qualquer movimento. Nas palavras do filósofo: “A “filosofia da negação” mostra-se, portanto, como um pensamento totalizante ou de alta altitude “[...] que permanece abstrato, faltando a verdadeira abertura para o mundo possibilitada pelo fato de que o nada é fundado no ser” (Merleau-Ponty, 2003, p. 121-122).

A crítica de Merleau Ponty avança, deste ponto, para a filosofia da intuição. Esse ramo filosófico, na apreciação de Merleau-Ponty assume duas formas: a Intuição das Essências (*Wesenschau*) de Edmund Husserl, que converteu a experiência vivida em essências ideais diante de um puro espectador e a intuição de Henri Bergson, que procurou coincidir com seu objeto experimentando-o de dentro. Destacamos a primeira, sobre a qual Merleau-Ponty argumenta que a doação do mundo é mais primordial que a essência ideal: para ele, a essência é uma variante do real, não sua condição de possibilidade. As essências não são, para o filósofo, separáveis do sensível, mas são sua contraparte “invisível” ou sua estrutura latente de diferenciação. Contra um retorno ao imediatismo da coincidência ou à uma nostalgia do pré-reflexivo, Merleau-Ponty sustenta que não há presença idêntica à qual se pode reencontrar. Pelo contrário, o “imediativo” envolve essencialmente distância e não-coincidência. Consequentemente, a verdade deve ser redefinida como “[...] uma não- coincidência privativa, uma coincidência de longe, uma divergência” (Merleau-Ponty, 2003, p. 123).

Apesar da crítica, é evidente que os estudos de Merleau-Ponty fazem referências diretas a fenomenologia de Husserl. Conforme Irene Breuer (2020), o desenvolvimento da fenomenologia genética de Husserl influenciou Merleau-Ponty no que tange a uma visão da evolução da concepção do espaço, da relação estática de representação e na crença subjacente na compossibilidade e harmonia dos reinos do ser. O próprio Merleau-Ponty reconhece que sua filosofia avança do ponto onde Husserl se deteve: “Seria tempo de rejeitar os mitos da intuição e da *Wesenschau*, transmitidos como pontos de honra de geração em geração” (Merleau-Ponty, 2003, p. 114). Todavia, ele observa que nem mesmo Husserl obteve uma única Intuição que não tenha, em seguida, retomado e retrabalhado, não para desmenti-la, mas para obrigá-la a dizer o que ela de início não dissera inteiramente. A seguir entenderemos um pouco da influência de Husserl na

fenomenologia de Merleau-Ponty e, sobretudo, no que consiste o projeto de uma ontologia da carne.

### 3 O ENTRELAÇAMENTO DO MUNDO: A ONTOLOGIA DA CARNE

No capítulo final intitulado “O Entrelaçamento – O Quiasma”, Merleau-Ponty volta-se diretamente para o projeto filosófico de descrever a ontologia da carne. Em uma Nota de Trabalho de janeiro de 1950, o filósofo chama esse projeto filosófico de “ontologia do ser bruto”. Essa ontologia, que se apresenta como um projeto que teria futuramente um alcance maior, busca ressaltar a distância entre a física e o ser da *physis*, entre a biologia e o ser da vida, a fim de efetuar a passagem do ser em si, objetivo, ao ser do mundo vivido. Para Merleau-Ponty a ontologia da carne evidencia o ser pré-reflexivo e, conseqüentemente, supera os problemas da ontologia clássica (os quais ele identifica sendo o mecanicismo, o finalismo e, em todo o caso, o artificialismo). Deste modo, a ontologia da carne pode ser traduzida como o desvendamento do ser bruto, pois se volta a encontrar em “estado selvagem” os responsáveis por nossas essências e significações no mundo entrelaçado do ser.

Entrelaçar (*entrelacs*) é, aparentemente, um equivalente ao conceito *Verflechtung* de Husserl, cruzamento ou entrelaçamento, como a trama e a urdidura de um tecido. Esse cruzamento é mediado por um *quale*, “[...] uma película de ser sem espessura, mensagem ao mesmo tempo indecifrável e evidente [...]” (Merleau-Ponty, 2003, p. 128). O ser bruto, em Merleau-Ponty, torna-se carne, que, como em Husserl, inclui não apenas o próprio corpo fenomenal, mas também o corpo dos outros. Sua reinterpretação do ser-no-mundo, conceito originário de Martin Heidegger, culmina em um entrelaçamento de corpo e existência – uma relação com o mundo que se baseia na experiência corporal e pré-objetiva. Porém, diferente de Husserl, em Merleau-Ponty os fatos e essências são meras abstrações. Deste modo, o que existe são os mundos e os seres e não a soma de fatos ou sistema de ideias. Assim, se apresenta a impossibilidade do vazio ontológico: espaço e tempo são, para o filósofo, a presença e a latência atrás de cada ser bruto. É preciso ressaltar que a noção de carne é profundamente diferente da de corpo, pois a carne “[...] é o meio formador do objeto e do sujeito” e é concebida “[...] como elemento e emblema concreto de um modo geral de ser” (Merleau-Ponty, 2003, p. 193). Para o filósofo, a carne entrelaça a estrutura fundamental da temporalização (*Zeitigung*) que é uma

intencionalidade latente, onde passado e presente são “encaixados” na abertura do ser. Essa abertura se dá no mundo vivido, como historicidade operante sobre o corpo fenomenal.

Desta forma, Merleau-Ponty supera a separação entre corpo e mundo: a carne denota o entrelaçamento, o quiasma do eu e do mundo. A carne é entendida ontologicamente como um campo sensível, do tipo que todos os outros sensíveis nela se inscrevem. Para o filósofo, “corpo” e “ambiente” são as duas viradas de uma relação reflexiva cuja unidade constitui a carne do mundo. A carne é o campo onde coincidem o toque e o tocado, o ver e o vidente, o afeto e a linguagem. A própria consciência nada mais é do que a "abertura de uma corporalidade ao [...] mundo ou ao ser" (Merleau-Ponty, 2003, p. 320).

Cabe explicar que a consciência em Merleau-Ponty não significa consciência intencional ou corporal no sentido de Husserl, mas sim um "sistema diacrítico" que é uma forma original de outro lugar, um eu que é outro, nas palavras do filósofo, uma cavidade. Para o filósofo, não temos uma consciência constituinte das coisas, como acredita o idealismo ou uma pré-ordenação das coisas à consciência como acredita o realismo, mas temos uma consciência que funciona como um sistema diacrítico que mensura o ser através do nosso corpo, de nossos sentidos, de nosso olhar, de nosso poder de compreender a fala e de falar, dimensões a que podemos remeter o ser.

Conforme Breuer (2020), o filósofo entende a consciência como uma identidade no sentido de um diferencial. O emaranhamento de corpo com o mundo na carne não-subjetiva e a compreensão da consciência como sistema diferencial, testemunham a rejeição tanto da consciência como executora da constituição do sentido quanto da cisão entre o corpo imanente e o fenômeno. A carne do mundo como o "elemento" original compartilha a primazia da sensualidade, a passividade de um campo sensual físico-carne em que o sentido já está encarnado fisicamente. Para Merleau-Ponty, há sempre sentido no mundo, porque nós sempre somos apanhados no tecido das coisas, ou seja, estamos sempre incorporados ao mundo vivido. A carne é precisamente o meio de comunicação, a localidade geral, entre a visibilidade das coisas e a corporalidade do vidente.

É interessante pontuar, como observa Aaro (2010), que para Merleau-Ponty os existenciais que Heidegger descreve como modos de ser-no-mundo em *Ser e Tempo*, como ser-com, cuidado, compreensão, pertencem às estruturas anônimas, corporais, que

compõem essa carne sensível do mundo. Por isso mesmo, o fenomenólogo enfatiza o trabalho auto criativo dos afetos, afinal, como escreveu o filósofo em uma Nota de Trabalho de dezembro de 1960: “Toda a arquitetura das noções [...] (percepção, ideia - afeição, prazer, desejo, amor, Eros) tudo isso se ilumina, de repente, quando se deixa de pensar estes termos como positivos [...] ou negatividades [...], mas como diferenciações de uma única e maciça adesão ao Ser que é a carne” (Merleau-Ponty, 2003, p. 242). Assim, podemos definir a experiência como o lugar onde esse “eu-encarnado” se abre para o visível ou invisível do mundo vivido a partir de um quiasma.

O quiasma tem dois sentidos em francês e inglês que são relevantes para o projeto de Merleau-Ponty: um sentido fisiológico que se refere a estruturas anatômicas ou genéticas com arranjo cruzado (como os nervos ópticos), e um sentido literário que se refere a figuras de linguagem que repetem em estruturas em ordem inversa. “O quiasma não é somente troca eu-outro, é também troca de mim e do mundo, do corpo fenomenal e do corpo "objetivo"” (Merleau-Ponty, 2003, p. 200). Para Merleau-Ponty, o quiasma é uma estrutura de mediação que combina a unidade-na-diferença de seu sentido fisiológico com a inversão e a circularidade de seu uso literário. Um exemplo paradigmático de estrutura quiasmática é a duplicação do corpo em aspectos sensíveis e sencientes durante o auto toque:

Se minha mão esquerda pode tocar minha mão direita enquanto ela apalpa os tangíveis, tocá-la tocando, voltar para ela sua palpação, por que, tocando a mão do outro, nela também, não tocaria o mesmo poder de esposar as coisas que toquei na minha? É verdade que as coisas de que se trata são minhas, que toda a operação se passa, como se diz, em mim, em minha passagem, ao passo que agora se trata de nela instaurar um outro. Quando uma de minhas mãos toca a outra, já que a operação é reversível a vontade, pertencendo ambas, como se diz, a um único espaço de consciência, pois um só homem toca uma única coisa por intermédio das duas (Merleau-Ponty, 2003, p. 137).

Elaborando as descrições de Husserl desse fenômeno, Merleau-Ponty enfatiza três consequências do quiasma: o corpo como sensível-senciente é um sensível exemplar que demonstra o parentesco ou continuidade ontológica entre sujeito e objeto, entre as coisas sensíveis em geral. Em segundo lugar, essa relação é reversível, como “anverso e reverso” ou “dois segmentos de um único curso circular” (Merleau-Ponty, 2003, p. 138). Em terceiro, o sensível e o senciente nunca coincidem estritamente, mas são sempre separados por uma lacuna ou divergência que adia sua unidade.

O quiasma é, portanto, um entrecruzamento ou um devir ou, ainda, uma troca bidirecional entre o corpo e as coisas, o que nos justifica falar de uma “carne” das coisas, um parentesco entre o corpo sensível e as coisas sentidas que torna possível sua comunicação. A carne nesse sentido é uma “coisa geral” entre o indivíduo e a ideia que não corresponde a nenhum conceito filosófico tradicional, mas está mais próximo da noção de um “elemento” no sentido clássico (Merleau-Ponty, 2003). Por isso mesmo, Merleau-Ponty nega que a ontologia da carne seja uma projeção subjetiva ou antropocêntrica: “[...] o ser carnal, como ser de profundidade, de várias folhas ou de vários rostos, um ser em latência, a apresentação de uma certa ausência, é um protótipo do Ser, do qual o nosso corpo, o sensível-senciente, é uma variante muito notável, mas cujo paradoxo constitutivo já está em todo visível (Merleau-Ponty, 2003, p. 136). Neste sentido, conforme o filósofo, a generalidade da carne abraça uma intercorporeidade, uma sensibilidade anônima repartida entre corpos distintos: assim como minhas duas mãos se comunicam pela sinergia lateral de meu corpo, posso tocar a sensibilidade de outro, pois também o aperto de mão é reversível. A carne sensível, isto é, a contraparte visível, não esgota o que existe no conceito de carne, pois a carne também se sublima em uma dimensão invisível, a saber, a carne das ideias.

Por fim, e para não estendermos nossa discussão, é preciso esclarecer a relação da carne com a ideia que, segundo o filósofo, é o ponto mais difícil da ontologia da carne. Para Merleau-Ponty, ninguém conseguiu expressar melhor essa relação do que o escritor parisiense Marcel Proust ao fixar as relações entre o visível e o invisível na descrição de uma ideia que não é o contrário do que se entende por sensível, mas que é seu dúplice e sua profundidade. Tomando como exemplo a *Sonata de Vinteuil*, composição fictícia presente no livro *O Caminho de Swann* de Proust, Merleau-Ponty descreve a literatura e a música como “[...] a exploração de um invisível, consistindo ambas no desvendamento de um universo de ideias” (Merleau-Ponty, 2003, p. 144).

Para o filósofo, a linguagem criativa necessariamente carrega seu significado de forma similarmente corporificada, enquanto os sedimentos de tal expressão resultam na linguagem como um sistema de relações formalizadas. O que tratamos como “ideias puras” nada mais são do que uma certa divergência e um processo contínuo de diferenciação, ocorrendo dentro da linguagem e não nas coisas sensíveis. Em última análise, encontramos na linguagem uma relação de reversibilidade como aquela que se

mantém na sensibilidade: assim como, para ver, meu corpo deve ser parte do visível e passível de ser visto. Isso posto, eu me faço alguém com quem se pode falar e alguém de quem se pode falar. Enquanto todas as possibilidades da linguagem já estão delineadas ou prometidas no mundo sensível, reciprocamente o próprio mundo sensível está inevitavelmente inscrito com a linguagem.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ontologia da carne consiste em um projeto inacabado do fenomenólogo Merleau-Ponty presente em seu último manuscrito *Visível e o Invisível*, uma reação ao que ele chamou de estado de não-filosofia da tradição ocidental, onde ainda vigora o dualismo cartesiano. Merleau-Ponty argumentou que o ser foi inadequadamente trabalhado pelas teorias do conhecimento, tanto pela Filosofia, quanto pelas Ciências Exatas ou Cognitivas. Influenciado pela fenomenologia de Husserl e de Heidegger, e partindo de onde eles suspostamente não avançaram, Merleau-Ponty pretendeu retornar ao que ele chamou de ontologia do ser bruto, o ser pré-reflexivo do homem que antecede ao ser-objetivo cartesiano, a fim de explorar a relação da subjetividade encarnada do corpo humano e a intersubjetividade com o mundo vivido, o que inclui uma nova interpretação fenomenológica sobre a relação do ser com o tempo, espaço e linguagem. Para o filósofo, a ontologia da carne deveria substituir a noção de subjetividade transcendental, de sujeito, objeto, sentido e, a partir disso, a Filosofia comportaria a elucidação da própria expressão filosófica. O corpo fenomenal na ontologia da carne é o fio condutor da relação entre o ser bruto e mundo vivido, de modo que a dicotomia sujeito-objeto não se sustenta. Desse modo, a ontologia da carne transcreve os acontecimentos da ordem do ser bruto, em que o corpo, o visível composto do ser, é rompido por um sentido invisível. O tecido comum de que são feitas todas as estruturas é o visível, mas de modo algum uma objetividade, e sim transcendência. Desse modo, o corpo fenomenal é, na ontologia da carne, uma imbricação correlativa de "coisa" e "mundo", um quiasma das estruturas do visível e do invisível do mundo do ser onde subjaz uma contundente crítica ao dualismo da modernidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AARO, Ane Faugstad. Merleau-Ponty's Concept of Nature and the Ontology of Flesh. *Biosemiotics*, Copenhagen/Switzerland, v. 3, p. 331–345, 2010.
- AZEVEDO, Erico de Lima. “A crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental” de Edmund Husserl: uma apresentação. 2011. 126 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.
- BICCA, Luiz. *Racionalidade Moderna e Subjetividade*. Edições Loyola, São Paulo, 1997.
- BREUER, Irene. Husserl und Merleau-Ponty: Die Affektiv-Leibliche Erfahrung des Architektonischen Raumes. *Gestalt Theory*, Bonn/Germany, vol. 42, n.º. 3, p. 287–302, 2020.
- CHÂTELET, François. *História da filosofia: idéias e doutrinas, o século XX*. Tradução Hilton Japiassú. São Paulo: Zahar, 1974.
- DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia*. 3. ed. São Paulo: Editora Moraes, 1992.
- DEPRAZ, Natalie. *Compreende la phenomenologie*. Armand Colin, 2012.
- FRAGATA, J. A filosofia de Merleau-Ponty. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, n. 29, p.113-141, abr.-jun. 1963.
- HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas Vol. I*. Trad. Pedro Alves e Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- HUSSERL, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. An Introduction to Phenomenological Philosophy. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- LIMA, Antônio. A relação sujeito e mundo na fenomenologia de Merleau-Ponty. In: *Ensaio sobre fenomenologia: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty [online]*. Ilhéus, BA: Editus, 2014, pp. 77-102.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 662 p.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Editora Perspectiva. São Paulo, 2003.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, p. 341, 2006.
- NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. Corpo, percepção e conhecimento em Merleau-Ponty. *Estudos de Psicologia*, v. 13, n. 2, p. 141-148, 2008.
- SAMABRIA, J. R. Maurice Merleau-Ponty: fenomenólogo existencial. *Revista de Filosofia*, n. 61, p. 23-44, 1988.
- TOURINHO, Carlos Diógenes Cortes. A crítica da fenomenologia de Husserl à visão positivista nas ciências humanas. *Rev. abordagem gestalt*. Goiânia, v. 17, n. 2, p. 131-136, dez. 2011.

WATKIN, Christopher. *Phenomenology or Deconstruction? The Question of Ontology in Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur and Jean-Luc Nancy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

ZAHAVI, Dan. *Fenomenologia para Iniciantes*. Tradução: Marcos Casanova. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2019.

---

**Recebido em: 18/10/2023 | Aprovado em: 01/01/2024**