

Merleau-Ponty e a “filosofia da consciência”

Luiz Damon Santos Moutinho

luizdamon@yahoo.com.br

Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil

resumo Esse texto é a apresentação inicial de uma leitura de conjunto da obra de Merleau-Ponty. Ele é essencialmente crítico pois nele apenas discutimos as interpretações de Carlos Alberto Ribeiro de Moura e Renaud Barbaras – interpretações que, apesar de suas diferenças, convergem no diagnóstico de que se trata de uma “filosofia da consciência”. Procuramos mostrar o que nos parece insuficiente e parcial nessas interpretações.

palavras-chave Merleau-Ponty; “filosofia da consciência”; *cogito*; sujeito

São bem conhecidas as autocríticas de Merleau-Ponty, sobretudo aquelas contidas nas “Notas de Trabalho” de *O visível e o invisível*. E sabe-se também que o tema maior de todas elas é o *cogito*. Por que o *cogito* é um problema? A resposta a esta questão tem consequências decisivas para a interpretação de toda a doutrina. Gostaríamos de puxar o fio da meada do *cogito* a partir de dois dos melhores intérpretes de Merleau-Ponty, Carlos Alberto Ribeiro de Moura e Renaud Barbaras, a fim de discutir a doutrina em conjunto. Para além do “racionalismo” ou do “intelectualismo” destacado pelos intérpretes, gostaríamos de sugerir outra interpretação.

I

Recebido em 20 de dezembro de 2011. Aceito em 21 de fevereiro de 2012.

doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 1, p.121-153, abril, 2012

O *cogito* tácito mantém Merleau-Ponty preso aos marcos de uma “filosofia da consciência”: no limite, Merleau-Ponty troca a “consciência tética” pela “não-tética, mas não ultrapassa esses marcos que, no entanto, ele queria ultrapassar, segundo Carlos Alberto Ribeiro de Moura (MOURA 2001, p.313). Há uma “distância entre o projeto deliberado do autor e sua realização efetiva” (*Id.*, p.312): a união entre corpo e alma não é resolvida, apenas deslocada, o corpo não é jungido a alma, ele é “veículo” dela. Em metáfora que o trai, Merleau-Ponty toma o corpo como “veículo do ser-no-mundo” (MERLEAU-PONTY 1995, p.97; *apud* MOURA 2001, p.313). O corpo próprio é coroado com um *cogito* tácito, que está nele “como o piloto em seu navio”: a necessária crítica a Descartes, avalia Carlos Alberto, redundando assim “em um ‘progresso’ em direção ao platonismo” (MOURA 2001, p.313). Se Merleau-Ponty não pôde pensar até o fim a encarnação que ele buscava, é porque, finalmente, uma ontologia de base sartriana, que opõe ser a não-ser e identifica “consciência” a não-ser, “comprometia o seu objetivo expresso” (*Id.*, p.314). A partir dessa oposição, pergunta Carlos Alberto, “como unir uma consciência compreendida como *nada* a um corpo próprio que é *ser*?” (*Id.*, p.314).

Essa ontologia vai revelar sua fragilidade no capítulo dedicado à linguagem. Ali, o *cogito* se revela não apenas como pré-linguístico, mas como “condição da linguagem” (*Id.*, p.315), não “constituente” da linguagem, certamente, conforme o modelo idealista, mas como aquele a quem o “sentido da palavra” deve se apresentar, como “a instância por meio da qual teremos acesso ao sentido conceitual das palavras” (*Id.*, p.318). Na avaliação de Carlos Alberto, o projeto de Merleau-Ponty é “inconsistente”: de um lado, o sujeito falante não “se representa” as palavras que emprega (resultado da crítica ao idealismo), mas, de outro, é preciso “reportar o uso da linguagem a uma consciência” (*Id.*, p.319). E, se é assim, é porque, malgrado “a lembrança metódica de que estamos sempre ‘em situação’”, a subjetividade desempenha “o papel do ‘negativo’ encarregado de ‘fazer aparecer’ o ‘positivo’”: a “interioridade” desvelada pela identificação entre sujeito e tempo, a ipseidade que resulta dessa identificação, é uma “luz”, não uma carne, “luz” cuja essência é “fazer ver” (*Id.*, p.317-8; MOURA 2008, p.29). É nesse sentido que a linguagem pressupõe uma “consciência da linguagem”, “um silêncio da consciência

que envolve o mundo falante e onde primeiramente as palavras recebem configuração e sentido” (MERLEAU-PONTY 1995, p.460 *apud* MOURA 2001, p.316). Por isso, importa pouco, na avaliação de Carlos Alberto, afastar o modelo idealista da intencionalidade de ato em benefício da intencionalidade operante; o que realmente importa é que se conservou “o essencial da ‘fenomenologia’, quer dizer, de uma ‘ontologia’ que sujeita tudo aquilo que não é nada a se *apresentar* à consciência” (MOURA 2001, p.319). Em texto contemporâneo da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty reconhece “o fato metafísico fundamental”: “estou certo de que há ser – sob a condição de não procurar uma outra espécie de ser que o ser-para-mim” (MERLEAU-PONTY 1995b, p.114 *apud* MOURA 2001, p.328). Eis aí o essencial, inteiramente conservado por Merleau-Ponty.

Mas Carlos Alberto não se detém aí; algum tempo depois, ele dá um passo adiante e vai identificar o *cogito* enquanto “não ser”, enquanto “perpétuo ausente”, à consciência última das *Lições sobre a consciência interna do tempo*, quer dizer, àquela consciência que é “fora do tempo” e “fora do mundo” (MOURA 2008, p.30). A analítica intencional – Merleau-Ponty vai finalmente admiti-lo em *O visível e o invisível* – “subentende um lugar de contemplação absoluta *de onde* se faz a explicitação intencional e que possa abarcar presente, passado e até mesmo abertura ao futuro” (MERLEAU-PONTY 1996, p. 297 *apud* MOURA 2001, p.318 e MOURA 2008, p.31). Quer dizer, apesar de seu projeto não husserliano, Merleau-Ponty, como “aluno exemplar”, conserva o essencial do ensinamento de Husserl sobre a temporalidade: se não se quer entrar em regressão ao infinito, se não se quer “enredar-se em dificuldades gratuitas” (MOURA 2001, p.373), o último nível da regressão que vai do “objeto” às suas condições de manifestação não pode ser ele mesmo temporal. É essa exigência que, malgrado sua intenção explícita, Merleau-Ponty termina por satisfazer com o *cogito*. Pois, afinal, o Si aparece como o centro da consciência, centro pelo qual – Merleau-Ponty admite – “nós não estamos no mundo” (MERLEAU-PONTY 1996b, p.101 *apud* MOURA 2001, p.314). É verdade que Merleau-Ponty chega ao *cogito* de modo “envergonhado”, o que atesta bem a dificuldade do seu projeto, “dificuldade grave o suficiente para ser pouco compatível com o projeto de fazer do ‘existente’ alguém sempre ‘em situação’, sempre ancorado, por

seu corpo, no mundo, uma dificuldade pouco compatível com o projeto de unir o transcendental ao empírico” (MOURA 2008, p.28-29). Eis aí, na figura de um *cogito* “fora do mundo”, o “retorno do recalcado kantiano” (Id., 27)¹.

A dificuldade acarretada pelo *cogito* no que se refere à linguagem é lembrada pelo próprio Merleau-Ponty: o *cogito* permite compreender como a linguagem não é impossível, dirá ele em *O visível e o invisível*, mas não mostra como ela é possível (MERLEAU-PONTY 1996, p.229 *apud* MOURA 2001, p.321). O ato de transcender em direção a uma significação nova é reduzido então, assinala Carlos Alberto, a “uma *produtividade* que escapa a qualquer análise (...) a qualquer explicação” (MOURA 2001, p.320). O movimento temporal de “transcender-se” “não poderia dar conta dessa transcendência *dirigida* que é a expressão autêntica” (Id., p.320). A temporalização “não explícita” a passagem a essa significação nova. Consequência entrevista por Carlos Alberto: o processo de racionalização, que sela integralmente o projeto de Merleau-Ponty, encontra “seu limite talvez cedo demais” (Id., p.321). O reconhecimento da contingência do processo criador é “inevitável” – apesar do projeto racionalista do autor. Que Merleau-Ponty fará então? Implodirá esse limite “irracional” imposto pela “filosofia da consciência” – e é então que se vai operar um rearranjo da doutrina. O essencial consiste em assentar o “*logos* apofântico” no “*logos* do mundo estético” – será essa a remissão do sentido linguageiro ao sentido perceptivo – e daí porque a ruptura entre natureza e cultura, própria à *Fenomenologia da percepção*, terá de ser revista. Essa ruptura Carlos Alberto a vislumbra a partir do modelo sartriano dominante na *Fenomenologia...*, modelo que, como Merleau-Ponty notará em *La nature*, abole toda concepção de natureza, justamente porque não admite nenhuma “mistura” entre o ser e o nada (MOURA 2001, p.326). Nas coisas, só há o presente, a instantaneidade, “a presença do passado e do futuro exige o espírito ou o Para si” (MERLEAU-PONTY 1995c, p.161 *apud* MOURA 2001, p.327). Ora, é exatamente isso que se passava, segundo Carlos Alberto, na *Fenomenologia...*: o “mundo objetivo” só comporta o momento temporal do presente; passado e futuro só existem “quando uma subjetividade vem romper a plenitude do ser em si, vem desenhar ali uma perspectiva, introduzir ali o não-ser” (MERLEAU-PONTY 1995, p.481 *apud* MOURA 2001, p.327). Quer

dizer, as críticas a Sartre, nos anos 50, se aplicam à *Fenomenologia da percepção*. Será necessário redefinir o “mundo sensível” e ultrapassar a oposição entre natureza e cultura, se se quer fundar o “logos apofântico” no “logos do mundo estético”. O que Merleau-Ponty tem em vista é a ideia da *produtividade* – mas não de um sujeito, e sim da natureza, é a ideia de uma natureza que exceda a consciência, que não dependa mais dela para ser – daí porque a mudança em relação à *Fenomenologia da percepção* será radical: Merleau-Ponty terá que “implodir” o a priori da correlação, base da *Fenomenologia...*, se quiser reconhecer essa natureza que não é objeto, que resiste a um esquema pré-formado, que é “selvagem” (MOURA 2001, p.329).

O essencial, segundo Carlos Alberto, se joga em torno da noção de possível – ou de sua dependência em relação ao real. É aqui que o capítulo sobre Husserl e Bergson de *O visível e o invisível* revela seu alcance: Merleau-Ponty fará uma releitura da relação husserliana entre fato e essência, que “já parecia indicar que o real não pode ser uma variante do possível” (*Id.*, p.330), e que, ao contrário, “os mundos e os seres possíveis é que são variantes e como que duplos do mundo e do Ser atuais” (MERLEAU-PONTY, p.150 *apud* MOURA 2001, p.330). Mas então não se trata de possíveis lógicos, mera contrapartida da atualidade, mas de possibilidades que são “atributos do mundo, desse novo mundo sensível aberto, inesgotável, jamais realizado – numa palavra, *infinito*” (MOURA 2001, p.331-3). Ora, são essas transformações – “do mundo sensível em *omnitudo realitatis*”, da natureza instantânea em natureza produtora, do real como pregnant de possíveis e, portanto, aberto – que permitirão “fundar’ a linguagem na experiência antepredicativa” (*Id.*, p.333). A partir daí, a “natureza” torna-se então uma “produtividade originária que continua sob as criações artificiais do homem” (MERLEAU-PONTY 1995c, p.169 *apud* MOURA 2001, p.333), o “Ser bruto” que daí resulta será então aquele território que, “apreendido pela filosofia em sua universalidade, aparece como contendo tudo aquilo que algum dia será dito” (MERLEAU-PONTY 1996, p.224 *apud* MOURA 2001, p.333). Aqui, finalmente, o projeto merleaupontiano encontra seu termo: aquela produtividade que escapa a qualquer explicação, própria da *Fenomenologia da percepção*, aquela “potência irracional de produzir significações e comunicá-las”, foi devidamente neutralizada. A “racionalização da experiência”

atingiu seu ponto alto: já não há “mundo inteligível” por oposição a “mundo sensível” e cuja passagem resta sem explicação, o mundo sensível tornou-se ele próprio o universal, e por isso ele “envolve todo o possível” e é a ele que “todo possível reconduz”. Ele desempenha, sem restrições, o papel do “velho infinito positivo”. Teologia? Merleau-Ponty garante que não, mas também, instalando-se em tal mundo, “ninguém sentirá mais a sua falta” (MOURA 2001, p.334). Nesse mundo, já não há chance, arremata Carlos Alberto, de nos vermos “face a face com algo que realmente nos desconcerte” (Id., 335).

II

A leitura de Carlos Alberto depende de duas variáveis: que a *Fenomenologia da percepção* seja integralmente uma “filosofia da consciência” e que o projeto merleau-pontiano seja o de uma *racionalização* integral da experiência. Merleau-Ponty teria ultrapassado a “filosofia da consciência” na etapa final de sua obra, mas ao preço de um alargamento daquela racionalização: a derradeira sobra de contingência teria sido anulada. Gostaríamos de investigar outra alternativa: que o problema colocado pelo *cogito* tácito não é inteiramente o mesmo que o problema colocado pela “filosofia da consciência”, que Merleau-Ponty teria conservado esta apenas “em parte” (MERLEAU-PONTY 1996, p.237), para retomar uma expressão de sua própria autocrítica.

Essa disjunção tem, em um primeiro momento, a vantagem de nos aproximar do problema colocado pelo próprio Merleau-Ponty. A “filosofia da consciência” coincide integralmente com o “intelectualismo” discutido por Merleau-Ponty em diversos momentos, a partir de Descartes, Kant ou Husserl – cada um deles, por sua vez, tendo sido levado a certo distanciamento desse mesmo intelectualismo, que Merleau-Ponty explora sistematicamente, pelo menos em Descartes e Husserl: na sexta Meditação e na fase final da fenomenologia, respectivamente. O essencial do intelectualismo, na versão merleau-pontiana, é a ideia de que a consciência possui antecipadamente as significações; logo, ele é cego para a experiência efetiva, para a história da constituição dos objetos e, portanto, para a contingência, que nada tem a acrescentar àquilo que a

consciência já traz consigo. Essa é a tópica da Introdução à *Fenomenologia da percepção*. Esse prejuízo é mais amplamente o “prejuízo do ser determinado”, que passa por cima justamente daquilo que a fenomenologia da percepção se incumba fazer: contar a história da constituição da determinação. O “pensamento de sobrevôo” é a expressão desse prejuízo: ele sobrevoa a experiência ao invés de aderir a ela. Resulta daí a ausência da encarnação do sujeito dessa história. As duas questões estão intimamente ligadas: o prejuízo do ser determinado, que se exprime (pelo menos na versão intelectualista, a versão que nos interessa aqui) na ideia de que a consciência é portadora das significações, e a ausência de encarnação dessa consciência, ausência que é condição da plena determinação.

Quanto ao *cogito* tácito, que problema ele traz? Ele não retoma o prejuízo do ser determinado, como se o que tivesse sido lançado pela porta da frente voltasse pelos fundos, pois ele não é propriamente um “sujeito”: ele nada contém, nada impõe e por isso mesmo ele é apenas “tácito”. Ele não implica ausência de encarnação, pois ele só é *cogito* vinculado a uma situação efetiva de um corpo no mundo. Vale notar que a passagem à terceira parte da *Fenomenologia da percepção* não representou de forma alguma uma “segunda redução”. É bem isso que Husserl exige em sua “última filosofia”, segundo Merleau-Ponty, uma redução que ultrapasse o *Lebenswelt* em direção a uma consciência transcendental, e é justamente isso que ele rejeita manifestamente (MERLEAU-PONTY 1995, p.419). Na passagem, portanto, à terceira parte não entramos em novo território, não subsumimos o sistema eu-mundo-outrem a uma nova figura do transcendental; ao contrário, o sistema descrito ao longo das duas primeiras partes é o “verdadeiro transcendental” (*Id.*, p.418). A estratégia de Merleau-Ponty parece ser a que ele já apontava na passagem da primeira para a segunda parte da obra, quando notava que corpo e mundo formam “sistema” (*Id.*, p.235): é preciso arrastar os fios na passagem do corpo ao mundo e, do mesmo modo, é preciso arrastar os fios do mundo (do *Lebenswelt*) ao “para si”, como “a rede traz do fundo do mar os peixes e as algas palpitantes” (*Id.*, p.X). Não se deve “despojar”, por uma nova redução, “o mundo de sua opacidade” (*Id.*, p.419) – ou, o que dá na mesma, não se deve ultrapassar o plano da experiência efetiva. Isso significa que o aparecimento da temporalidade não se confunde com o aparecimento de um “para si” que seria, apenas ele, temporal. A tempo-

ralidade já aparecia bem antes, e ela é do próprio sistema eu-mundo-outrem. O *cogito* tácito resulta dessa temporalidade, da distância entre os ekstases temporais, distância no interior da unidade temporal, ou “distância a si”. Mas ele é implicado por todo o sistema, o que significa dizer que ele nada é sem um ato voltado ao mundo: não há visada de si senão implicada pela visada de um termo transcendente, ela não é pura visão de si, é visão de si *visando* esse termo. Esse vínculo é inextrincável. Ser no mundo e ser para si implicam-se portanto, eles estão em relação circular (*Id.*, p.458). Assim, dizer que o tempo implica um sujeito que venha “romper a plenitude do ser em si” certamente implica a subjetivação do tempo, mas não a distinção entre ser e tempo, não pelo menos no sentido em que o ser seria em si e o tempo uma projeção do sujeito. Não há essa projeção, pois o próprio ser é temporal. Nesse sentido, a subjetivação do tempo é antes sua “unidade” consigo mesmo, contra a ideia objetiva de dispersão, e essa unidade é a de todo o sistema eu-mundo-outrem.

É então, finalmente, que o *cogito* tácito põe um limite ao projeto de Merleau-Ponty. Pois essa unidade – que não é apenas a do tempo como ser, no sentido em que se diz “o” tempo, mas a unidade de todo o sistema – é impossibilitada pelo *cogito*. O conceito de “carne” deverá enfrentar esse problema: não apenas tornar possível a intercorporeidade, mas também a univocidade entre esse intercorpo e o mundo, rompida pelo *cogito* na medida em que ele se afirma como “privado”. O corpo – eis o que Merleau-Ponty dirá mais tarde tendo por base a “carne” – é *do* mundo, no sentido em que tem com ele “parentesco ontológico”. Noutras palavras, a *Fenomenologia da percepção* não pensou até o fim a “encarnação” – isto é, a univocidade corpo-mundo. O *cogito* traz um resíduo de privacidade, ele não se “mistura”. Certamente, mesmo no período final, a unidade corpo-mundo não é pensável sem a diferença, mas essa diferença será outra coisa que a privacidade do *cogito*. Daí a autocrítica de Merleau-Ponty no relatório enviado a Guérout: a “má ambiguidade” dos anos 40 advinha daí, do fato de que o *cogito* implica irremediavelmente uma dimensão privada. Daí por que a autocrítica, iniciada logo depois da publicação da *Fenomenologia*, começa pelo descentramento do sujeito. De início, descentramento na relação intersubjetiva, sobretudo no período dos cursos da Sorbonne e da *Prosa do mundo*, e depois descentramento na relação corpo-mundo. Já não será suficiente assegurar a unidade do

mundo, mundo único ao qual somos todos consagrados, como acontecia na *Fenomenologia*. Será preciso ir adiante e assegurar que minha experiência, lá onde ela é mais particular, não é mais privada: o meu “sentir” será então “generalizado” e dito “universal”. Assim, é preciso que eu seja inteiramente apreensível por outrem sem sobras, e vice-versa. O *cogito* torna isso impossível. O problema da *Fenomenologia* é esse fundo privado, não perpassável por outrem, não universalizável, e o remédio contra ele é pensar até o fim a encarnação, pois é a univocidade entre corpo e mundo que põe fim à privacidade do *cogito*. Ora, mas se o remédio contra o *cogito* é pensar até o fim a encarnação, por que ele se distinguiria da consciência não encarnada do intelectualismo? Tudo se passa como se, com o *cogito*, tivéssemos a figura esdrúxula de uma meia encarnação, um composto entre corpo e alma, e não se vê finalmente porque ela evitaria a consequência intelectualista. Não se trata, para nós, de rejeitar a inconsistência do projeto da *Fenomenologia*. Trata-se antes de destacar o que efetivamente afasta Merleau-Ponty do intelectualismo. Daí nosso interesse pelo outro aspecto que o caracteriza, o prejuízo do ser determinado, evidenciado na ideia de que a consciência é portadora das significações.

O *cogito* não mostra como a linguagem é possível, diz Merleau-Ponty na autocrítica. Mas ele tampouco a torna impossível. Esse segundo aspecto da autocrítica é frequentemente esquecido. Ora, é justamente isso que faz a “filosofia da consciência”: ela torna a linguagem impossível, pelo menos a linguagem em seu aspecto “criador”, isto é, enquanto “fala falante”. A “consciência” conhece apenas a “fala falada”, aquela cujas significações são já disponíveis, como é o caso de Sartre. Sartre explicita um prejuízo comum aos intelectualismos: a exterioridade entre pensamento e linguagem, a concepção de que a palavra é uma veste do pensamento e que, portanto, em si mesma ela não tem sentido. Esse é o mote do começo da *Prosa do mundo*. O núcleo da crítica reside na ideia de que a “consciência” lida apenas com significações já dadas, sedimentadas. É a fala, não a “consciência”, que produz a significação (a significação languageira, evidentemente, não aquela encarnada no mundo natural, perceptiva, portanto), é nela que a significação se encarna e é dela, portanto, que advém o “novo”. Daí porque o tema da “criação” exige uma fenomenologia da linguagem. Ora, se o *cogito* tácito não é incompatível com a produção do “novo” é porque ele admite a ideia de uma

“fala falante”: ele não implica um “sujeito” que contenha as significações, ele não implica um sujeito “pensante”; ao contrário, ele admite um “sujeito” que seja apenas “falante”, e que, portanto, possa se abrir a uma significação nova advinda da linguagem. Esse “sujeito” é o corpo na medida em que este não manifesta nenhuma “potência” acima dele (MERLEAU-PONTY 1995, p.230). O *cogito* não representa essa potência porque ele não é uma “consciência”.

É verdade que o ajuste entre o corpo e o *cogito* marca a dificuldade de Merleau-Ponty (“meu capítulo sobre o Cogito não é ligado ao capítulo sobre a fala” (MERLEAU-PONTY 1996, p.229)). Mas é verdade também que o que está aqui em jogo é a produção do novo, daquilo que excede o que uma “consciência” saberia. A “filosofia da consciência” (que vai marcar em Kant, por exemplo, uma ideia de crítica entendida como circunscrição de limites, precisamente na contramão do que Merleau-Ponty procura) não se coloca esse problema. A “consciência” é justamente o que define a racionalidade, na medida em que ela coincide com os limites do pensável, ou, nos termos de Merleau-Ponty, na medida em que ela contém toda a significação – se ela o contém, replica Merleau-Ponty, é como significação “dada”, “sedimentada”, e por isso a “filosofia da consciência” obscurece justamente o passo pelo qual a significação veio a ser. O leitor sartriano jamais poderá aprender alguma coisa, já que ele se limita a animar traços negros postos sobre o papel, já que ele jamais se permitirá ser descentrado pela significação nova trazida *pelo livro* e que será finalmente incorporada e sedimentada na sua paisagem cultural. Não há, portanto, a partir da “consciência”, o problema da passagem a uma nova significação, já que ela contém tudo. Logo, na *Fenomenologia*, o *cogito* não fazia a função da “consciência”, e não o fazia porque ele não está acima do corpo. Há ali, evidentemente, um “sujeito”, mas não o sujeito do intelectualismo, esse cuja maior virtude é suprimir o problema que Merleau-Ponty faz seu, o da passagem a uma nova significação. Carlos Alberto reconhece que o “sujeito” da *Fenomenologia* não é o mesmo da “filosofia da consciência”, reconhece a passagem da “consciência tética” a “consciência não-tética”. Mas ele a julga ineficaz e vê na *Fenomenologia*, apesar da letra, a sobrevivência da “filosofia da consciência”. Esse juízo, contudo, depende de uma variável: que o *cogito* seja colocado *acima* do corpo: é o que acontece quando identifica o *cogito* à consciência intem-

poral husserliana. A cada vez, portanto, o juízo sobre a “filosofia da consciência” deve operar alguns ajustes que consistem em levar ao limite o que resta de intelectualismo na *Fenomenologia*. De nossa parte, ao contrário, trata-se, nesse primeiro momento, de reconhecer, como quer Merleau-Ponty, a “parcialidade” desse juízo e destacar aquilo que faz entrada na *Fenomenologia* e que já o afasta do intelectualismo.

As duas questões que destacamos – a encarnação e a criação – marcam o afastamento do intelectualismo. Assim, a produtividade do sujeito na *Fenomenologia* é menos um resíduo de irracionalidade que Merleau-Ponty procuraria superar do que a solução para o problema da criação no quadro ambíguo da obra. Para Carlos Alberto, Merleau-Ponty daria continuidade ao seu projeto de alargamento da racionalização transferindo ao mundo sensível essa produtividade de início lançada na conta do sujeito, então inexplicada, marcada pela contingência, e que a diretividade temporal não explicava. Daí a necessidade de trazer a linguagem para o mundo sensível e explicar a partir dele a passagem à cultura. A natureza torna-se então “produtora” e sua produtividade continua nas criações humanas, a tal ponto que o “ser bruto” contém finalmente tudo o que será dito. Mas então a superação do prejuízo do *cogito* só foi possível graças ao reconhecimento de uma natureza que “exceda a consciência” – isto é, a superação do prejuízo do *cogito* implica, segundo Carlos Alberto, a “implosão” da correlação: a correlação desaparece junto com o *cogito*. Ora, mas se é assim, a bem da verdade nem há mais o problema da “passagem” à cultura, pois ela já está contida na natureza, quer dizer, o novo está compreendido no antigo e o problema da criação simplesmente se dissolve. Não se vê assim como evitar a consequência de que Merleau-Ponty tenha como projeto final uma filosofia da natureza – e nada mais. Parece-nos que o problema aqui reside em suprimir o “sujeito” – como se a superação do prejuízo do *cogito* implicasse o fim de qualquer sujeito – e, por consequência, a correlação. Mas o fim do *cogito* não exige essa consequência radical; ele será possível por um aprofundamento do tema da encarnação, mas a encarnação deve conservar, ao lado da univocidade entre corpo e mundo, sua diferença. A essa altura, o *cogito* se põe como problema porque ele se põe como privado. Mas superá-lo não implica abandonar o sujeito. Trata-se apenas de não tomá-lo como privado. Há aqui, sem dúvida, uma ambiguidade, da qual, nos parece,

Merleau-Ponty não abre mão jamais. Toda a questão consiste em preservar a “boa” ambiguidade. A ambiguidade está nisso: é preciso universalizar a particularidade (daí a necessidade de ir além do *cogito*) e, no entanto, é do interior dela que é preciso se situar: “não alcançamos o universal abandonando nossa particularidade, mas fazendo dela um meio de alcançar as outras, em virtude dessa misteriosa afinidade que faz que as situações se compreendam entre elas” (MERLEAU-PONTY 1995b, p.113). É porque ainda se afirma o sujeito que o problema da criação – isto é, da “passagem” à cultura – persiste: o “Ser”, que tudo contém, isto é, contém “tudo aquilo que algum dia será dito”, não suprime, contudo, o problema da criação, pois ainda nos resta a tarefa de “criá-lo” (MERLEAU-PONTY 1996, p.224): o Ser “*exige de nós criação*” (Id., p.251).

Por outro lado, o reconhecimento de que a natureza excede a consciência não implica o abandono da correlação. Já na *Fenomenologia*, o reconhecimento da temporalidade do mundo, do sistema eu-mundo-outrem, significava o reconhecimento de que o ser não se *apresenta* à consciência, de que há ser para além do que é *presente* à consciência. Em verdade, mesmo essa fórmula – “é presente” – já é equívoca, pois o ser não se põe em face do sujeito. O corpo está no mundo e não *diant*e dele. Logo, o corpo se *mistura* ao mundo, a temporalidade os torna unificados, e o movimento da percepção os distingue. Essa mistura, essa imbricação entre corpo e mundo, é que será redefinida – e em termos de “carne”, não de temporalidade; para tanto, novamente será preciso ultrapassar o *cogito*. Essa univocidade é insuficientemente desenvolvida na *Fenomenologia*.

III

Em muitos aspectos, a leitura que Renaud Barbaras faz de Merleau-Ponty é idêntica a de Carlos Alberto. No varejo, elas se aproximam em muitos pontos. Mas, no atacado, elas vão em direções opostas e são até mesmo conflitantes. Enquanto Carlos Alberto é um crítico severo da fenomenologia (pelo menos da pós-husserliana), Barbaras, ao contrário, pretende retomá-la, retificá-la e desenvolvê-la por conta própria. Assim, em sentido bastante diferente, também para Barbaras a *Fenomenologia da*

percepção permanece, apesar de suas intenções explícitas, intelectualista. Ao contrário das primeiras impressões (por exemplo, a de Bréhier, que viu na tese do “primado da percepção” um excesso na crítica ao intelectualismo), Merleau-Ponty ainda permanece, avalia Barbaras, “profundamente tributário do intelectualismo que denuncia” (BARBARAS 1991, p.33). Jean Beaufret é que estava com a razão: a única reprovação que ele fez a Merleau-Ponty foi “de não ter sido bastante radical” (MERLEAU-PONTY 1996b, p.103 *apud* BARBARAS 1991, p.34). É certo que Beaufret pensava em Heidegger: Merleau-Ponty teria permanecido husserliano e conservado “o vocabulário do idealismo”; seria preciso que ele saísse “da subjetividade e do vocabulário do idealismo subjetivo, como, partindo de Husserl, o fez Heidegger” (MERLEAU-PONTY 1996b, p.103 *apud* BARBARAS 1991, p.34). Barbaras, por sua vez, não faz uma crítica heideggeriana à *Fenomenologia da percepção*, e essa é, sem dúvida, uma das grandes vantagens de sua leitura.

Quais os principais problemas acarretados pelo intelectualismo de 1945? A noção de *transcendência* reúne parte deles, segundo Barbaras: “a mutação que separa a *Fenomenologia da percepção* de *O visível e o invisível* pode ser apreendida através da renovação da noção de *transcendência*” (BARBARAS 1998, p.196). Abordando a transcendência no quadro de uma “filosofia da consciência”, “subsistia de direito a possibilidade de uma doação plena, de uma apresentação da coisa mesma, ainda que esta possibilidade fosse desmentida de fato. Abordada do ponto de vista da oposição sujeito-objeto, a experiência permanecia subordinada ao horizonte de uma coincidência” (*Id.*, p.196). A transcendência tinha então um sentido “*óntico*” e “negativo”, “concebida como uma distância suscetível de ser superada”. Pois ela era então “distância factual em face da consciência”, a marca, portanto, da “objetidade” (*Id.*, p.196). A transcendência era então transcendência *para* a consciência, não, como será mais tarde, em *O visível e o invisível*, “originária”, “elemento primeiro e irreduzível”, que “não pode mais ser absorvida em uma apresentação”, “ontológica” (*Id.*, p.196). A questão central, que deve conduzir Merleau-Ponty até a descoberta dessa transcendência, é o “problema da expressão”: é ele o “ponto cego da *Fenomenologia da percepção* e, por consequência, o terreno privilegiado sobre o qual se efetua a passagem à ontologia” (*Id.*, p.183-4). Toda a autocrítica de Merleau-Ponty começa

por aí, avalia Barbaras. A esse respeito, sempre segundo Barbaras, quais são as dificuldades da obra de 1945?

A idealidade é ali pensada a partir de um gesto do corpo: “a origem da fala tem um sentido estritamente empírico e trata-se de *derivar* seu modo próprio de significância daquele dos gestos vitais” (*Id.*, p.189). Merleau-Ponty hesita então entre o caráter arbitrário e natural do signo (BARBARAS 1991, p.329): reconhece que o laço entre o signo e o sentido não é “natural”, mas sua solução consiste em colocar em evidência uma “motivação original” do signo em gestos do corpo tomado como um corpo vivo: “que o gesto silencioso não seja ligado à natureza em um modo causal, isso não permite compreender que ele se ultrapasse para uma significação linguística”: com isso, segundo Barbaras, “a originalidade da expressão linguística é perdida” (BARBARAS 1998, p.190). Merleau-Ponty vai se dar conta de que será preciso inscrever a idealidade no percebido e “apreender o percebido como voz do silêncio antes que como positividade natural” (*Id.*, p.330). A idealidade vai aparecer então como possibilidade do percebido. Daí porque uma nova *démarche* se imporá, não mais “progressiva”, como na *Fenomenologia da percepção*, mas “regressiva”, que parta da cultura e da linguagem, isto é, do fenômeno da expressão, para dar conta do corpo e do mundo (BARBARAS 1991, p.80). Já não há porque distinguir a linguagem de uma camada da qual ela procederia: “o mundo é já (...) linguagem, expressão primordial”: “linguagem e percepção, cuja diferença dominava a *Fenomenologia da percepção*, não aparecem mais senão como dois momentos de uma realidade mais fundamental: elas se distinguem apenas como um *logos* proferido de um ‘*logos* do mundo estético’” (*Id.*, p.83). A partir daí, “o universal não está mais do lado do sentido, mas do lado do mundo: ele é aquilo que nutre toda expressão” (*Id.*, p.81). A expressão é expressão *do* mundo, procede dele, por consequência, “não somos mais os sujeitos, mas os pontos de passagem desta teleologia” (BARBARAS 1998, p.85). Na *Fenomenologia da percepção*, ao reconhecimento de que as significações se constituem pelo comércio entre os signos, era preciso acrescentar que isso não quer dizer que a linguagem nos envolva e nos determine: a consciência subentende as significações: “a linguagem pressupõe uma consciência da linguagem, um silêncio da consciência que envolve o mundo falante” (MERLEAU-PONTY 1995, p.462 *apud* BARBARAS 1998, p.190).

Mais tarde, o ultrapassamento do quadro da “filosofia da consciência” levará Merleau-Ponty a reconhecer não mais um silêncio da consciência, mas um silêncio *do mundo*: a consciência não é mais o que subentende a expressão, mas o que se conquista nela (BARBARAS 1998, p.191). “Enquanto solo do movimento expressivo, o mundo terá esta profundidade infinita, inerente ao inacabamento do sentido (...) o mundo é a *arché* infinita correspondendo à historicidade infinita exprimi-lo” (BARBARAS 1991, p.81).

Isso é central na leitura de Barbaras: “o problema da fala e da idealidade – secundarizado na *Fenomenologia da percepção* –, (...) a interrogação sobre o enraizamento da idealidade no seio do percebido (...) conduzem Merleau-Ponty a ultrapassar o quadro muito estreito de uma fenomenologia da percepção em proveito de uma ontologia”. Mas, então, com esse enraizamento, a *démarche* regressiva deve se completar com outra, de sentido inverso: “o movimento descendente que conduz da expressão ao Ser e do ser-no-mundo à carne, deve se acompanhar de um movimento ascendente que, a partir do solo originário enfim posto à luz, nos permita percorrer e fundar todas as dimensões da experiência, voltar do sentir ‘solipsista’ à idealidade mesma” (*Id.*, p.17). Essa “inscrição da idealidade no percebido” era impossível pelo “movimento arqueológico de retorno ao percebido” – as categorias que Merleau-Ponty então mobilizava, comprometidas com o intelectualismo, o impediam de fazê-lo. Por exemplo, o “conceito central” da *Fenomenologia da percepção*, “encarnação”, é também “o mais mal formado”: ele é “incompatível com a referência a uma consciência” (BARBARAS 1998, p.45). E, uma vez feita aquela “inscrição”, depois da *Fenomenologia da percepção*, o movimento que então se impõe é duplo: “trata-se de apreender o mundo segundo a dupla exigência da *arché* e do *telos*. Somente a esse preço, isto é, com a condição de apreender a idealidade como possibilidade do percebido, que o intelectualismo poderá ser definitivamente reduzido” (*Id.*, p.66). Mas, então, se o mundo não é mais o “correlato de uma consciência”, se ele tem agora uma “profundidade infinita inerente ao inacabamento do sentido”, então a transcendência toma um sentido *ontológico*: a significação não é uma entidade positiva, a coincidência é abolida, a transcendência se torna irreduzível. A ontologia de Merleau-Ponty não será outra coisa que “a descoberta desta transcendência originária” (*Id.*, p.196). Ela não

depende mais da temporalidade, não é mais constituída por ela; a temporalidade torna-se, em *O visível e o invisível*, uma “dimensão *derivada*” e agora é ela que supõe a transcendência. Já não há necessidade da síntese temporal das aparições; ao contrário, tal síntese “se fazendo” remete a uma “síntese já feita nas coisas”, o presente da aparição “se transcende por si mesmo para um passado e um porvir”. Cada aparição apresenta, “à sua maneira, a totalidade do mundo” (*Id.*, p.254). “Eu sou lá (passado), acolá (espacial) e aqui, cada hora são todas as horas, cada estação todas as estações. Não por referência à essência ou ideia, mas por diferenciação na carne do Ser. Como cada lado da cadeira é toda a cadeira” (MERLEAU-PONTY 1996c, p.200 *apud* BARBARAS 1998, p.254). Apreendido a partir do fenômeno da expressão (BARBARAS 1998, p.191), o mundo não é mais definido pela presença, mas como aquilo cujo ser excede toda apresentação (BARBARAS 1991, p.81). O “retorno às coisas mesmas” vai tomar a forma de um contato com o “Ser bruto” anterior à “separação entre o mundo pré-teorético e as idealizações”.

Daí uma noção renovada de “redução” (BARBARAS 1998, p.8), que a releitura de Bergson no final dos anos 50 permite explicitar, e que consiste em ultrapassar o modelo da “filosofia da consciência” que tematiza o ser como “puro objeto”, isto é, como plenamente determinável (*Id.*, p.46). As “filosofias da consciência” aparecem agora a Merleau-Ponty comprometidas com a “ontologia do objeto”, que o modelo husserliano prolonga ao determinar o ser como essência, isto é, como plenitude de determinação (*Id.*, p.47), de direito acessível a uma intuição intelectual, ela mesma tornada possível pela variação eidética (*Id.*, p.46). O modelo husserliano aparece então comprometido com o modelo da metafísica, que “aborda o Ser a partir do nada, isto é, [define] toda existência como aquilo que emerge do não-ser e exige por consequência uma razão suficiente”. Daí o “ser lógico”, isto é, “necessário”, “ser tal que ele não pode não ser”: “a metafísica não pensa o Ser a partir dele mesmo, mas a partir do que nele pode resistir ao nada” (*Id.*, p.47). Assim também Husserl, cujo “gesto fundador, mas também o limite da fenomenologia, consiste na decisão de *determinar o Ser como essência*. Se a verdade da fenomenologia reside na subjetividade transcendental, a verdade desta subjetividade reside na apropriação eidética do Ser” (*Id.*, p.46). O ser é pensado a partir do nada, como aquilo que pode resistir ao

nada. A nova noção merleau-pontiana de “redução” tem agora um alvo mais preciso: não mais, como em Husserl, neutralizar a tese da existência, mas – o que ainda não era feito na *Fenomenologia da percepção* – neutralizar o nada como prévio da tese da existência (Id., p.50). É isso que permitirá a Merleau-Ponty fazer, enfim, a crítica definitiva das “filosofias da consciência” e de todo intuicionismo, assim crê Barbaras de início. A impossibilidade de alcançar o sentido de ser do mundo é vista doravante como inerente à “filosofia da consciência”. Por isso, já não vai se tratar, como ainda era o caso em 1945, de fazer a crítica da “consciência reflexiva” em proveito de uma “consciência não tética de si”: doravante, é preciso renunciar à consciência, sob qualquer forma.

A consciência é tudo ou nada, é pegar ou largar: é pegá-la, mas com ela vem sua irredutível dimensão de imanência que exclui sua própria encarnação, ou largá-la definitivamente (BARBARAS 2008, p.74). Não bastará mais recuar de uma consciência objetivante a uma consciência encarnada (BARBARAS 1998, p.49). O conceito de “consciência encarnada” é definitivamente instável (Id., pp.44-45). Há uma verdade de Husserl contra Merleau-Ponty, diz Barbaras (BARBARAS 2008, p.74), em sentido análogo ao de Carlos Alberto, para quem Merleau-Ponty foi forçado a voltar a Husserl com a sua noção de *cogito* tácito. O reconhecimento da encarnação, inversamente, implica abandono da “filosofia da consciência”. A posição da consciência tem essa dupla implicação: é “comandada por uma determinação do sentido como essência, isto é, como aquilo que é de direito plenamente determinável, cognoscível em transparência”, e tal “determinação é ela mesma tributária de um desconhecimento fundamental da inscrição do sujeito no mundo” (Id., p.74). Será preciso então restituir ao sujeito sua mundaneidade: a esse gesto inaugural de Heidegger, “Merleau-Ponty acede progressivamente”: “a filosofia da carne procede de uma tomada de consideração rigorosa da dimensão de *pertencimento* que caracteriza o sujeito” (Id., pp.73-74). Dupla exigência, portanto: “invalidar o direito do sujeito transcendental e da adequação em nome do fato da encarnação e da não-coincidência” (Id., p.75). Dessa feita, Merleau-Ponty não vai mais compreender a situação a partir do “horizonte implícito de uma consciência racional pura na qual ela seria ultrapassada” (Id., p.75), como era ainda o caso, segundo Barbaras, na *Fenomenologia da percepção*. Ali, com efeito, havia o horizonte

da “objetivação”, o “ser no mundo” era ainda uma “consciência pré-pessoal”, o corpo próprio era uma “consciência opaca ou incoativa”, ao invés de ser compreendido como aquilo que seria “fundamentalmente de outra ordem que ela” (*Id.*, p.71). Em *O visível e o invisível*, a situação aparece como “inultrapassável”, nossa experiência, caracterizada pela “não-coincidência ou pela distância” – “distância” integrada à “essência da experiência”: só há proximidade pela distância, clareza pela obscuridade (*Id.*, p.75). Vemos as coisas tais como elas são e, existindo no mesmo plano que elas, delas estamos separados pela nossa condição encarnada: tal é a situação de que deve dar conta o conceito de *carne* (*Id.*, p.75). Mas então a carne não pode ser meramente o corpo, ela é mais que isso: ela é a condição de compreensão do corpo: “do mesmo modo que o *Dasein* não é o homem, mas a condição de sua compreensão enquanto ele se distingue dos outros entes, a carne não é o corpo mas a condição sob a qual ele pode ser compreendido. Não é porque o sujeito tem um corpo que ele é de carne; ao contrário, é porque ele existe como carne que ele é suscetível de ter um corpo” (*Id.*, p.76). Pois, se a minha mão tocada pode se voltar em tocante e a mão tocante em tocada, segundo a reversibilidade, é porque “a imersão do sentir no mundo (o corpo designa esta imersão) não é a negação dele, mas sua condição, é porque há uma unidade entre o sentir e sua intramundaneidade” (*Id.*, p.76). Eis a lição da reversibilidade e eis o que Merleau-Ponty buscava: a sensibilidade, ao invés de ser comprometida, ela, ao contrário, tem por condição sua “inscrição” no mundo: há um envolvimento *ontológico* do sujeito pelo mundo cujo avesso é o envolvimento *perceptivo* do mundo pelo sujeito (*Id.*, p.76). Vem daí a possibilidade entrevista por Merleau-Ponty de “generalizar” essa inscrição e falar de “carne do mundo”. Pois se o “pertencimento ao mundo” é o que “funda a possibilidade” do corpo, ao invés de dele depender, então o corpo é apenas “uma modalidade do pertencimento”: “não é porque meu corpo está *no* mundo (posição espacial) que ele é *do* mundo (parentesco ontológico); é, ao contrário, na medida em que, enquanto carne, ele é *do* mundo que ele pode também estar no mundo” (*Id.*, p.77). A situação espacial é subordinada à situação ontológica: daí porque a carne vai designar o “pertencimento ontológico do sujeito ao mundo” e o corpo vai designar o “pertencimento espacial”, sendo este subordinado àquele.

Não é outro o significado do “quiasma”, ele é essa “relação cruzada” pela qual a sensibilidade, uma vez inscrita no mundo, é também a “vinda do mundo à manifestação”: “a aparição do mundo é a contrapartida da imersão do sujeito” (*Id.*, p.79). Há aqui uma “*inversão* intencional” que deve permitir ultrapassar a “filosofia da consciência”: o corpo, vindo do meio das coisas, vai se destacar delas e assim, a um só tempo, elas vêm à manifestação: “se o sentir é verdadeiramente imergido no mundo (imersão carnal de que o corpo é a atestação) então o sentir do mundo (pelo sujeito) se confunde com a vinda do mundo ao aparecer, isto é, com seu ser-sentido. O verdadeiro sujeito do sentir não é mais o corpo, como na *Fenomenologia da percepção*, mas o próprio mundo do qual o corpo se destaca: o sentir é sentir do mundo no duplo sentido do genitivo” (*Id.*, p.79). A “*inversão*” implica que o corpo não é mais o sujeito, mas apenas o “mediador” da aparição (*Id.*, p.79; BARBARAS 1998, p.259). Houve aqui, avalia Barbaras, uma “generalização”, pela qual Merleau-Ponty passou do corpo à carne do mundo. Essa “generalização”, que ele teria aceitado no período da tese (1991), será agora rejeitada (BARBARAS 2008, p.77). É aqui que a crítica de Barbaras se prolonga em uma direção inédita.

O esforço de Merleau-Ponty, segundo Barbaras, não é o de negar a correlação, mas o de se situar o “mais perto dela”, para além do idealismo e do naturalismo, que sacrificam, cada um deles, um dos termos da correlação ao outro. A tentativa é “conciliar” a “diferença do sujeito” com seu “pertencimento” (*Id.*, pp.80-81). Merleau-Ponty tem êxito nisso? De modo algum, avalia Barbaras. O conceito de carne “batiza” o problema, não o resolve. Merleau-Ponty termina por passar “por cima da correlação”. Descrevendo uma só carne elementar, ele negligencia “a equivocidade do ente: ele parece se engajar na via de uma filosofia monista da natureza” (*Id.*, p.81). Com isso, é a “distância na correlação” e, portanto, a “diferença do sujeito”, que são perdidas: “se tudo é carne ou releva da carne, a singularidade de minha carne, isto é, do corpo como próprio, torna-se impensável” (*Id.*, p.81). Merleau-Ponty entrevê esse risco e se apressa em retificar: “a carne do mundo não é se sentir como minha carne – Ela é sensível e não sentiente” (MERLEAU-PONTY 1996, p.304 *apud* BARBARAS 2008, p.82). Ora, essa retificação, segundo Barbaras, põe tudo a perder, pois é a “dualidade” que reaparece pela “distinção entre minha carne e a carne do mundo”. A anterior subordi-

nação do corpo do sujeito à carne em nada fez avançar: percebe-se que a anterior “univocidade” encobria uma “equivocidade irreduzível”: “a carne é necessariamente minha e é apenas por analogia ou metáfora que se pode falar de carne a propósito do mundo em sua visibilidade” (BARBARAS 2008, p.82). Merleau-Ponty volta ao “idealismo” e já não se pode evitar “o sentimento de não se ter progredido em uma polegada por relação à *Fenomenologia da percepção*” (Id., p.82).

Para ir além de Merleau-Ponty – é o propósito de Barbaras – e das armadilhas nas quais ele cai, será necessário ultrapassar o conceito único de “carne”. Para isso, é preciso partir do próprio Merleau-Ponty, que teria colocado o verdadeiro problema: o corpo é “testemunho ontológico” que demanda “ultrapassamento para uma dimensão mais profunda e (...) fundadora em relação a ele” (BARBARAS 2011, p.12). Mas ao ultrapassar a “minha carne” para uma “carne do mundo”, ele incorre nos prejuízos que quis ultrapassar. Em verdade, a “extensão” de uma carne a outra torna patente um passe de gato: do mesmo modo que o coelho que o mágico faz reaparecer no chapéu do espectador não é o mesmo que havia desaparecido no véu do mágico, também a dissolução do sujeito no mundo e a conseqüente volta da carne do mundo a minha carne não nos leva ao sujeito de que se partiu. Ou seja, a tentativa de dar conta da visão a partir do visível (o sujeito já tendo sido dissolvido nesse mundo que se torna então o Visível), como se a “relação do visível consigo mesmo” pudesse me “constituir” como vidente, não nos leva à mesma visão de que se partiu: analogamente ao passe de mágica, a visão do fim não é a visão do começo (Id., pp.16-17). Pois Merleau-Ponty só pode “estender” minha carne para a carne do mundo sob um “pressuposto” brutal: o de que corpo faça parte do mundo, esteja em continuidade com ele, seja um fragmento dele. E isso, por sua vez, implica que o mundo seja extenso no espaço e o corpo seja um pedaço dessa extensão: “só do ponto de vista da extensão a fronteira entre meu corpo e o mundo é indiscernível”. Precisamente aqui, por “um instante”, Merleau-Ponty teve que “esquecer” a fenomenologia (Id., p.17). A reversibilidade, que não admite um corpo objetivo, teve também que ser esquecida. Quer dizer, assim como o mundo não pode ser uma extensão, também “minha carne”, que implica indistinção entre sentiente e sentido, não pode ser um corpo objetivo. O problema persiste, sem dúvida: “*em qual sentido*” situar minha carne no

mundo. Mas isso não pode ser feito por “extensão”, pois se paga irremediavelmente um tributo ao objetivismo, já que a “encarnação da consciência” passa a ser compreendida “como imersão em um mundo objetivo”, e, de outro lado, termina-se por conferir ao mundo “um poder de sentir” que não pode ser atribuído ao sujeito. O “dualismo” é recusado “em proveito de um monismo simples no qual se apaga a fronteira entre minha carne e a do mundo” (*Id.*, p.19). Ora, a imbricação entre sentir e sentido, própria a minha carne, “não pode ser transposta *tal e qual* à exterioridade”: se o mundo implica uma fenomenalização, pois o aparecer é “imaneente ao mundo”, isto não significa de modo algum que o mundo faça nascer “seu próprio sujeito” (*Id.*, p.21).

Daí porque a “carne própria” não deve conduzir a um só conceito de carne, que leva a um “monismo fenomenológico confuso”, mas a dois: a uma “carne ontológica” e a uma “carne transcendental” (*Id.*, p.22). Por um momento, ao falar de “um só modo de ser”, Merleau-Ponty se esqueceu da “polaridade da correlação fenomenológica” e, contra ele, é preciso retomá-la. Que seria então essa “carne ontológica”? Barbaras tem que evitar “naturalizá-la”, como teria feito Merleau-Ponty, e a saída é vinculá-la desde a origem à correlação. Daí porque ele vai operar uma “disjunção” entre “originariedade” e “intuitividade”. O “originário” não se define pela “presença da coisa mesma, isto é, finalmente pela intuição”, mas, ao contrário, a presença e a intuição é que se definem pelo “originário”, isto é, por aquilo que “implica uma dimensão de ausência” e de “não intuitivo” (BARBARAS 1999, p.96). Nesse sentido, “toda intuição supõe a doação de um quadro ou de uma cena prévia que não pode, ele, ser o objeto de uma intuição” (BARBARAS 2011, p.23): “há uma doação e, portanto, uma presença própria daquilo que não é ainda intuitivamente dado, daquilo que permanece, nesse sentido, uma não-presença; esta doação e esta (não)-presença originária são a condição do preenchimento intuitivo, o elemento de originariedade que funciona como quadro ou como solo para toda intuição” (*Id.*, pp.23-24). Esse “quadro” é o mundo como “momento constitutivo do aparecer”, como “co-aparecente” em toda aparição, de tal modo que “a intuição de um ente qualquer pressupõe a doação em carne do mundo” (*Id.*, p.24). Mas um tal mundo doado em carne não é “intuitivamente dado”, essa “presença” permanece uma “não-presença” (*Id.*, p.24), a “carne” aqui não é um “ente” (*Id.*, p.24). Merleau-

Ponty a teria entrevisto: “O *Urpräsentierbarkeit* é a carne” (MERLEAU-PONTY 1996, p.178 *apud* BARBARAS 2011, p.25). Mas ele a perde ao tomá-la como “extensão” da carne própria; com isso, ele a “naturaliza”. Ela é, ao contrário, “ontológica”, é o mundo como “totalidade não ôntica”, distinta da “carne própria” e “condição originária do aparecer das coisas” (BARBARAS 2011, pp.24–25). Essa distinção entre “carne própria” e “carne ontológica” é irreduzível, e é ela que permite a Barbaras escapar do “monismo” merleau-pontiano.

No entanto, feita essa distinção, ele precisa assegurar aquilo de que Merleau-Ponty teria se esquecido por um momento, isto é, a correlação. É aqui que entra em cena o sentido “transcendental” da carne e, com ele, um novo conceito de intencionalidade estranho tanto a Husserl quanto a Merleau-Ponty. Enquanto “transcendental”, a carne é essa transcendência que “excede toda aparição”, é o “originário” que não pode ser “intuído”. “Transcendental” tem aqui um sentido “formal”, pelo qual ele não se confunde com nenhum “conteúdo” e se define antes como “continência” (BARBARAS 1999, p.85). Por outro lado, trata-se de uma “carne”, não de uma pura forma, e, por isso, sem ser confundida com a “carne própria”, “ôntica”, ela “deve ser caracterizada” como esta, isto é, pela “iteração”: a carne “não cessa de passar para o lado daquilo que ela faz aparecer” (BARBARAS 2011, p.25). “Iteração” significa que o *ser* do mundo se confunde com seu *aparecer*, que aquele passa incessantemente a este, mas não se esgota nele. O mundo, portanto, não é uma pura forma, um puro “continente”, ele tem que ser dado para que alguma coisa, por “pertencimento”, seja dada, e assim ele passa para o lado do “conteúdo” (BARBARAS 1999, p.85). O que aqui se descortina é nada menos que a ideia de uma “autonomia do aparecer” (*Id.*, p.87), de um “aparecer” que é “imaneente ao mundo” e é isso que significa a unidade do *esse* e do *percipi*. Um tal “aparecer” suprime qualquer “privilégio indevido do ‘subjeto’” (*Id.*, p.86). É, portanto, na contramão da carne “naturalizada” de Merleau-Ponty que vai surgir essa “autonomia”. A correlação reaparecia depois, a partir de uma carne única, como que por “mágica”, pela “constituição” do vidente a partir do visível, a partir de uma “relação do visível consigo mesmo” (BARBARAS 2011, p.17). A multiplicação dos “sentidos” da carne por Barbaras, ao contrário, visa a tornar a correlação “originária”, não tardia.

Mas a “autonomia do aparecer” é apenas o primeiro passo, pois se coloca ainda o problema do “sujeito da correlação”, certamente não “constituído”, como em Merleau-Ponty, mas correlato da “abertura originária”. A “autonomia do aparecer” não implica de modo algum uma “insignificância” do sujeito: “a autonomia do aparecer, bem entendido, não pode ser compreendida como a autossubsistência de um ente, nem, por consequência, como uma manifestação anônima que não implicaria constitutivamente alguém *a quem* isto aparece” (BARBARAS 1999, p.89). Que o sujeito seja “tributário” do aparecer, nem por isto ele é excluído da “estrutura” do aparecer. A diferença por relação a qualquer forma de “transcendentalismo” é que ele não tem papel constituinte e, portanto, ele que é implicado pela “lei fundamental do aparecer”, não o contrário. É o mundo, “*enquanto aparecente*”, que “remete por essência a uma perspectiva subjetiva”: é porque o “ser mundo” implica sua aparição que, por consequência, ele requer “referência a um pólo subjetivo”, não o contrário (*Id.*, p.90). E esse sujeito para quem há um mundo, tal como ocorre em Merleau-Ponty, também “faz parte do mundo”, “pertence” a ele: esse é o segundo sentido da afirmação segundo a qual “o sujeito é tributário do aparecer” (*Id.*, p.90): ele é “inscrito” no mundo, e é essa “inscrição” que garante sua “encarnação”; a “inscrição”, à maneira merleauPontiana, “se realiza como corpo” (*Id.*, p.91). No entanto, Merleau-Ponty não interroga o corpo “por ele mesmo, em seu sentido de ser próprio”; o corpo é novamente, nesse derradeiro período, o que foi na *Fenomenologia da percepção*, apenas aquele que “garante a receptividade da consciência e, por isso mesmo, a opacidade do objeto percebido” (BARBARAS 2008, p.82). O que reconduz Merleau-Ponty às dificuldades de outrora é seu eterno “ponto de partida”, isto é, a questão da “percepção”: Merleau-Ponty desenvolve uma “fenomenologia da percepção”, não uma “fenomenologia do corpo”: ele se pergunta “qual o sentido do sujeito enquanto sujeito perceptivo e responde pelo corpo”: eis aí o que o conduz aos mesmos “impasses” de outrora (*Id.*, p.83). Será preciso abandonar a via da percepção e a perspectiva “crítica” na qual ela é colocada, pois é isso que, ainda uma vez, o faz voltar ao “quadro de uma filosofia da consciência” (*Id.*, p.82). A reversibilidade (não há tocante que não seja tangível) é uma falsa solução: sua verdade é o “dualismo” ou, se se quiser, a mera “justaposição de atividade e passividade”: o sujeito é

remetido à carne do mundo quando é abordado pela “via do ser tocado ou da visibilidade”, e “se confunde com a carne própria quando é apreendido do ponto de vista do tato ou do ver” (*Id.*, pp.83-84).

A verdadeira questão é outra, segundo a nova filosofia de Barbaras – embora *O visível e o invisível* dê a boa pista: “qual o sentido de ser do corpo...” Mas precisaria acrescentar – para abandonar de vez as armadilhas da “filosofia da consciência” –: “... enquanto ele é capaz de sentir?” (*Id.*, p.83). Não será o modo de ser da “carne”, que “apenas ajunta as duas dimensões, em vez de fundar sua unidade”; é antes o modo de ser da “vida”: o *Leib* deve ser compreendido “do ponto de vista do *Leben*” (*Id.*, p.84). O “pertencimento do sujeito ao mundo” não procede da “carne”, ele “procede de sua vida (de seu viver)”. Merleau-Ponty acerta ao procurar “fundar conjuntamente o pertencimento ao mundo e sua percepção sobre um sentido de ser que qualifica originariamente o sujeito”. Mas não é a carne que permite essa fundação, é a vida: “não é porque somos consciências que podemos viver o mundo; é, ao contrário, porque estamos em vida e, portanto, inseridos no tecido do mundo, que podemos vivê-lo, isto é, ter dele consciência” (*Id.*, p.84). É verdade, garante Barbaras, que um “pensamento da vida” não vai abandonar a “dimensão da percepção em proveito de puros processos vitais” (*Id.*, p.72). A “essência da vida” envolve uma “fenomenalização”, portanto a “percepção não lhe é estranha” (*Id.*, p.72). Mas não se vai “reduzir a questão da vida à do corpo próprio” – o que, inevitavelmente, faz entrar a consciência, pois tal corpo não poderá “ser confundido com uma coisa” (*Id.*, p.72). Assim, é preciso inverter a perspectiva: é o corpo que é “uma realização da vida”, e não a “vida uma modalidade do corpo”. É preciso dar conta da vida em seu “sentido de ser próprio”, sem subordiná-la à “intenção racional na qual ela se ultrapassa”: não se pode subordinar o “ser da vida” ao da consciência, “sob pretexto de que a vida dá lugar à consciência” (*Id.*, p.72). Não se pode antecipadamente subordinar “a *arché* ao *telos*” (*Id.*, p.72).

Assim, no esquema de Barbaras, a correlação se passa agora entre o “mundo” e a “vida”: “a abertura originária da vida ao mundo como tal seria a fórmula rigorosa da correlação” (BARBARAS 2011, p.121). Barbaras vai caracterizar enfim a existência do “sujeito da correlação” como “viver” no “duplo sentido” do verbo, que satisfaz, por sua vez, à dupla condição de fazer aparecer o mundo e a ele pertencer: “viver é

estar em vida (*leben*), mas é também experimentar, fazer a experiência de alguma coisa (*erleben*) (...) O *próprio* do sujeito da correlação é que ele *vive*: ele é ao mesmo tempo um vivo, e faz parte, por isso mesmo, do mundo, e um sujeito que vive o mundo, quer dizer, para o qual *há* o mundo” (BARBARAS 2008, pp.19-20). Viver em duplo sentido, transitivo e intransitivo. O deslocamento aqui consiste em transferir a intencionalidade da consciência ou do corpo para a “vida”: é essa a “intencionalidade originária” que “abre o mundo” (BARBARAS 2011, p.119). Quanto à consciência, ela não será senão uma “limitação” da vida, dela “derivada” (*Id.*, p.119). Há um paralelismo entre mundo e objeto, de um lado, e intencionalidade e consciência, de outro: “do mesmo modo que os entes aparentes são apenas limitações, isto é, negações do mundo que aparece neles, a consciência (...) é (...) uma limitação da intencionalidade (...) que a abre originariamente ao mundo. O destino das consciências e o das aparições são absolutamente solidários: estas são limitações do mundo porque aquelas são limitações da intencionalidade que abre o mundo” (*Id.*, p.118). Noutras palavras, só há “objeto” para uma “consciência” e ambos são limitações do mundo e da vida que os ultrapassam. É para uma consciência que o mundo está “adiante”, não para o animal, que é “plenamente aberto ao mundo”, diz Barbaras retomando a oitava Elegia de Rilke: “a visão animal não encontra objeto e, portanto, não tem consciência de nada: ela mergulha na profundidade do mundo. (...) O surgimento do ‘olhar’ humano corresponde a uma perda deste mundo e, por consequência, a uma limitação dessa abertura” (*Id.*, pp.121-122). A “perda de mundo” corresponde, portanto, ao “advento do objeto”, e deste “procede a consciência” (*Id.*, p.122). Não se deve dar a consciência já de partida – nem, como o faz Merleau-Ponty, o corpo, pois isso não muda nada – nem a percepção, que implica o corpo, e que ele toma como “ponto de partida”. O verdadeiro “ponto de partida” é “abertura originária do mundo pela vida”, ou, se se quiser, o *a priori* da correlação, segundo essa nova formulação. A inversão se completa aqui: objeto e consciência, que delimitavam a esfera de atuação de Husserl, tornam-se para Barbaras derivados: os objetos procedem “de uma limitação e de uma ocultação do mundo, correlativas de uma limitação da vida, e é desta limitação, do mundo pelo objeto e da vida por ela mesma, que procede a consciência. Assim, não é porque somos conscientes que temos objetos;

é, ao contrário, na medida em que há objetos que nos tornamos conscientes. Mas só há objetos sob a condição de que a vida possa se limitar a si mesma, interromper seu próprio êxtase” (*Id.*, p.123).

A questão muda consideravelmente, pois já não se trata de, pelas sínteses da consciência, mostrar a origem da forma “objeto”, ou das diversas formas “objeto”. A questão agora é interrogar a “vida”, esse “acontecimento fundamental”, “não empírico”, pelo qual consciência e objeto “advêm”; essa é “a mais difícil questão”; ela implica uma “negação” da vida “por ela mesma”, e implica, portanto, que a vida traga em si mesma “a possibilidade da fenomenalidade e, portanto, da consciência” (*Id.*, p.123). A consciência é menos que a vida, ela resulta do recalque da vida, mas, como todo recalque não é jamais completamente exitoso, ela é sempre ultrapassada pela vida, ela “conserva alguma coisa” da vida: a consciência é aberta “à pura profundidade do mundo antes que às simples aparições” (*Id.*, p.124). Daí porque Barbaras vai defini-la como “desejo”: “o desejo aparece de algum modo como o traço no seio da consciência do excesso vital de que ela procede por limitação” (*Id.*, p.124). Desejo jamais satisfeito, pois ele não é desejo de objeto, não é desejo de nada, é visada sempre pra diante do que lhe é dado, é transitividade “por assim dizer infinita” (*Id.*, p.125). Nestes termos, pelos quais a consciência é compreendida privativamente, está muito claro que ela “não é conhecimento, mas afeto” (*Id.*, p.125) e, nessa medida, as tarefas da fenomenologia mudam completamente.

IV

Nosso interesse em discutir até as últimas obras de Barbaras (obra em andamento), aquelas nas quais ele rejeita a solução, de início aceita, da última filosofia de Merleau-Ponty, reside nisso: em que se pode ver levado ao limite a tese da “filosofia da consciência”. A “carne”, que de início parecia resolver a dificuldade (superava enfim o intelectualismo da *Fenomenologia*), se revela por fim vítima do mesmo prejuízo. Qual problema ela deveria resolver? O da encarnação, o da mundaneidade do sujeito. Ele é do mundo e o mundo se manifesta a ele. O sujeito é de mesma “carne” que o mundo: ele vem do meio das coisas, delas se destaca e

assim elas vêm à manifestação. A “inversão intencional”, que superaria a “filosofia da consciência”, consiste em que o corpo deixa de ser “sujeito” para ser “mediador”, pois ele é agora apenas a passagem do mundo a sua aparição. Essa solução, contudo, segundo a nova leitura de Barbaras, não passa de um truque: Merleau-Ponty dissolve o corpo no mundo, mas às custas da correlação. Para evitar um monismo óbvio, ele reabilita a distinção entre a “carne do mundo” e a “carne própria”, mas, ao fazê-lo, reabilita a correlação, mas na forma do dualismo. Com isso, se revela que a “carne do mundo”, na medida em que a ela teve que ser conferido o estranho poder de “sentir”, não é outra que a “carne própria” “generalizada”. Merleau-Ponty oscila, portanto, entre uma identidade que apaga a diferença e uma diferença que não pode admitir a identidade. Por trás disso, por trás da necessária reabilitação do dualismo, se revela o fundo “idealista” do truque inicial: Merleau-Ponty, mesmo no período tardio, permanece enredado nas armadilhas da “filosofia da consciência”.

Ora, o argumento de Barbaras consiste em distinguir *dois* momentos da “carne”: o primeiro, o da identidade, anula a diferença; o segundo, o da diferença, anula a identidade. Ao fazer isso, Barbaras abstrai o que em Merleau-Ponty é uma totalidade concreta. Por quê? Porque é a correlação entre corpo e mundo que ele quer ultrapassar: é ela que é acusada de ser uma repetição da correlação entre consciência e mundo. O corpo termina por ser um mero recurso para tornar opaca a consciência, mas, justamente por isso, ele é ainda pensado sob o signo da consciência. O salto que aqui se prepara é em direção àquilo que rompa definitivamente com a consciência e do qual a consciência é apenas “derivada” (BARBARAS 2011, p.119). Mas então surge a questão de saber o que pode significar essa “derivação”. Mais ainda: Barbaras entende que só recusando, finalmente, o que ele entende como “passagem” da “carne própria” à “carne do mundo”, cujo resultado é a “carne” única, se pode superar a “filosofia da consciência”. Daí porque ele multiplica as carnes, daí porque, a partir exclusivamente da “carne ontológica”, ele torna autônoma a fenomenalização do mundo – autônoma por relação a um sujeito que faria *aparecer* o mundo (seria o modelo da *Fenomenologia da percepção*) e por relação a um sujeito que seria “mediador” da aparição do mundo, mas “mediador” apenas porque sua “carne” seria imbricada à do mundo (seria o modelo de *O visível e o invisível*). Ora, mas então, com a multiplicação das “carnes”, é

o modelo da indivisão, caro à ontologia merleau-pontiana, que se perde e, com ele, o “Ser de indivisão”, ao qual corresponde a “carne” única. Não à toa segue-se daqui a fragmentação da ontologia e, apenas nesse contexto, será necessário haver algo como uma “derivação”.

A “indivisão” é imprescindível em Merleau-Ponty. Quando vai à natureza, ele não perde de vista o “*nexus*” entre a “natureza em nós” e a “natureza fora de nós” (MERLEAU-PONTY 1995c, p.267), e é justamente o corpo o lugar desse vínculo. Mais ainda: o “tema único da filosofia” é o “*nexus, o vinculum* “Natureza”-“Homem” – “Deus”” (Id., p.265). Daí porque a Natureza não é um tema separado, “numericamente distinto”. Se uma arqueologia nos leva à natureza, nem por isso se trata de fazer uma “filosofia da natureza”. A “natureza” aparece como questão para Merleau-Ponty justamente para escapar a qualquer alternativa “*imaterialista*”, que não pode nos fornecer senão “uma imagem fantástica do homem, do espírito e da história” (MERLEAU-PONTY 1968, p.91). Noutras palavras, trata-se para ele de saber em que se *assenta* a história, o espírito e o homem, até a última camada. Por isso mesmo, a natureza não é um ser à parte, ela é uma “folha ou camada do Ser total” (MERLEAU-PONTY 1995c, p.265), desse “Ser indiviso”. Mesmo nessa camada, há ainda diferenças: a “natureza em nós” não é a mesma que a natureza no animal: o corpo humano e o corpo animal (ou os corpos dos animais) não são idênticos.

Mas é a “natureza em nós” que vai nos permitir conhecer a “natureza fora de nós” (Id., p.267): há um “*vinculum*” que é a condição dessa ontologia. Será preciso conservar esse fio de Ariadne que vai nos levar às camadas mais profundas sem que por lá nos percamos. Vai-se, portanto, à “Natureza” a partir da “natureza em nós”, isto é, a partir do corpo enquanto ele é *da natureza*. Passamos à natureza enquanto somos *da* natureza, ao mundo enquanto somos *do* mundo. Importa aqui notar o “somos” inicial, o “meu” de “meu corpo” – que se revela, no entanto, corpo *do* mundo. Na passagem ao mundo, evidentemente, há uma “desposseção”: o “meu” inicial se revela uma posse ilusória: de fato, não há mais um piloto conduzindo o navio; ao contrário, o navio se revela ser um intercorpo ou carne. Mas, por radical que seja a “desposseção”, ela não pode ir ao ponto de anular a “posse” do ponto de partida. Ou, mais precisamente: o que no início parece uma posse (“*nós* vemos as coisas

mesmas, o mundo é isso que *nós* vemos”), se revela logo ilusória, mas não ao ponto de anular a *visão*, o *tato* etc, ali daquele lugar do mundo em que eles se fazem, isto é, o corpo. Portanto, o que se revela ilusório é a posse, não o ponto de partida, não o corpo, não a visão, o tato. A crítica ao intelectualismo não vai, em Merleau-Ponty, até o ponto de abrir mão desse elemento “subjetivo”, malgrado a “desposseção”. Isso significa que Merleau-Ponty queira assentar sua ontologia em uma intuição, em um contato intuitivo de si consigo? Certamente não, pois a “desposseção” o impede. Mas tampouco se trata de passar adiante e negar esse elemento “subjetivo”. Não se pode ir além dessa tensão, ou, como dirá Merleau-Ponty, a “reversibilidade” é “verdade última” (MERLEAU-PONTY 1995, p.204). É isso que, no limite, permite fazer a “passagem” e assegurar os “nexos”, e são esses nexos bem estabelecidos que asseguram a “indivisão” do Ser. E não poderia haver “nexo” sem a “passagem” da “carne própria” à “carne do mundo” – ou, como será preciso mostrar, sem a “carne única”.

Assim, se em Merleau-Ponty há uma recusa do salto em direção à “carne ontológica”, não é porque a ontologia perderia sua base intuitiva (exigida por Sartre, por exemplo, em *O ser e o nada*), mas porque esse salto levaria a uma ontologia direta, à maneira de Heidegger. É esse salto em direção ao “ontológico” que ele denomina “formalismo” (MERLEAU-PONTY 2011, p.47). Verdade que “formalismo” não é a melhor opção, pois ela faz pensar imediatamente na antítese “intuicionista”. Talvez por isso Merleau-Ponty a abandone e prefira a oposição entre “ontologia direta” e “indireta”. A filosofia não tem um território próprio, “além do ôntico” (*Id.*, p.47), como supõe Heidegger. Não se pode alcançar o ser senão por meio do fenômeno; por isso, a ontologia será sempre “indireta” (MERLEAU-PONTY 1996, p.233). Se o salto em direção à “carne ontológica”, à maneira de Barbaras, implica ontologia direta, como pretendemos, não é tanto porque essa “carne” ignore o fenômeno, mas porque ele não é passagem a ela: o mundo se “fenomenaliza” por si mesmo, “autonomamente”, e o sujeito é “tributário” dessa “lei fundamental”. Barbaras afasta o elemento “subjetivo” multiplicando as carnes e separando a “carne ontológica” da “carne própria”, condição para que a fenomenalização do mundo seja “autônoma”. Feita essa ruptura, estabelecida a autonomia do plano ontológico, não há mais movimento, diz ele,

do mundo à subjetividade, como seria o caso em Merleau-Ponty, mas tão-só à “fenomenalidade” (BARBARAS 2011, p.21). Mas também, acrescentamos nós, não há mais “movimento” do fenômeno ao plano ontológico, o que significa dizer que não é apenas o “sujeito” que é afastado, mas também a possibilidade do “quiasma”, o que muda por completo o sentido da ontologia. Quanto ao sujeito, é verdade que Barbaras busca o “pertencimento” do sujeito ao mundo – o que se realiza como corpo – mas, a partir daí, ele se coloca a questão do “sentido de ser do corpo enquanto ele é capaz de sentir”, não enquanto sujeito perceptivo: a “vida” não é apenas a resposta a essa questão, ela é, sobretudo, o caminho que prepara o salto a uma “correlação originária” da qual o sujeito tem que ser excluído. Não à toa essa vida “não é ainda a vida de nenhum vivo”, mas “Vida” pura (*Id.*, p.8). A ruptura anterior, entre “carne ontológica” e “própria”, exige ruptura correlata: o núcleo dela consiste, paradoxalmente, em desencarnar o sujeito, à força mesmo de excluí-lo da correlação.

Não se vê como Barbaras poderia evitar a consequência “formalista”, ainda que ele não se restrinja ao plano exclusivo do Ser. Assim, por exemplo, ele se coloca o problema do advento da consciência a partir da “vida”. Mas, se é verdadeira a regra de que a consciência é tudo ou nada, pode-se então perguntar se o êxito em anulá-la não a torna irrecuperável: como poderia a consciência advir da “vida”? Como a cultura pode advir da natureza? O problema não será resolvido por um apelo a um elemento da cultura, pois isso seria tomar por dado o que está em questão; ao contrário, se a cultura é uma “limitação” da vida, essa deve ser entendida como uma “autolimitação” (*Id.*, pp.123-124). Ora, essa solução é direta porque ela economiza qualquer mediação: não será uma fala, como em Merleau-Ponty, que produz a consciência, mas um “acontecimento” que se passa no nível ontológico e do qual, sem nenhuma mediação, ela resulta: a consciência é o que resulta não de uma produção, mas de uma “perda” em relação a uma “vida” que a ultrapassa e que, por sua vez, permanece nela enquanto “recalcada”.

Tudo se passa como se Barbaras rompesse a tensão entre o “ôntico” e o “ontológico” que Merleau-Ponty mantém até o fim e que o afasta tanto do modelo intuicionista husserliano quanto do modelo direto de Heidegger. As objeções à “filosofia da consciência” e sua própria autocrítica não vão ao ponto de consumir sua ontologia em uma

“filosofia da natureza”. As análises sobre a natureza são “análises particulares” (MERLEAU-PONTY 1996, p.221), partes da ontologia, não toda ela, pois a natureza é uma “camada do Ser”, não todo o Ser. Por isso, essas análises são guiadas por um fio que remonta ao “subjeto”. É do “subjeto” que Barbaras quer se desvencilhar, pois ele conduz, segundo sua análise, irremediavelmente aos prejuízos da “filosofia da consciência”. A estratégia de Merleau-Ponty consiste antes em retirar desse “subjeto” tudo o que nele significa privado, posse, mas não em extirpá-lo. Por isso, sua ontologia é ainda fenomenológica – ao menos no sentido em que ela guarda a correlação. A estratégia de Barbaras, por sua vez, consiste em se colocar em um plano mais alto que o “subjeto”, e, se ainda conserva a correlação, é em sentido abstrato. A “vida” é esse plano mais alto, além da consciência e do corpo. Nesse plano, a correlação se dá entre “vida” e “mundo”. Ora, dado esse passo, o corpo não poderá ser outra coisa que uma “realização da vida”, ou seja, a vida funda a possibilidade do corpo. O esquema é *a fortiori* abstrato, uma vez que ele se privou da experiência particular do corpo em benefício do conceito geral de “vida”. Aqui, vale notar que a “carne” de que fala Merleau-Ponty só poderia “fundar a possibilidade do corpo” – visada que é a de Barbaras sobre Merleau-Ponty – se, antecipadamente, se distinguir os momentos que Merleau-Ponty precisa tomar como inseparáveis: a separação incorre novamente no esquema abstrato, pois o corpo é tomado como um possível que passou à realidade. Poder-se-ia parodiar a fórmula de Barbaras e dizer que a correlação é tudo ou nada: se ela não for dada de início em uma experiência, não se vê como seria possível afirmá-la senão abstratamente.

Ao colocar todas as fichas na “vida”, é de se perguntar se Barbaras não incorre naquele prejuízo que Merleau-Ponty aponta no “intelectualismo”, com a diferença de que a “vida” apenas muda o ângulo da questão: não do alto, como a consciência transcendental, mas por baixo. No entanto, como a consciência, essa “vida” é plena de riqueza, é excesso sobre a vida empírica: ela contém tudo o que será dito e vivido. Barbaras, nesse caso, teria apenas invertido o ponto de partida. Com isso, ele perde aquilo que buscamos em Merleau-Ponty: uma produtividade que, se não é *do* homem, tem que passar por ele: “é preciso descrever o *visível* como alguma coisa que se realiza através do homem, mas que não é de nenhum modo antropologia (...) o Logos como também se realizando no homem,

mas de nenhum modo como sua *propriedade*” (VI, 328). O alvo é contra a ideia de posse, não contra a mediação. Sartre tinha razão nisso: “L’Être est l’unique souci du philosophe allemand [Heidegger] ; en dépit d’un vocabulaire parfois commun, l’homme reste le souci principal de Merleau. (...) l’homme est désigné par sa vocation fondamentale qui est d’instituer l’Être mais l’Être, tout autant, par sa destinée qui est de s’accomplir par l’homme » (SARTRE 1998, p.208). À força de fazer uma crítica radical ao que seria signo de uma “filosofia da consciência” em Merleau-Ponty, tanto Carlos Alberto quanto Barbaras invertem a perspectiva, passam ao lado contrário e perdem a “ambiguidade” que, no entanto, Merleau-Ponty quis preservar até o fim. Nosso interesse é explorar essa ambiguidade a fim de pensar além de Merleau-Ponty sem perder o ganho principal de sua filosofia.

¹ De início (em “A cera e o abelhudo”, em “Entre fenomenologia e ontologia”, por exemplo), Carlos Alberto explorava outra alternativa: Merleau-Ponty não seria um sartriano no período da *Fenomenologia da percepção* (é assim que Carlos Alberto o verá depois (MOURA 2001, p. 314)); ao contrário, Merleau-Ponty fazia o combate dos dualismos, cuja “última figuração histórica” era justamente a “ontologia’ de *Saint-Germain-des-Près*, originariamente antitética” (*Id.*, pp. 286-7). Tais dualismos apareciam a Merleau-Ponty, conforme a leitura de Carlos Alberto de então, como redutíveis todos à oposição entre signo e significação, oposição comentada por Husserl na Primeira Investigação Lógica ao opor “signos indicativos” a “signos expressivos” (*Id.*, pp. 275-6). A matriz de tais dualismos já era cartesiana. A alternativa merleaupontiana residia no conceito de “expressão”, que visava justamente ultrapassar a oposição entre signo e significação: era então que se impunha a ideia de um “sentido encarnado’ do qual corpo e espírito, signo e significação, são ‘momentos abstratos’”. A alternativa entrevista então era aquela comandada pela Terceira Investigação Lógica, em que “expressão e exprimido formam um ‘todo’ constituído por partes dependentes que estão em relação de *Fundierung*” (*Id.*, p. 287-8). Para além dessa mudança de leitura, contudo, em que o período da *Fenomenologia* é visto pelo intérprete ora como antisartriano, ora como sartriano (malgrado a intenção explícita do filósofo em sentido contrário), o que se mantém nas duas alternativas de interpretação é a ideia de que Merleau-Ponty procura levar ao limite “o projeto de uma racionalização integral da experiência”, até ao “seu menor ‘detalhe’” (*Id.*, p. 9; *Id.*, p. 269; *Id.*, p. 293; *Id.*, p. 335).

Referências bibliográficas

BARBARAS, RENAUD. 1991. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble : Jérôme Million.

_____. 1998. *Le tournant de l'expérience*. Paris : Vrin.

_____. 1999. *Le désir et la distance*. Paris : Vrin.

_____. 2008. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris : Vrin.

_____. 2011. *La vie lacunaire*. Paris : Vrin.

MERLEAU-PONTY. 1968. *Résumés de cours*. Paris : Gallimard.

_____. 1995. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.

_____. 1995b. *Sens et non-sens*. Paris : Gallimard.

_____. 1995c. *La nature*. Paris : Seuil.

_____. 1996. *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard.

_____. 1996b. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Lagrasse : Verdier.

_____. 1996c. *Notes de cours 1959-1961*. Paris : Gallimard.

_____. 2011. *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Genève : MétisPresses.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. 2008. *Merleau-Ponty em Salvador* (org. Valverde, Monclar). Salvador : Arcadia.

_____. 2001. *Racionalidade e crise*. Curitiba : Edefpr / Discurso Editorial.

SARTRE. 1998. *Situations philosophiques*. Paris : Gallimard.