

# Carne ou Afecto: fronteiras entre Merleau-Ponty e Deleuze-Guattari

Reinaldo Furlan

reinaldof@ffclrp.usp.br

Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, São Paulo, Brasil

**resumo** Em primeiro lugar, investigamos a pertinência das críticas de Deleuze-Guattari à filosofia da carne, em Merleau-Ponty, particularmente essa de introduzir a imagem do transcendente na imanência da experiência. Por fim, esboçamos a possibilidade da noção de afecto em Deleuze-Guattari ser uma maneira de encaminhar a questão ontológica que Merleau-Ponty enfrentava, superando os limites da noção de carne, particularmente esse da suposta ambigüidade ainda presente no par “carne do mundo” e minha carne, segundo a crítica de Renaud Barbaras.

**palavras-chave** Deleuze-Guattari; Merleau-Ponty; Esquizoanálise; Fenomenologia; Afecto; Carne

## Introdução

Segundo Deleuze-Guattari, a partir de personagens conceituais, que expressam seu vínculo com a vida ou história dos homens<sup>1</sup>, o papel da filosofia é dar consistência ao caos através da criação de conceitos. É o modo como os autores reescrevem a Crítica kantiana.<sup>2</sup> Mas a história da filosofia, segundo eles, está sujeita a ilusões (tema kantiano), e a principal é a de rebater a imanência na transcendência.<sup>3</sup> Basta o pensamento parar o movimento do infinito ou caos que o perpassa.

Aparentemente não é outra a posição merleau-pontyana, avessa a qualquer tipo de pensamento de sobrevoo: permanecer sempre na imanência da experiência, o que não teriam feito Descartes ou Kant,

Recebido em 13 de maio de 2011. Aceito em 29 de dezembro de 2011.

dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 8, n. 2, p.99-130, outubro, 2011

entre outros, quando pensam repousar a experiência (do pensamento) em algum princípio ou sujeito transcendental. Por exemplo, Descartes, segundo Merleau-Ponty, teria elaborado “uma metafísica que nos dá razões decisivas para não mais fazermos metafísica, que valida nossas evidências limitando-as, que abre nosso pensamento sem dilacerá-lo” (1984a/1960, p. 99-100).

Resta que Deleuze acrescenta à lista dos iludidos, ao que tudo indica, o próprio Merleau-Ponty com sua filosofia da carne: “É o que se passa com Husserl e com muitos de seus sucessores, que descobrem no Outro ou na Carne o trabalho de toupeira do transcendente na própria imanência” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.64). Destaque-se que Merleau-Ponty reconhece um duplo sentido do termo ambiguidade em filosofia. A má ambiguidade é resultado de incompatibilidades conceituais (uma questão de gosto, como diz Deleuze), mas a boa ambiguidade é aquela que acompanha os paradoxos da experiência. Merleau-Ponty reconhece em seus primeiros trabalhos uma má ambiguidade, porque partia das noções de consciência e objeto, que ele procurava unir através da descrição da experiência do corpo próprio. Reconhece que isso não era possível.<sup>4</sup>

Seria a filosofia da carne de Merleau-Ponty, que propõe o aprofundamento da ontologia dos primeiros trabalhos, ainda portadora de uma má ambiguidade? Renaud Barbaras (2003 e 2005) afirma que sim, mas a crítica de Deleuze-Guattari, aqui, é outra, pressupondo na ideia de carne um princípio transcendental da experiência do pensamento (a transcendência na imanência). A hipótese que investigamos é que a noção de carne desempenha na filosofia de Merleau-Ponty papel semelhante à noção de afecto na filosofia de Deleuze-Guattari.

Merleau-Ponty dizia, justamente buscando a “essência” do sensível, que “quem compreender o sentir compreenderá tudo” (apud SAINT AUBERT, 2004, p.20). É nesse trajeto que vislumbramos a questão das forças e dos corpos em Deleuze-Guattari. Ou, mais do que isso, seria a noção de afecto na filosofia de Deleuze-Guattari um encaminhamento mais apropriado para as questões que Merleau-Ponty enfrentava e procurava resolver com sua filosofia da carne?

Com esses objetivos, iniciamos com uma apresentação sucinta do movimento da filosofia de Merleau-Ponty em direção à noção de carne, naquilo que nos parece mais pertinente para o cotejamento com

a noção de afecto em Deleuze-Guattari, sobretudo presente em *O que é a filosofia?* (1992).

## O movimento do pensamento de Merleau-Ponty e a noção de carne

Desde o princípio Merleau-Ponty procurou entender a encarnação do espírito, sua inscrição e emergência na corporalidade. Em seu caso, portanto, não vale a observação de Deleuze-Guattari de que a fenomenologia superou o objetivismo do cérebro através da noção de ser no mundo (que seria válida para o primeiro Heidegger), enquanto estes enfatizam que é o cérebro quem pensa, e não o homem (1992, p.269). Em outros termos, nesse ponto não vale a crítica de que Merleau-Ponty dobrou rápido demais. Em sua primeira obra (*A Estrutura do Comportamento*, 1972/1942), após a crítica ao objetivismo do Behaviorismo e da Gestalt, Merleau-Ponty ressalta que a verdade do *cogito* é uma via curta (a da reflexão, que condiciona o conhecimento objetivo ao pensamento) com a qual perdemos o essencial da noção de forma, que é a encarnação do espírito ou pensamento<sup>5</sup>. Ou seja, o espírito se revela em primeiro lugar como inscrito no comportamento, que por sua vez revela-se inscrito numa Natureza, o que será um dos principais temas de seu trabalho retomado no fim da década de sessenta em seus cursos no Collège de France (MERLEAU-PONTY, 2000/1957-60).

Também é importante destacar a ideia de que tanto o aparecimento da vida a partir das funções físico-químicas, como o aparecimento do homem na vida animal, dá-se por um *desvio lateral* das funções anteriores, e não por ultrapassagem frontal. Deve-se pensar, pois, o notável como diferença em filigrana. Em linguagem deleuziana, diríamos que não se trata de *uma* dobra, mas de *dobrinhas* que alteram a natureza das circunstâncias anteriores. E por isso, como diz Merleau-Ponty citando Theilhard de Chardin a respeito da evolução, “o homem entrou sem ruídos” (MERLEAU-PONTY, 2000/1957-60, p.424). Ou seja, estamos aquém da centralidade do *Dasein* enquanto ser no mundo.

Ora, a noção de carne visa precisamente ultrapassar os limites dos primeiros trabalhos na compreensão do Ser, ultrapassar os limites que a

noção de consciência ainda impunha à noção de corpo fenomenal, ao cravar nele uma diferença intransponível com o corpo objetivo, que a *Fenomenologia da Percepção* (1994/1945), no entanto, procurava superar. Em síntese, a carne é princípio de diferenciação sensível entre o dentro e o fora, de um mesmo corpo ou de um corpo e outro: meu corpo (e o do outro) é um tocante-tocado, vidente-visível, sentiente-sensível, sem que esses dois lados possam se fundir um no outro, o que eliminaria sua manifestação, que se faz entre eles. Essa dimensão ontológica, inaugurada pela percepção, não é um nada ou um vazio, frisa Merleau-Ponty, para marcar sua diferença com Sartre, “é o zero de pressão entre dois sólidos que faz com que ambos adiram um ao outro” (MERLEAU-PONTY, 1964, p.195).

É preciso entender, pois, a uma só vez que isso que separa, também unifica. A visibilidade e o tato, manifestações exemplares da carne, é o que nos separa das coisas, abre distância ou espaço, e nos une a elas, à sua presença. Nesse sentido o que mais tememos com a morte é nossa separação do sensível, o fim da visibilidade ou presença das coisas e daqueles que amamos.<sup>6</sup> Em outros termos, o princípio de diferenciação sensível, operado pela carne, também é princípio de integração, *Ineinander* (um no outro) ou ser de indivisão.<sup>7</sup> O lado de dentro surge do lado de fora, como uma espécie de invaginação sensível, que inaugura uma tensão e um movimento no lado de dentro de “integração” com o lado de fora, formando assim, poderíamos dizer com o próprio Deleuze (1988) sobre Foucault, a “unidade” ou campo de uma vida, em que “todo o espaço do lado de dentro está topologicamente em contato com o espaço do lado de fora” numa “topologia carnal ou vital” (DELEUZE, 1988, p.126-127).

Mas não é apenas meu corpo (ou o do outro) que é carne. Merleau-Ponty também usa o termo “carne do mundo” para evitar a dicotomia entre consciência e objeto, ou meu corpo como ser vivo e consciente e os corpos do mundo como objetos. Daí a ideia do meu corpo como invaginação do próprio sensível, com o que Merleau-Ponty pensa então equacionar a almejada encarnação do espírito nas obras anteriores: “O corpo nos une diretamente às coisas por sua própria ontogênese, soldando um ao outro os dois esboços dos quais ele é feito, seus dois lábios: a massa sensível que ele é à massa do sensível donde ele nasce por segregação, e à qual, como vidente, ele permanece aberto” (MERLEAU-PONTY, 1964, p.179). Mais ainda, “há ramificação de meu corpo e rami-

ficação do mundo e correspondência de seu dentro e de meu fora, de meu dentro e de seu fora” (1964, p.179). Por isso Merleau-Ponty usa o termo “narcisismo originário” que, ao contrário de supor a centralidade do eu ou do corpo próprio, supõe a sua migração no fora, sua indivisão com o fora, de tal forma que parece que as coisas também nos olham, expressão que Deleuze-Guattari interpretam em *Mil Platôs* (1996) como um fenômeno de rostidade, mas que em *O que é a filosofia?* consideram nesse sentido mais amplo ou neutro.<sup>8</sup> Ora, a despeito dessa tentativa de unificação ontológica através da noção de sensível, há um privilégio de minha carne em relação à carne do mundo, porque é através dela que o sensível se reflete, se sente, se toca ou se vê. É através da vida humana que a noção de carne ganha sentido pleno, ou que a relação entre o lado de dentro e o lado de fora aparece, enfim, como dimensão ontológica do sensível. Por isso o lado de dentro da carne do mundo aparece como “profundidade”, “invisível”, “ideia”, que não é a mesma coisa que o lado de dentro de minha carne, que, além de comportar tais termos, pressupõe uma estesiologia privilegiada porque se abre para a carne do mundo. Ou seja, “meu corpo é feito da mesma carne que o mundo (é um percebido)”, mas “meu corpo não é apenas um percebido entre os percebidos, é medidor de todos” (MERLEAU-PONTY, 1964, p.302 - nota de trabalho); “A carne do mundo não é *se sentir* como minha carne – Ela é sensível e não sentiente – Eu a chamo, entretanto carne (...) para dizer que ela é *pregnância* de possíveis” (1964, p.304 - nota de trabalho); “A carne do corpo nos faz compreender a carne do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2000/1957-60, p.351).

### **Carne (Merleau-Ponty) ou afecto (Deleuze-Guattari)**

Deleuze-Guattari (1992), em seu capítulo sobre a arte (Percepto, Afecto e Conceito), da qual destacaremos a pintura, descrevem a carne como muito próxima do caos: ela seria apenas o termômetro da sensação e não aquilo que a porta, porque a sensação supõe um plano de composição, uma construção, operada por forças vektoriais a partir de um fundo – tela, na pintura – que abre para o infinito. Mas todo trabalho de Merleau-Ponty à época em que desenvolvia a noção de carne (presente no manus-

critico *O Visível e o Invisível*, e em seus cursos contemporâneos à redação do mesmo, no Collège de France), é farto de referências às noções de campo, horizonte espacial e temporal como vinculadas à significação de carne, que destacaremos mais à frente com a noção de profundidade. Ou seja, a carne, enquanto “elemento” do Ser, funciona como “pivô”, “articulação”, geração de campo ou estrutura. Por exemplo:

“O problema da negatividade é o problema da profundidade. Sartre fala de um mundo que é, não vertical, mas em si, quer dizer, plano, e para um nada que é abismo absoluto. Não há, finalmente, profundidade nele, porque ela é sem fundo – Para mim, o negativo não quer dizer absolutamente nada, e o positivo não mais (eles são sinônimos), e isso não por apelo a uma vaga ‘mistura’ do ser e do nada, a estrutura não é ‘mistura’ (...) Para mim é a estrutura ou a transcendência que explica... Descrever a estrutura, tudo está aí, e a integração das estruturas no *Sein...*” (MELREAU-PONTY, 1964, p.290).

Naturalmente, a ideia de integração merece atenção na comparação com Deleuze, mas aqui queremos destacar que a noção de carne, em Merleau-Ponty, não vem desligada da ideia de estruturação, que Deleuze-Guattari (1992) destacam como o segundo elemento do Ser. Além da Carne, Deleuze-Guattari acrescentam mais dois: a Casa, construção da habitação (a composição dos planos na pintura), e o Cosmos (as forças do Infinito, às quais a Casa se abre ou que a invadem).<sup>9</sup> Na apresentação dos termos, no capítulo sobre a arte, destacam um pintor, Cézanne, numa descrição que lembra os trabalhos de Merleau-Ponty sobre o mesmo.

Lembremos que a filosofia e a arte são duas formas diferentes de pensamento para Deleuze-Guattari: a filosofia, por construção de conceitos, a arte, por composição de sensações; a primeira traça acontecimentos que dão consistência ao virtual (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.153), a segunda, compõe monumentos (blocos de sensações) que encerram o possível (“possível, por favor, senão eu sufoco”). Mas a arte, como a filosofia, não abre mão do infinito (caos), que procura pensar compondo (“é como uma passagem do finito ao infinito”, 1992, p.233, grifos do autor) – Por isso o termo caosmos: “A arte luta efetivamente contra o caos, para fazer surgir nela uma visão que o ilumina por um instante, uma Sensação” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.262); “A arte não é o caos, mas uma

composição do caos, que dá a visão ou sensação, de modo que constitui um caosmos, como diz Joyce, um caos composto... A arte luta com o caos, mas para torná-lo sensível” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, 263).

No caso de Cézanne, Deleuze-Guattari destacam a importância da composição dos planos, em alusão e contraposição ao exemplo fenomenológico do toque das mãos. Dizem eles: “O difícil é juntar, não as mãos, mas os planos (...) Os dois problemas, a arquitetura dos planos e o regime da cor, se confundem frequentemente. A junção dos planos horizontais e verticais em Cézanne: ‘os planos na cor, os planos! o lugar colorido ou a alma dos planos entra em fusão...’” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.232).

A dificuldade a que se referem no caso do toque das mãos é aquela sobre a reversibilidade sempre iminente, mas não de fato, entre a mão que toca e ao mesmo tempo é tocada, pois no momento em que a mão se sente tocada deixa de se sentir tocante. Mas essa impossibilidade de fato, que leva Sartre a separar as duas dimensões de ser (em si e para-si), compõe a carne para Merleau-Ponty: “eu experimento, e quantas vezes quiser, a transição e a metamorfose de uma das experiências na outra, e é apenas como se a dobradiça entre elas, sólida, inabalável, restasse irremediavelmente oculta para mim” (MERLEAU-PONTY, 1964, p.194-195, grifo nosso, pois esse é um ponto que destacaremos à frente como a possível permanência de uma má ambiguidade em sua filosofia, segundo Barbaras). No que nos interessa aqui, “esse hiato entre minha mão direita tocada e minha mão direita tocante, entre minha voz ouvida e minha voz articulada, entre um momento de minha vida tátil e o seguinte, não é um nada ou vazio ontológico (conforme já dissemos): ele é transposto pelo ser total de meu corpo, e por aquele do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1964, p.195). No caso da pintura, a “dificuldade” a que se referem Deleuze-Guattari aparece em Merleau-Ponty com a questão da profundidade.<sup>10</sup> Segundo ele, o volume da coisa, visado por Cézanne, é inseparável da cor e do espaço onde se dá, e assim também se abre para a terceira dimensão em Deleuze-Guattari (o cosmos).

Observe-se:

“O desenho e a cor não são mais distintos, pintando, desenha-se; mais a cor se harmoniza, mais o desenho se precisa... Realizada a cor em sua riqueza, atinge a forma sua plenitude” (MERLEAU-PONTY, 1984b/1948, p.118).

E:

“Se considerássemos todas as suas participações, perceberíamos que uma cor nua, e em geral, um visível, não é um pedaço de ser absolutamente duro, indivisível, oferecido inteiramente nu a uma visão que só poderia ser total ou nula, mas antes uma espécie de estreito entre horizontes exteriores e horizontes interiores sempre abertos, algo que vem *tocar docemente* (grifos nossos), fazendo ressoar, à distância, diversas regiões do mundo colorido ou visível, uma certa diferenciação, uma modulação efêmera desse mundo, menos cor ou coisa, portanto, do que diferença entre as coisas e as cores, cristalização momentânea do ser colorido ou da visibilidade. Entre as cores e os pretensos visíveis, encontraríamos o tecido que os dobra, sustenta, alimenta, e que não é coisa mas possibilidade, latência e *carne* das coisas” (MERLEAU-PONTY, 1964, p.175).

Merleau-Ponty usa Cézanne para se contrapor à noção de profundidade em Descartes, que a deriva das outras duas dimensões do espaço geométrico, altura e largura, desfazendo, assim, seu mistério, que reside justamente na latência que confere volume à figura e ao campo do qual participa, e que não vejo no sentido restrito ou cartesiano do termo, senão como visão confusa proveniente da união corpo e alma. Para a visão clara do espírito, diz Descartes, “é preciso, como os artesãos, dirigir o olhar sobre *singula puncta*<sup>11</sup>” (*Apud.* MERLEAU-PONTY, 1996, p.228) – “é esta redução do ser visível que comanda a definição da visão do espírito” (1996/1959-61, p.229).

Ao contrário, para Merleau-Ponty:

“A profundidade é o meio que têm as coisas de ficarem nítidas, ficarem coisas, mesmo não sendo o que olho atualmente. É a dimensão por excelência do simultâneo. Sem ela não haveria um mundo ou Ser, mas apenas uma zona móvel de nitidez que não poderia se apresentar sem abandonar todo o resto, - e uma ‘síntese’ dessas ‘visões’. Ao passo que, através da profundidade, elas coexistem progressivamente, deslizam uma na outra e se integram. É então ela quem faz com que as coisas tenham carne: isto é, oponham obstáculos à minha inspeção, uma resistência que é precisamente sua realidade, sua ‘abertura’, seu *totum simul*” (MERLEAU-PONTY, 1964, p.272-273).

Ou seja, “a profundidade é mais propriamente a experiência (...) de uma voluminosidade que se exprime com uma palavra dizendo que uma coisa lá está. *Quando Cézanne procura a profundidade, é essa deflagração do Ser que ele procura e ela está em todos os modos do espaço, e na forma igualmente*” (1984a/ 1960, p.103, grifos nossos – que é a investigação do Ser bruto para Merleau-Ponty, como veremos mais à frente).

A questão não é, portanto, a ausência dos planos e sua abertura ao Cosmos na noção de carne em Merleau-Ponty, mas a concepção de sua formação ou, ainda, a relação da arte e da filosofia com os planos e o Cosmos. E aqui é preciso considerar a acusação de Deleuze-Guattari, de que a noção de carne encerra certa *suavidade*, conforme grifamos anteriormente, mais precisamente, segundo a crítica dos autores, “é uma noção piedosa e sensual, ao mesmo tempo, uma mistura de sensualidade e de religião” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.231). Porque, embora a arte para Merleau-Ponty não seja cópia, e o Ser é “*o que exige de nós criação para que tenhamos dele experiência*” (MERLEAU-PONTY, 1964, p.251), o trabalho de criação da arte ou da filosofia é a maneira que temos de nos “adequar” a ele.<sup>12</sup> Não se trata, então, de criação ou construção no sentido estrito dos termos, ou de um construtivismo, para falar com Deleuze-Guattari (a arte compõe sensações, a filosofia cria conceitos, a ciência traça funções).<sup>13</sup> A carne está, nesse sentido, mais para o que estes chamam de contemplação passiva e “os caprichos da imaginação” (1992, p.267), muito embora a filosofia de Merleau-Ponty se caracterize como uma filosofia da mistura e composição de termos que tradicionalmente aparecem separados, e do corpo ou da carne pode-se dizer que são passivos e ativos ao mesmo tempo.<sup>14</sup> Vejamos o que Deleuze-Guattari dizem a respeito dessas noções.

A primeira forma de enfrentar o caos, segundo eles, são “os caprichos da imaginação” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.267)<sup>15</sup> que, a partir da contração de sensações<sup>16</sup> associam ideias, dando origem às opiniões. O modelo utilizado é o das filosofias de Hume e de Kant.

“Pedimos somente um pouco de ordem para nos proteger do caos.

Nada é mais doloroso, mais angustiante do que um pensamento que escapa a si mesmo, ideias que fogem, que desaparecem apenas esboçadas, já corroídas pelo esquecimento ou precipitadas em outras, que também não dominamos (...) Pedimos somente que nossas ideias

se encadeiem seguindo um mínimo de regras constantes, e a associação de ideias jamais teve outro sentido: fornecer-nos regras protetoras, semelhança, contiguidade, causalidade, que nos permitem colocar um pouco de ordem nas ideias, passar de uma a outra segundo uma ordem do espaço e do tempo, impedindo nossa ‘fantasia’ (o delírio, a loucura) de percorrer o universo no instante, para engendrar nele cavalos alados e dragões de fogo. Mas não haveria nem um pouco de ordem nas ideias, se não houvesse também nas coisas ou estado de coisas, como um anteaos objetivo: ‘Se o cinábrio fosse ora vermelho, ora preto, ora leve, ora pesado...’ (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.259).

Os “caprichos da imaginação” cumprem, pois, a função de colocar um pouco de ordem nos acontecimentos, e disso tudo nossas opiniões são feitas (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.260). Mas, para não se confundir com uma posição elitista a crítica que os autores fazem à opinião, deve-se destacar que as opiniões não se identificam com o senso comum, estrito senso, que pode tê-las ou não, nem se restringem a ele, pois também há opiniões na arte (clichês), na filosofia e na ciência. Em qualquer dessas atividades, a opinião é a tentativa de evitação ou encoobrimento do caos por parte de um cérebro fatigado ou “envelhecido”, que não é mais capaz de criar conceitos, sensações e funções em sua presença (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.274). Por isso Deleuze-Guattari afirmam que a arte, a filosofia e a ciência, ao contrário da opinião, “traçam planos sobre o caos” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.260), isto é, não o evitam em suas atividades de pensamento, e que, por isso, nelas a luta com o caos é, sobretudo, uma luta contra a opinião, pois, segundo eles, é da opinião que vêm as desgraças dos homens (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.265).<sup>17</sup>

Mas Deleuze-Guattari parecem ter razão em dizer que a fenomenologia encerra alguma forma de “*Urdoxa*” (opinião originária), visto que a carne se encontra abaixo das opiniões do senso comum.<sup>18</sup> Porque na fenomenologia se trata justamente de juntar o pensamento filosófico ao Ser bruto que o anima e sustenta. É o que se pode constatar na questão da profundidade que apresentamos acima, com a qual Merleau-Ponty investiga a consistência de uma “dimensão primeira” que suporta todas as outras. Mas façamos já um reparo sobre essa noção, acompanhando a

definição dada por Deleuze-Guattari: “Pode a sensação ser assimilada a uma opinião originária, *Urdoxa* como fundação do mundo ou base imutável?” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.230). O termo imutável é muito forte, e no horizonte de nossa discussão, já responde com a própria maneira de colocar a questão. Pensemos a questão através da arte, pois é disso que trata o capítulo que privilegiamos nessa discussão. O tema é o mesmo de Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível, e trata dos devires em nossas relações com os outros, as coisas, os animais ou vegetais, naquilo que eles chamam de sentir, de afecto ou de zona de indeterminação. “‘Há um minuto do mundo que passa’, não o conservaremos sem ‘nos transformarmos nele, diz Cézanne’” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.220). Em nota, citam Erwin Strauss:

“Para chegar à paisagem, devemos sacrificar tanto quanto possível toda determinação temporal, espacial, objetiva; mas esse abandono não atinge somente o objetivo, *ele afeta a nós mesmos* na mesma medida. Na paisagem, deixamos de ser seres históricos, isto é, seres eles mesmos objetiváveis. *Não temos memória* para a paisagem, nem mesmo para nós na paisagem. Sonhamos em pleno dia e com os olhos abertos. Somos furtados ao mundo objetivo mas também a nós mesmos. É o sentir” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.220).

Nos termos de Merleau-Ponty, a percepção abre para um mundo natural e inumano que faz com que todo sentir tenha um fundo de sonho ou despersonalização se nos entregamos totalmente a ele (MERLEAU-PONTY, 1994/1945, p.289).

Mais precisamente, segundo Deleuze-Guattari: “É uma zona de indeterminação, de indiscernibilidade, como se coisas, animais e pessoas (...) tivessem atingido, em cada caso, este ponto (todavia no infinito) que precede imediatamente sua diferenciação natural. É o que chamamos um afecto (...) O afecto não opera certamente um retorno às origens como se se reencontrasse, em termos de semelhança, a persistência de um homem bestial ou primitivo sob o civilizado (...) Só se trata de nós, aqui e agora; mas o que é animal em nós, vegetal, mineral ou humano, não é mais distinto” (1992, p.225-226).

Mas essa definição não só nos parece muito próxima do que Merleau-Ponty chama de Ser bruto ou selvagem, através do qual, inclusive, as

culturas se comunicam<sup>19</sup>, como lembra a própria leitura que Merleau-Ponty faz da obra de Cézanne:

“É este mundo primordial que Cézanne quer pintar e eis por que seus quadros dão a impressão da natureza à sua origem, enquanto que as fotografias das mesmas paisagens sugerem os trabalhos dos homens, suas comodidades, sua presença iminente. Cézanne nunca quis 'pintar como um animal', mas recolocar a inteligência, as ideias, as ciências, a perspectiva, a tradição em contato com o mundo natural que estão destinadas a compreender, confrontar com a natureza, como disse, as ciências 'que dela vieram'" (1984b/1948, p.116-117).

A pintura de Cézanne suspende nossos hábitos “e revela o fundo de natureza inumana sobre o qual se instala o homem”, e é por isso que se “formos ver outros pintores partindo dos quadros de Cézanne, uma descontração se produz, como após o luto as conversas reatadas mascaram esta novidade absoluta e aos vivos restitui-lhes a solidez” (MERLEAU-PONTY, 1984b/1948, p.119). Ou, como dizem Deleuze-Guattari, os filósofos e os artistas “parecem retornar do país dos mortos” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.260).

Note-se que o trabalho da imaginação que Deleuze-Guattari destacam como primeiro enfrentamento e composição do caos, assim como um anticaos objetivo que lhe dá suporte, remete ao que Merleau-Ponty chama de Ser bruto. Nesse sentido não há o caos para Merleau-Ponty, a não ser num sentido de formação. Por exemplo, “A mistura é o caos, mas é também a proliferação do sentido. Mistura do passado, do presente e do futuro, do imaginário e do real, um comunicando com o outro” (MERLEAU-PONTY?, 1996/1959-61, p.213). Assim como o caos, em Deleuze-Guattari, não pode ser vivido propriamente, porque a vida já é uma forma de organização do caos. A única experiência possível do caos, em Deleuze-Guattari, é a *caóide*, isto é, já como uma formação do caos.

Mas enquanto para Deleuze-Guattari a sensação testemunha a favor de um cérebro<sup>20</sup>, sendo mais um princípio (entre outros) de criação ou individuação do Ser, Merleau-Ponty a considera<sup>21</sup> como princípio de iniciação ao Ser ou à experiência de seu sentido.<sup>22</sup> É esse sentido de acontecimento neutro enquanto iniciação ao Ser que permite a Merleau-

Ponty conceber a filosofia como uma atividade de “reflexão” sobre o Ser (bruto) presente em todas as nossas atividades. Ou seja:

A filosofia “interroga o mundo e a coisa, ela retoma, repete ou imita sua cristalização diante de nós. Porque esta cristalização que, de uma parte, nos é dada toda feita, não é, por outro lado, jamais terminada, e podemos ver através dela como o mundo se faz. Ele se faz sob a dominação de certas leis estruturais: os acontecimentos deixam transparecer potências muito gerais, tais como o olhar ou a palavra, que operam segundo um estilo identificável, segundo relações de ‘se... então...’, segundo uma lógica em ação...” (1964, p.136-137).

De onde a filosofia revela “relações regradadas de pré-posseção, de recapitulação, de transposição, que estão como adormecidas em nossa paisagem ontológica, que nela subsistem apenas sob forma de traços, e que, todavia, aí continuam a funcionar, a instituir o novo” (1964, p.137). São as “opiniões” (aspas do autor) profundas ou “mudas” comuns ao “homem natural e ao filósofo” (1964, p.17), e que, uma vez enunciadas, podem dar origem a “um labirinto de dificuldades e de contradições”.

Usamos o termo “neutro” para indicar o caráter dessa abertura, que se encontra aquém das opiniões do homem comum e do filósofo, e, podemos acrescentar, do artista e do cientista também. Mas também o fizemos preparando a crítica de Zourabichvili a respeito da noção de acontecimento na filosofia de Deleuze e na fenomenologia, que passamos a discutir.

Zourabichvili (2004) distingue a noção de *événement*, própria à filosofia de Deleuze, nesse sentido sempre plural, da noção de *événement* de proveniência fenomenológica, enquanto “advento absoluto de um nascimento sobre fundo de negatividade (nada ou *doxa*)”, assim como da noção de *avènement*, também de origem fenomenológica. E acrescenta: “Com Deleuze, o pensamento deixou de considerar a neutralidade do acontecimento como um acontecimento neutro, em todo lugar reiterável (ainda que seu estatuto antepredicativo, com Merleau-Ponty ou Heidegger, preserve *em princípio* o acontecimento da experiência do mesmo e do outro, ela mesma neutralizada). Ele passa, desde então, a cumprir o voto de Nietzsche: articular nomes que não sejam avatares daquele de um Deus *mal tué*” (ZOURABICHVILI, 2004, p.11-12). O ponto que nos interessa, aqui, é esse último, referente à neutralidade do

acontecimento enquanto acontecimento neutro, reiterável em todo lugar. Não consideramos que os outros dois se aplicam propriamente à fenomenologia de Merleau-Ponty; o primeiro aplica-se a Sartre (“advento absoluto de um nascimento sobre fundo de negatividade”, embora o termo “*doxa*”, que não se aplica a Sartre<sup>23</sup>, mereça atenção no caso de Merleau-Ponty, conforme estamos tratando), e o segundo a Heidegger (*avènement*), ao qual Zourabichvili contrapõe que o acontecimento é “sempre plural e precedido por outros”, recusando, assim, a proeminência de um acontecimento inaugural. No caso de Merleau-Ponty, como dissemos, “o homem entrou sem ruído”, e, portanto, não é possível determinar um acontecimento decisivo, mas acontecimentos esparsos que se reúnem, que certamente se intensificam em determinadas formações histórico-culturais, mas que já se encontravam ali e acolá na própria história filogenética da humanidade, inclusive com sinais na própria animalidade. Nesse sentido, quando Deleuze (1988)<sup>24</sup> diz, comentando Foucault, que não há milagre grego, mas que foram os gregos que dobraram as forças inaugurando o Ser, também parece exagerado, na medida em que se aproxima da ideia de *avènement*.

Mas a questão do acontecimento neutro é mais aguda, porque acusa a fenomenologia de um discurso que se exime de sua própria arbitrariedade, e essa nos parece a alegada “suavidade” ou “religiosidade” da noção de carne, que estamos considerando no pensamento de Merleau-Ponty. É o que fica claro nos comentários de Deleuze sobre Foucault:

“Em primeiro lugar, a dobra do ser, segundo Heidegger e Merleau-Ponty, só supera a intencionalidade para fundá-la na outra dimensão: eis por que o Visível ou o Aberto não fazem ver sem também fazerem falar, pois a dobra não constituirá o ser-vidente da visão sem constituir também o se-falante da linguagem, a ponto de ser o mesmo mundo que é falado na linguagem e que é visto através da visão. Em Heidegger e em Merleau-Ponty, a Luz abre um falar tanto quanto um ver, como se as significações obcecassem o visível e o visível murmurasse o sentido” (DELEUZE, 1988, p.118-119).<sup>25</sup>

Em outros termos, “Enquanto nos atemos às coisas e às palavras, podemos acreditar que falamos do que vemos, que vemos aquilo de que falamos e que os dois se encadeiam...” (1988, p.74). Merleau-Ponty nunca ignorou

o caráter criativo e a especificidade da linguagem enquanto expressão de sentido, ainda que o seu estatuto não seja o mesmo nas primeiras obras e nos trabalhos finais. Por exemplo, para rebater pontualmente os termos de Deleuze, vejamos a seguinte afirmação: “Para o escritor: o que ele diz é o que ele viu – mas a coisa vista é polimorfa ou amorfa. Ver não é pensar. Escrever *o que se viu* é na verdade lhe dar forma. Como desenhar é outra coisa que repassar os pontilhados da visão” (MERLEAU-PONTY, 1996/1959–61, p.217–218). A questão não é a da distinção, mas a da passagem entre o ver o dizer, que Deleuze destaca em Foucault como uma batalha “audiovisual”, e não como *reversíveis*, segundo a noção de carne. Isto é,

“Em certo sentido, como diz Husserl, a filosofia consiste em reconstituir uma potência de significar, um nascimento do sentido ou um sentido selvagem, uma expressão de experiência pela experiência que ilumina particularmente o domínio especial da linguagem. E em certo sentido, como diz Valéry, a linguagem é tudo, pois não é a voz de ninguém, é a própria voz das coisas, ondas e florestas. E o que é preciso compreender é que, de uma a outra dessas concepções, não há inversão dialética, não temos de reuni-las numa síntese: elas são dois aspectos da reversibilidade que é a verdade última” (MERLEAU-PONTY, 1964, p.203–204).

Exemplos não faltam, desde as primeiras obras, e o importante é destacar que a reversibilidade não se restringe a essa entre linguagem e percepção. Os diferentes sentidos reunidos na experiência do corpo próprio também são exemplo dessa reversibilidade que compõe nossa experiência de mundo, e revelam um pacto mais profundo e antigo entre o corpo e as coisas do que o pensamento sobre elas. Nesse sentido se destacam as análises da formação de um nível espacial na *Fenomenologia da Percepção*, apoiadas em experimentos que provocam a desintegração ou deformação do nível espacial percebido através da inversão retiniana das imagens ou da inclinação do espaço. Essas experiências revelam que, depois de determinado tempo, desde que o sujeito mantenha-se instalado nesse campo perceptivo, e aí se coloque como agente, um novo nível se estabelece, reatando, nele, o acordo entre seus movimentos e sua visão. Conclusão: Um nível espacial “aparece na junção de minhas intenções motoras e do meu campo perceptivo” (MERLEAU-PONTY, 1994/1945, p.337).

E num exemplo muito próximo do que Deleuze–Guattari consideram como sensação ou contemplação pura, diz Merleau–Ponty na mesma obra:

“Assim, um sensível que vai ser sentido apresenta ao meu corpo uma espécie de problema confuso. É preciso que eu encontre a atitude que *vai* lhe dar o meio de determinar-se e de tornar-se azul, é preciso que eu encontre a resposta a uma questão mal formulada. E todavia eu só o faço à sua solicitação, minha atitude nunca é suficiente para fazer-me ver verdadeiramente o azul ou tocar suficientemente uma superfície dura. O sensível me restitui aquilo que lhe emprestei, mas é dele mesmo que eu o obtivera. Eu, que contemplo o azul do céu, não sou *diante* dele um sujeito acósmico, não o possuo em pensamento, não desdobro diante dele uma ideia de azul que me daria seu segredo, abandono-me a ele, enveredo-me nesse mistério, ele ‘se pensa em mim’, sou o próprio céu que se reúne, recolhe-se e põe-se a existir para si, minha consciência é obstruída por esse azul ilimitado” (1994/1945, p.289). “De forma que, se eu quisesse traduzir exatamente a experiência perceptiva, deveria dizer que se percebe em mim e não que eu percebo” (MERLEAU-PONTY, 1994/1945, p.290).

Note-se que a atividade que supõe Merleau–Ponty no ato da visão (e daí a importância da motricidade), ao contrário da passividade pura em Deleuze–Guattari, não é sinal de arbitrariedade de criação de sentido, mas de harmonia ou acordo com o sensível a ser percebido. Sem isso não há efetividade do corpo no mundo. Então atividade e passividade não são termos incompatíveis, mas reversíveis, dois lados da mesma experiência. E é o que vai levar Merleau–Ponty a dizer, por fim, em alusão a Leibniz, que o quiasma é a “verdade da harmonia pré-estabelecida – Muito mais exato do que ela: porque ela está entre fatos locais-individuados, e o quiasma liga como avesso e direito conjuntos antecipadamente unificados em vias de diferenciação” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 315 – nota de trabalho); ou, “A carne (a do mundo ou a minha) não é contingência, caos, mas textura que retorna a si e convém a si mesma” (MERLEAU-PONTY, 1964, p.192); é “massa interiormente trabalhada (...) É preciso pensar a carne não a partir de substâncias, corpo e espírito, porque então ela seria a união de contraditórios, mas, dizíamos, como elemento<sup>26</sup>, emblema concreto de uma maneira de ser geral” (MERLEAU-PONTY, 1964, p.193-194).

Em síntese, a despeito da presença da atividade na passividade da percepção ou de todo sentir, ela ocorre a favor da concordância entre o lado de dentro e o lado de fora da minha carne, ou essa é sua meta, conforme iniciamos através da noção de desejo, e não é preciso acrescentar que essa é uma tarefa que não tem fim, que o Ser bruto está sempre além de nossas concreções de sentido, inclusive desdobrado por elas, pois cada dimensão de sentido desdobra seu próprio invisível que, conforme vimos (nota 23), é “o invisível *desse* mundo, que o habita, o sustenta e o torna visível, sua possibilidade interior e própria, o Ser desse ente”, e a questão é a integração dessas estruturas ou dimensões no Ser, como dissemos no início.

Não podemos estender, aqui, o quanto esse “retorno” da filosofia para dizer o Ser bruto depende de criação<sup>27</sup>, o quanto, para falar com Deleuze-Guattari, o plano pré-filosófico, que a filosofia supõe, acontece junto com o plano que ela constrói (“Pré-filosófica não significa nada que preexista, mas algo *que não existe fora da filosofia*, embora esta o suponha”, DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.57)<sup>28</sup>. O importante é destacar que a filosofia, enquanto criação, busca adequar-se ao Ser bruto ou selvagem do qual ela faz parte (cf. nota 12), tarefa interminável que não deixa de lembrar o “trabalho de toupeira” de que lhe acusa Deleuze, bem como o de seu caráter *dóxico*, de acontecimento reiterável (Zourabichvili) enquanto funda a experiência da humanidade, a região selvagem de onde nascem as culturas e através da qual se comunicam, como notamos anteriormente. Não se trata, então, de uma criação ou construção estrito senso, mas do “Ser falante em nós”, “expressão da experiência muda por si”. Mas note-se, a fundação está à frente, o que já estava claro desde a *Fenomenologia da Percepção* (cf. nota 29), e *O Visível e o Invisível* frisa que a linguagem filosófica está mais para mostrar o Ser do que possuí-lo como a um objeto, ela o “tem” à distância, e por isso a interrogação filosófica não é a mesma da ciência, nem comporta resposta. Em outros termos, nossas questões e significações

“visam a um universo de ser bruto e de coexistência ao qual já éramos lançados quando falamos e pensamos, e que, ele, por princípio, não admite o procedimento de *aproximação* objetivante ou reflexiva, porque é à distância, em horizonte, latente ou dissimulado. É ele que a filosofia visa, que é, como se diz, *o objeto* da filosofia, - mas aqui a lacuna não

será jamais preenchida, o desconhecido transformado em conhecido, o ‘objeto’ da filosofia não virá jamais preencher a questão filosófica, porque essa obturação lhe tiraria a profundidade e a distância que lhe são essenciais” (MERLEAU-PONTY, 1964, p.137-138).

Por isso tudo dissemos que os termos empregados por Deleuze-Guattari em referência à *doxa* na fenomenologia como “ponto fixo” e “imutável” eram exagerados. Não se trata disso, mas apenas de movimento, como estamos vendo agora, atraído por uma transcendência (distância) de ser que não acaba como um transcendente na imanência. É só de imanência que se trata, que, como diz Merleau-Ponty, não é nem fusão nem distância absoluta (positivismo e negativismo) ao Ser (1964, p.169). Mas a direção da pesquisa é o plano pré-filosófico que sustenta nossas experiências, ainda que sob o movimento das pesquisas atuais, inclusive das ciências, isto é, que o Ser (que se subentende) está à frente e não atrás. Como dissemos em outro trabalho:

“A filosofia, diz Merleau-Ponty, não é uma atividade de resolução de problemas, no sentido em que são as ciências, mas a colocação desses problemas na perspectiva de sua relação com o Ser bruto ou vertical, fundo em geral não tematizado, do qual não se ‘obtem *resposta*, mas confirmação de seu espanto’: ‘as palavras mais carregadas de filosofia não são necessariamente essas que encerram o que dizem, são antes essas que abrem mais energicamente sobre o Ser’<sup>29</sup>” (FURLAN, 2006, p.35).  
 “Nesse sentido, qualquer filosofia será sempre a filosofia de uma ‘época’, ‘interior’ à história e a seus problemas ou suas questões e, no entanto, enquanto filosofia visará sempre, através desses problemas ou dessas questões, a presença ao Ser que neles se manifesta e que sustenta o seu sentido atual, esse apelo à totalidade<sup>30</sup> que não é nem a simples soma de todos eles, nem sua estrutura acabada, pois cada um ou todos juntos abrem para uma dimensão de ser que não pode ser fechada, senão substituída por outras concreções provisórias de um mundo sempre em latência de um só Ser atual – presente em todas as culturas, e por meio do qual se comunicam” (FURLAN, 2006, p.35; cf. nota 20).

Note-se que está tudo aí, isto é, todos os elementos de que tratam Deleuze-Guattari na atividade filosófica; o plano filosófico como “o que

deve ser pensado e não pode ser pensado”, isto é, “talvez seja o gesto supremo da filosofia: não tanto pensar O plano de imanência, mas mostrar que ele está lá, não pensado em cada plano” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.79). Mas a concepção do não filosófico é diferente, assim como a concepção da atividade filosófica. Nesse sentido não há o Ser bruto para Deleuze-Guattari, apenas o Caos, ou, o Ser bruto já é uma formação do Caos, criação no caos, e toda criação é sempre singular: “Toda criação é singular, e o conceito como criação propriamente filosófica é sempre uma singularidade” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.15). Certamente, toda descrição do Ser para Merleau-Ponty não esgota sua infinitude (infinito negativo)<sup>31</sup>, nem elimina sua transcendência (não é preciso dizer aqui que o termo transcendência a que se refere Merleau-Ponty é a diferença na imanência da experiência, e não o transcendente a que se referem Deleuze-Guattari). Mas não se mergulha no caos para retirar dele determinações para a construção de um plano de imanência (como destacamos a seguir); ou a imagem do pensamento é diferente nas duas filosofias. No caso de Merleau-Ponty,

“A interrogação filosófica não é, pois, a simples espera de uma significação que viria preenchê-la. ‘O que é o mundo?’, ou melhor, ‘que é o Ser?’, estas questões só se tornam filosóficas se, por uma espécie de diplopia, visarem, ao mesmo tempo que a um estado de coisas, a si mesmas como questões – ao mesmo tempo que à significação ‘ser’, ao ser da significação e ao lugar da significação no Ser. É próprio da interrogação filosófica voltar-se sobre si mesma, se perguntar também o que é questionar e o que é responder” (MERLEAU-PONTY, 1964, p.160).

Sabemos que a resposta de Deleuze-Guattari sobre o que é a filosofia é outra. E se a intuição merleau-pontyana talvez seja a interrogação encarnada – a imagem do pensamento que comanda sua atividade ou representa seu *pathos* filosófico – para Deleuze-Guattari trata-se apenas de criação, de composição, de dar consistência ao caos. “O plano de imanência toma do caos determinações, com as quais faz seus movimentos infinitos ou seus traços diagramáticos. Pode-se, deve-se então supor uma multiplicidade de planos... Cada plano opera uma seleção do que cabe de direito ao pensamento, mas é esta seleção que varia de um para outro” (DELEUZE-

GUATTARI, 1992, p.68), ao que Deleuze-Guattari acrescentam “que os planos podem ora se separar, ora se reunir – na verdade, tanto para o melhor, quanto para o pior” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.78), e que Espinosa foi aquele que “pensou o ‘melhor’ plano de imanência”. O melhor não porque o mais completo, o que seria uma contradição em termos (com os conceitos de caos e de transcendência), mas porque “aquele que não se dá ao transcendente, nem propicia o transcendente, aquele que inspira menos ilusões, maus sentimentos e percepções errôneas...” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.79). De fato, afirmam como inevitável a produção da ilusão em cada plano filosófico, “Eles têm em comum restaurar a transcendência e a ilusão (não podem evitá-lo), mas também combatê-la com vigor, e cada um também tem sua maneira particular de fazer uma coisa e outra” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.78).

Mas o ponto que destacamos aqui é o da criação como construção (Deleuze-Guattari), em relação à ideia de criação como forma de adequação ao Ser (Merleau-Ponty), conforme trouxemos até aqui. Ora, é preciso relevar o que diz Zourabichvili a esse respeito, e nesse sentido suspeitar ou relativizar a afirmação que fizemos antes, de que é só de imanência que se trata, quando Merleau-Ponty pensa o Ser bruto como ser à distância, “do qual não se obtém *resposta*, mas confirmação de seu espanto”, e que “as palavras mais carregadas de filosofia não são necessariamente as que encerram o que dizem, são antes as que se abrem mais energicamente para o Ser”. Pois o que significa, segundo Zourabichvili, toda intenção de buscar o fundamento de nossa experiência, e que investigamos aqui, no caso de Merleau-Ponty, através do termo *doxa*?

“Enquanto o começo (do pensamento) é pensado como fundamento, ele é submetido a um reconhecimento inicial que empresta sua forma ao senso comum, e a filosofia não chega a se desfazer de uma afinidade prévia com o que se trata de pensar. A incapacidade de se desfazer de pressupostos está evidentemente ligada ao modelo cognitivo: o pensamento que funda faz círculo com a opinião, que ele pretende ultrapassar e conservar ao mesmo tempo”

(ZOURABICHVILI, 2004, p.22).

E acrescenta: o modelo cognitivo implica o “postulado de intimidade com o fora” (p.23). Ora, nós vimos que a carne encerra esse princípio,

pela metade, frisemos, justamente a face que abre para a diferença, e que não é “caos, mas textura que retorna a si e convém a si mesma”. Enquanto, para Zourabichvili o pensamento só “abjura” o transcendente quando afirma a “relação absoluta com exterioridade”, o que significa abandonar totalmente a ideia de fundamento. Então, por mais que o fundamento esteja à frente, desdobrado através da diplopia filosófica sobre o sentido de nossa experiência com os entes, ele traria ainda a marca da reconhecimento enquanto sua busca, afinal, “É segundo o sentido e a estrutura intrínsecos que o mundo sensível é ‘mais antigo’ que o universo do pensamento, porque o primeiro é visível e relativamente contínuo, e o segundo, invisível e lacunar” (MERLEAU-PONTY, 1964, p.28). Sendo assim, seria a filosofia de Deleuze-Guattari um plano de imanência mais “puro” que o de Merleau-Ponty, na medida em que abandona qualquer referência ao seu fundamento, a favor da ideia de sua criação ou construção?

Nesse sentido, para Deleuze-Guattari, a linguagem filosófica não é atividade de realização do Ser *para dizer aquilo que o ser é* (Merleau-Ponty), saber que é movimento de integração ao próprio Ser. A “integração” em Deleuze-Guattari não tem o “fundante” ou o “plano pré-filosófico” enquanto meta, mesmo que concebido à frente ou desdobrado através de nossas experiências (isto é, como “o que exige de nós criação para que dele tenhamos experiência” – como dissemos atrás), e nesse sentido entendemos que a filosofia de Deleuze não comporta uma ontologia (conforme os termos de ZOURABICHVILI, 2004, p.6-7), pois não se trata de dizer o que o Ser é, mas realizá-lo entre suas infinitas virtualidades, através da singularidade dos acontecimentos. Daí a importância de substituir o verbo Ser pelo conectivo E, “ou, o que dá no mesmo, substituição do devir ao ser” (ZOURABICHVILI, 2004, p.7).

\*\*\*

Da conclusão de *O que é a filosofia?*, o conceito<sup>32</sup> que destacamos é o de sensação; a sensação é o elemento de composição da arte, sua forma de enfrentar o Caos, mas, ao contrário de ser um elemento e produto específicos da arte, é o elemento básico de composição do Caos, e por isso o nosso destaque. Sem ela, não haveria senão relações que se

desfazem à medida que se produzem, seria o puro caos.<sup>33</sup> Mas a sensação contrai, isto é, retém a vibração de uma força na passagem para outra, e a isso os autores chamam de contemplação pura: “a contração não é uma ação, mas uma paixão pura, uma contemplação que conserva o precedente no seguinte (...) Contemplar é criar, mistério da criação passiva, sensação” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.271-272).

Nesse sentido Deleuze-Guattari lembram que

“Plotino podia definir todas as coisas como contemplações, não apenas os homens e os animais, mas as plantas, a terra e as rochas. Não são Ideias que contemplamos pelo conceito, mas os elementos da matéria, por sensação. A planta contempla contraindo os elementos dos quais ela procede, a luz, o carbono e os sais, e se preenche a si mesma com cores e odores que qualificam sempre sua variedade, sua composição: é sensação em si. Como se as flores sentissem a si mesmas sentindo o que as compõe, tentativas de visão ou de olfato primeiros, antes de serem percebidas ou mesmo sentidas por um agente nervoso e cerebrado” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.272).

Quer dizer, sem a sensação a matéria seria pura dispersão, ou não haveria criação de forma alguma nas relações de forças do Caos. Nem a menor causalidade seria inteligível sem esse poder de contração (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.273), o que significa que mesmo a matéria mais simples encerra um princípio subjetivo, se considerarmos que a concepção de um objeto puro exclui qualquer forma de sentir ou sensação.

Por isso os autores se filiam ao que consideram a tradição de um vitalismo que estende a ideia de sensação a toda a matéria ou natureza, mas cuja força de contração não age, e daí o termo contemplação pura. Mais precisamente, o vitalismo, segundo Deleuze-Guattari, sempre teve dois significados: “aquele de uma Ideia que age, mas não é, que age, portanto, apenas do ponto de vista de um conhecimento cerebral exterior (de Kant a Claude Bernard); ou aquele de uma força que é, mas não age, portanto, que é um puro Sentir interno (de Leibniz a Ruyer). Se a segunda interpretação nos parece se impor, é porque a contração que conserva é sempre despregada em relação à ação ou mesmo ao movimento, e se apresenta como uma pura contemplação sem conhecimento” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.201). E embora a passagem pelo vita-

lismo no texto cumpra, sobretudo, a tarefa de explicitar a contração de sensações no cérebro a partir do seu contexto no caos (conforme anuncia o título do capítulo, Do Caos ao Cérebro), a ideia de que essas contrações possam se desconectar ou desintegrar aplica-se a toda forma de composição do caos, e não apenas cerebral, o que vale também para a questão de um cérebro fatigado, conforme dissemos antes.

Note-se, como já dissemos, que a noção de Ser bruto ou Ser selvagem em Merleau-Ponty remete à questão da sensação em Deleuze-Guattari, primeira forma de composição do Caos. O Caos seria, assim, o pressuposto equivalente ao Ser sensível para Merleau-Ponty, um ou outro que se anunciam em nossa experiência da vida. A própria vida, como tudo que é formado, encontra-se no seio do caos de relações de forças entre os corpos (Deleuze-Guattari), ou no seio do sensível (Merleau-Ponty). Mas enquanto em Merleau-Ponty a sensação, ou sentir (cf. nota 22), encontra seu limite na própria vida, Deleuze-Guattari a estendem a todo o Ser, com uma noção mais ampla de sentir. Segundo eles, há muito mais perceptos e afectos em um homem do que aqueles que ele de fato percebe e sente<sup>34</sup>, e a função da arte é justamente extraí-los, isto é, torná-los percebidos<sup>35</sup> (o que também é função da filosofia e da ciência, considerando, respectivamente, seus personagens conceituais e observadores parciais).

Dá também uma definição ampla e geral de percepção: toda a matéria é expressiva, porque perceber é receber a ação de um outro corpo, e afecção é a mudança provocada no corpo em função dessa ação (cf. nota 35). Isso é o sentir: percepção-afecção.

Essa definição de sentir é mais ampla do que a utilizada por Merleau-Ponty, que é mais próxima do seu sentido comum. Mas a carne é do mundo também, significado que não existe no senso comum. O mundo é sensível, do qual o corpo que percebe é uma variante privilegiada, porque aí o sensível se percebe ou vem a si, reflete-se: vê e é visto, toca e é tocado, reversibilidade, cruzamento ou quiasma que definem a minha carne. Seria esse o limite da percepção em sua filosofia, embora, em seus cursos sobre o conceito de Natureza, ao tratar do fenômeno do mimetismo, Merleau-Ponty recue a percepção antes dela propriamente dita: “O mimetismo nos obriga a admitir, entre a morfologia animal e o meio, uma relação interna de semelhança. Tudo se passa como se

houvesse uma indivisão, uma relação perceptiva entre os dois” (MERLEAU-PONTY, 2000/1957-60, p.306), o que significa “uma relação perceptiva antes da percepção propriamente dita”. Mais precisamente, então, acreditamos que esse é o limite do fenômeno da percepção em sua obra. Naturalmente, a percepção revela minha carne como inscrita numa Natureza, num passado imemorial que, enquanto fenomenologia, aparece na percepção como uma ausência originária. Nesse sentido Ferraz (2009) avança a tese de que o Ser bruto, tal como investigado por Merleau-Ponty, não se reduz ao que é percebido. Ou seja, afirma que a abertura ao Ser, presente na percepção, também indica uma ausência de direito para além da capacidade humana de perceber. Não se trata da coisa em si kantiana, postulado de uma realidade diferente do ser sensível presente na forma humana de perceber; ao contrário, o ser sensível é o protótipo do Ser, mas a percepção humana do Ser sensível encerra a possibilidade de uma limitação de direito e não apenas de fato (decorrente da finitude do homem diante da infinitude do Ser).<sup>36</sup> Mas a crítica de Barbaras, a que nos referimos no início, tem outro alcance, pois entende que o par sensível-sentiente (carne) reproduz a mesma ambiguidade entre corpo objetivo e fenomenal da *Fenomenologia da Percepção* (em última instância, a dualidade cartesiana entre sujeito e objeto, que Merleau-Ponty procurava resolver). Esse ponto aparece em Ferraz (2009, p.253 e p.271) através da objeção de Haar à noção de carne em Merleau-Ponty, que não explica como pode o sentiente emergir do sensível, ou a atividade, da passividade do Ser, visto que nada fazia supor ali a possibilidade dessa reversibilidade que constitui a carne.<sup>37</sup> Quer dizer, todo o trabalho de Merleau-Ponty sobre o conceito de natureza para compreender o corpo humano como um desvio lateral e não frontal da animalidade, que é responsável pela dicotomia entre corpo e espírito – de que a própria noção de Dasein seria ainda uma sublimação, dada a prerrogativa do homem para uma ontologia –, não seria suficiente para desfazer tal ambiguidade, ou seria mais uma versão sublimada dela.

Ora, como em uma de suas ilustrações da noção de sensação ou sentir, em que dizem: “Como se as flores sentissem a si mesmas sentindo o que as compõem, tentativas de visão ou de olfato primeiros, antes de serem percebidas ou mesmo sentidas por um agente nervoso e cerebrado” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.272), Deleuze-Guattari recuam o

movimento expressivo a toda a matéria. “Mesmo não-viventes, ou antes não-orgânicas, as coisas têm um vivido, porque são percepções e afecções” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.200). Assim considerada, seria a noção de afecto em Deleuze-Guattari, uma maneira de ultrapassar a ambiguidade ou os limites da noção de carne<sup>38</sup>, ou de encaminhar as questões que Merleau-Ponty enfrentava e procurava resolver com sua filosofia da carne?

<sup>1</sup> “O personagem conceitual nada tem a ver com uma personificação abstrata, um símbolo ou uma alegoria, pois ele vive, ele insiste” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.86).

<sup>2</sup> “Se se chama Razão ao traçado do plano, Imaginação à invenção dos personagens, Entendimento à criação de conceitos, o gosto aparece como a tripla faculdade do conceito ainda indeterminado, do personagem ainda nos limbos, do plano ainda transparente... o gosto é como que a regra de correspondência das três instâncias que diferem em natureza” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.101).

<sup>3</sup> “Cada vez que se interpreta a imanência como “a” algo, produz-se uma confusão do plano com o conceito, de modo que o conceito se torna um universal transcendente, e o plano, um atributo do conceito” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.62).

<sup>4</sup> “Os problemas colocados na *Fenomenologia da Percepção* são insolúveis porque eu parto aí da distinção ‘consciência’ – ‘objeto’” (MERLEAU-PONTY, 1964, p.253).

<sup>5</sup> Anos depois dirá: “Quando a teoria da Gestalt mostra que a percepção do movimento depende de *momentos figurativos* muito numerosos, e finalmente de toda a estrutura do campo, ela designa como o autor da percepção uma espécie de *máquina de pensar* que é nosso ser encarnado e habitual” (1968/1952-1953, p.14).

<sup>6</sup> Mas o tema da morte não é um princípio ordenador na filosofia de Merleau-Ponty. Nesse sentido, uma definição afirmativa, e não negativa da vida: “A vida não é, segundo a definição de Bichat, ‘o conjunto de funções que resistem à morte’, mas é uma potência de inventar o visível” (MERLEAU-PONTY, 2000/1957-60, p. 308). Ou, como diz Saint Aubert (2004), Merleau-Ponty recusa pensar a vida a partir da morte (Heidegger – Ser e Tempo); contra a fórmula de Malraux (“morre-se só, então se vive só”), enfatizou sempre a vida como ligação (p.81).

<sup>7</sup> “O corpo interposto não é propriamente coisa, matéria intersticial, tecido conjuntivo, mas *sensível para si* (...) de sorte que, tomado no tecido das coisas, ele o atrai todo a si, o incorpora, e, no mesmo movimento, comunica às coisas sobre as quais ele se fecha essa identidade sem superposição, essa diferença sem contradição, essa distância do dentro e do fora, que constituem seu segredo natal” (MERLEAU-PONTY, 1964, p.178-179).

<sup>8</sup> “A flor vê. Puro e simples terror: “Vê você esse girassol que olha para dentro, pela janela do quarto? Ele olha meu quarto todo o dia”” (1992, p.228). Quer dizer, não se trata mais de um

olhar em que rosto e paisagem reproduzem o sistema muro branco – buraco negro, mas em que ambos entram numa zona de indistinção, conforme o sentido indicado por Merleau-Ponty.

<sup>9</sup> Termos que parecem tomados dos pensamentos de Husserl (1989/1934) e de Heidegger (1986/1936; 2001a/1951 e 2001b/1951) a respeito do tema Terra – Habitação.

<sup>10</sup> Questão que procuramos trabalhar em “Arte em Merleau-Ponty” (FURLAN, 2005).

<sup>11</sup> “Cada ponto” (nota do autor).

<sup>12</sup> “A filosofia, precisamente como ‘Ser falante em nós’, expressão da experiência muda por si, é criação. Criação que é ao mesmo tempo reintegração ao Ser: porque ela não é criação no sentido de uma das *Gebilde* quaisquer que a história fabrica: ela se sabe *Gebild* e quer se ultrapassar como *pura Gebild*, reencontrar sua origem. Ela é, portanto, criação em um sentido radical: criação que ao mesmo tempo é adequação, a única maneira de obter uma adequação” (1964, p.250–251).

<sup>13</sup> No caso específico da filosofia: “A filosofia é um construtivismo, e o construtivismo tem dois aspectos complementares, que diferem em natureza: criar conceitos e traçar um plano” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.51). Voltaremos a esse ponto.

<sup>14</sup> “Todo ativo ou todo passivo, ele não é corpo” e “Sentir é sentir-se” (2000/1957–60, p.357 e 439). Na versão deleuzeana, o que define um corpo é sua capacidade de afetar e ser afetado, mas não necessariamente ao mesmo tempo, como veremos.

<sup>15</sup> O termo “capricho” deriva da oposição kantiana entre as sínteses empíricas da imaginação que, conforme demonstrou Hume, não são necessárias do ponto vista lógico, e a necessidade decorrente da reconhecimento do conceito. No caso de Deleuze-Guattari, os planos de imanência, de composição ou de referência, traçados pela filosofia, arte ou ciência, desempenham o papel da necessidade enquanto condição transcendental de sentido, e que, portanto, vão além da opinião. Mas essa não é uma necessidade que se coloca como princípio transcendente à própria experiência, ou, a condição não subordina o condicionado, não é exterior e nem mais ampla do que ele, pois ambas são noções abstratas de um só movimento de criação. Tratam-se sempre de pensamentos na imanência da experiência, e que, portanto, também não subsumem o infinito presente na experiência do caos, e por isso “chamam-se de caóides as realidades produzidas em planos que recortam o caos” (1992, p.267). Por exemplo, no caso da arte: “Há uma possibilidade pictural que nada tem a ver com a possibilidade física, e que dá às posturas mais acrobáticas a força da verticalidade. Em contrapartida, tantas obras que aspiram à arte não se mantêm de pé um só instante” (1992, p.214). Ou, como já vimos, o difícil é juntar os planos... *Mutatis mutandi*, o mesmo vale para a filosofia e a ciência. Sobre a imagem do transcendental em Kant e sua crítica por Deleuze para o reaproveitamento da noção em uma filosofia da imanência, ver Lebrun (2000).

<sup>16</sup> Para contemplar é preciso antes de tudo conservar, contrair afectos: contração como paixão pura (não ação): “Contemplar é criar, mistério da criação passiva, sensação” (1992, p.272).

<sup>17</sup> Para se entender tal crítica à opinião é preciso lembrar, segundo a interpretação de Deleuze da *Ética* de Espinosa (2002), que a alegria e a tristeza decorrem, respectivamente, dos encontros favoráveis ou desfavoráveis ao aumento de potência de nossas vidas, para o qual contribui o conhecimento racional, enquanto possibilidade de compreensão e controle desses encon-

tros, ao contrário do conhecimento pela imaginação ou opinião. Deve-se destacar que segundo Deleuze a razão em Espinosa não se sobrepõe ao corpo, pois se trata justamente de saber o que pode um corpo, e por isso a *Ética* seria também um tratado de Etologia. Na esquizoanálise, esse papel deve cumprir a cartografia, enquanto conhecimento das forças ou dos afectos implicados numa política da vida. Em síntese, “Um modo de existência é bom ou mau, nobre ou vulgar, cheio ou vazio, independentemente do Bem e do Mal, e de todo valor transcendente: não há nunca outro critério senão o teor da existência, a intensificação da vida” (1992, p.98).

18 “é a *carne* que vai se libertar ao mesmo tempo do corpo vivido, do mundo percebido, e da intencionalidade de um ao outro, ainda muito ligado à experiência – enquanto a carne nos dá o ser da sensação, e carrega a opinião originária, distinta do julgamento da experiência” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.230-231).

19 “a comunicação de uma cultura constituída com outra se faz por meio da região selvagem onde todas nasceram” (1964, p.154).

20 “É preciso ainda descobrir, sob o ruído das ações, essas sensações criadoras interiores ou essas contemplanções silenciosas, que testemunham a favor de um cérebro” (1992, p.273-274).

21 O termo mais adequado para Merleau-Ponty seria “sentir”, na medida em que ele tem como referência a concepção de sensação das psicologias ditas “científicas”, que ele crítica desde o início. O sentir e a percepção são uma coisa só, e esta não se faz sem movimento. A importância da motricidade em sua obra é crescente, mas já na Fenomenologia da Percepção ele atrela a geração do espaço percebido, que supõe um nível espacial, à motricidade, como citaremos adiante.

22 “Com a primeira visão, o primeiro contato, o primeiro prazer, há iniciação, isto é, não posição de um conteúdo, mas abertura de uma dimensão que não poderá mais ser fechada, estabelecimento de um nível em relação ao qual, desde então toda outra experiência será reportada. A ideia é esse nível, essa dimensão, não, pois, um invisível de fato, como um objeto oculto atrás do outro, e nem um invisível absoluto, que não teria nada a ver com o visível, mas o invisível *desse* mundo, que o habita, o sustenta e o torna visível, sua possibilidade interior e própria, o Ser desse ente” (MERLEAU-PONTY, 1964, p.198).

23 Devido a sua noção de desejo, que nasce enquanto não-ser, portanto, como desejo de ser; é essa a deflagração de ser em Sartre, através da qual o para-si surge enquanto vazio de ser no meio do em-si pleno das coisas, portanto, como desejo de ser (em-si-para-si). Quer dizer, não há opinião originária sob nossos atos, apenas opinião vulgar, fruto de nossa maneira de desejar. Ou, nos termos que nos interessam, não há problema da passividade em regime ontológico, para Sartre, na medida em que a passividade ainda é um projeto (de má-fé) do para-si.

24 “O que os gregos fizeram não foi um milagre (...) Foucault diz: os gregos fizeram muito menos ou muito mais, como quiserem. Eles dobraram a força, descobriram a força como alguma coisa que podia ser dobrada, e isso unicamente por estratégia, porque eles inventaram uma relação de forças que passava por uma rivalidade dos homens livres (governar os outros com a condição de governar a si próprio...). Mas, força entre as forças, o homem não dobra as forças que o compõem sem que o próprio lado de fora se dobre e escave um Si no homem” (DELEUZE, 1988, p.121).

<sup>25</sup> Em nota, Deleuze acrescenta: “Segundo Heidegger, a *Lichtung* é o Aberto não apenas para a luz e o visível, mas para a voz e o som. Assim também para Merleau-Ponty” (1988, p.119). Mais precisamente, com o próprio Merleau-Ponty: “se explicitássemos completamente a arquitetônica do corpo humano, sua construção ontológica e como ele se vê e se ouve, veríamos que a estrutura de seu mundo mudo é tal que todas as possibilidades da linguagem aí já são dadas” (1964, p.203).

<sup>26</sup> “A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo “elemento”, no sentido em que se o empregava para falar da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma *coisa geral*, a meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a idéia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todo lugar onde dele se encontra uma parcela. A carne é, nesse sentido, um ‘elemento’ do Ser” (1964, p.184).

<sup>27</sup> Questão que procuramos trabalhar em “Filosofia como pensamento de contato” (FURLAN, 2006). Para exemplificar: “A distinção dos 2 planos (natural e cultural) é, aliás, abstrata: tudo é cultural em nós (nosso *Lebenswelt* é ‘subjeto’) (nossa percepção é cultural-histórica) e tudo é natural em nós (mesmo o cultural repousa sobre o polimorfismo do Ser selvagem)” (Merleau-Ponty, 1964, p.306-307).

<sup>28</sup> O que estava claro, a Merleau-Ponty, desde a Fenomenologia da Percepção. “A relação entre a razão e o fato, entre a eternidade e o tempo, assim como aquela entre a reflexão e o irrefletido, entre o pensamento e a linguagem ou entre o pensamento e a percepção, é aquela relação com dupla direção que a fenomenologia chamou de *Fundierung*: o termo fundante – o tempo, o irrefletido, o fato, a linguagem, a percepção – é primeiro no sentido em que o fundado se apresenta como uma determinação ou uma explicitação do fundante, o que lhe proíbe de algum dia reabsorvê-lo, e todavia o fundante não é o primeiro no sentido empirista e o fundado não é simplesmente derivado dele, já que é através do fundado que o fundante se manifesta” (1994/1945, p.527). Ou, “O mundo fenomenológico não é a explicitação de um ser prévio, mas a fundação do ser; a filosofia não é o reflexo de uma verdade prévia mas, assim como a arte, é a realização de uma verdade...” (1994/1945, p.20).

<sup>29</sup> MERLEAU-PONTY, 1964, p.139.

<sup>30</sup> “Mesmo as questões da curiosidade ou essas da ciência são animadas interiormente pela interrogação fundamental que aparece a nu na filosofia” (MERLEAU-PONTY, 1964, p.140); “Toda questão, mesma a do simples conhecimento, faz parte da questão central que somos nós, desse apelo à totalidade ao qual nenhum ser objetivo dá resposta” (MERLEAU-PONTY, 1964, p.141).

<sup>31</sup> Infinito negativo, e não positivo, pois, a despeito deste significar um ganho em relação a um mundo fechado, ainda é uma forma de apreender a totalidade que nos excede (Merleau-Ponty, 1964, p.223).

<sup>32</sup> Vale frisar que o conceito é a matéria da filosofia, ou seja, que essa é uma forma de compreender a arte, em particular, e a sensação, em geral, através de um pensamento filosófico.

<sup>33</sup> “O que caracteriza o caos, com efeito, é menos a ausência de determinações que a velocidade infinita com a qual elas se esboçam e se apagam: não é um movimento de uma a outra mas, ao contrário, a impossibilidade de uma relação entre duas determinações, já que uma não

aparece sem que a outra tenha já desaparecido, e que uma aparece como evanescente quando a outra desaparece como esboço. O caos não é um estado inerte ou estacionário, não é uma mistura ao acaso. O caos caotiza, e desfaz no infinito toda consistência” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.59). Papel diferente tem a noção de caos em Merleau-Ponty. Como citamos anteriormente, “A mistura é o caos, mas é também a proliferação do sentido. Mistura do passado, do presente e do futuro, do imaginário e do real, um comunicando com o outro”, e por isso dissemos que em Merleau-Ponty o caos tem um papel de formação de sentido. A rigor, não há o caos para Merleau-Ponty.

<sup>34</sup> “Os perceptos não são mais percepções, são independentes de um estado daqueles que os experimentam; os afectos não são mais sentimentos ou afecções, transbordam a força daqueles que são atravessados por eles. As sensações, perceptos e afectos, são seres que valem por si mesmos e excedem todo vivido. Existem na ausência do homem, podemos dizer, porque o homem, tal como ele é fixado na pedra, sobre a tela ou ao longo das palavras, é ele próprio um composto de perceptos e afectos” (1992, p.213). “E, enfim, as interações dos corpos condicionam uma sensibilidade, uma proto-perceptibilidade e uma proto-afetividade, que se exprimem já nos observadores parciais, ligados ao estado de coisas, embora só completem sua atualização no ser vivo. O que se chama ‘percepção’ não é mais um estado de coisas, mas um estado do corpo enquanto induzido por um outro corpo, e ‘afecção’ é a passagem deste estado a um outro, como aumento ou diminuição do potencial-potência, sob a ação de outros corpos: nenhum é passivo, mas tudo é interação (...) A interação se torna *comunicação*” (1992, p.199).

<sup>35</sup> “O objetivo da arte, com os meios do material, é arrancar o percepto das percepções do objeto e dos estados de um sujeito percipiente, arrancar o afecto das afecções, como passagem de um estado a outro. Extrair um bloco de sensações, um puro ser de sensações” (1992, p.217).

<sup>36</sup> Daí o verdadeiro sentido de uma ontologia indireta, inclusive com o auxílio da arte e da ciência, para desvelar “infraestruturas ontológicas que se ocultam ante as capacidades perceptivas e, no entanto, fazem parte do campo sensível, pois são as responsáveis pela organização dos entes percebidos” (FERRAZ, 2009, p.295). Seria essa a perspectiva da pintura de Cézanne que, segundo Ferraz, interessa a Merleau-Ponty: “tornar visíveis dimensões que transcendem a própria visibilidade. E, no geral, é justamente porque aponta para tais dimensões que a pintura moderna contribui para a reflexão ontológica” (p.164). Ora, nisso nos aproximamos da função da arte para Deleuze-Guattari (cf. nota 36), mais precisamente, segundo a citação de Ferraz do próprio Merleau-Ponty: “Cézanne buscava ‘algo que só se oferece através das sensações, mas que está além, na raiz, na fonte, oculto-revelado’” (p.164).

<sup>37</sup> Nos termos de Merleau-Ponty: “quando, partindo do corpo, eu me pergunto como ele se faz vidente, quando examino a região crítica do corpo estesiológico, tudo se passa, mostramos anteriormente (*A Estrutura do Comportamento*), como se o corpo visível restasse inacabado, aberto, como se a fisiologia da visão não fosse capaz de fechar o funcionamento nervoso sobre si mesmo, os movimentos de fixação, de convergência, estando suspensos ao acontecimento, para o corpo, de um mundo visível do qual eles supostamente forneceriam a explicação; como se, pois, através de meios e instrumentos materiais deixados aqui e ali sobre o canteiro, a visão viesse repentinamente dar uma convergência que eles esperavam, como se, por todos esses canais, por todos esses circuitos preparados mas não empregados, tornou-se provável, inevitável ao longo, a corrente que os atravessará, fazendo de um embrião um recém-nascido,

de um visível um vidente e de um corpo um espírito ou, ao menos, uma carne. A despeito de todas as nossas idéias substancialistas, o vidente se premedita no contraponto do desenvolvimento embrionário, o corpo visível, através de um trabalho sobre si mesmo, organiza o oco de onde se fará uma visão...” (1964, p.192-193). Esse é o ponto em questão.

<sup>38</sup> Que não desconhece, no entanto, o privilégio do ser vivo a esse respeito, que é “reproduzir de dentro o potencial associado, no qual atualiza seu estado e individualiza seu corpo” (DELEUZE-GUATTARI, 1992, p.199).

### Referências bibliográficas

- BARBARAS, R. (2003). *Vie et Intentionnalité*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin.
- BARBARAS, R. (2005). The Ambiguity of the Flesh. *Chiasmi International*, Paris, v. 4, pp.183-189.
- DELEUZE, G. (1988). *Foucault*. (Claudia Sant’Anna Martins, Trad.) São Paulo: Brasiliense.
- DELEUZE, G. (2002). *Espinosa – Filosofia Prática* (trad. Daniel Lins e Fabien Pascal). São Paulo: Escuta.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. (1996). *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*, v. 3. (Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão, Suely Rolnik, Trad.) Rio de Janeiro: Editora 34.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. (1997). *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*, v. 4. (Suely Rolnik, Trad.) Rio de Janeiro: Editora 34.
- DELEUZE, G. E GUATTARI, F. (1992). *O que é a filosofia?* (trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz). Rio de Janeiro: Editora 34.
- FERRAZ, M.S.A. (2009). *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas: Papirus.
- FURLAN, R., ROZESTRATEN, A.S. (2005). Arte em Merleau-Ponty, in *Natureza Humana – Revista de Filosofia e Psicanálise*, v.7, n.1, p.59-93. São Paulo: Educ.
- FURLAN, R. (2006). Filosofia como “Pensamento de Contato”. In:

- PINTO, D.C.M. e MARQUES, R.V. (org.), *A Fenomenologia da Experiência*. Goiânia: Ed. UFG.
- HEIDEGGER, M. (1986). L'origine de l'oeuvre d'art. In: *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris: Gallimard (Primeira versão em conferência em 1936).
- HEIDEGGER, M. (2001a). Construir, habitar, pensar. In: *Martin Heidegger – Ensaios e Conferências*. Rio de Janeiro: Vozes (Conferência em 1951).
- HEIDEGGER, M. (2001b). "... poeticamente o homem habita...". In: *Martin Heidegger – Ensaios e Conferências*. Rio de Janeiro: Vozes (Conferência em 1951).
- HUSSERL, E. (1989). *A Terra não se move*. Paris: Les Éditions de Minuit (originalmente escrito em 1934).
- LEBRUN, G. (2000). O transcendental e sua imagem. In ALLIEZ, E. (org.), *Gilles Deleuze, Une vie philosophique*. São Paulo: Editora 34.
- MERLEAU-PONTY, M. (1972). *La Structure du Comportement*. Paris: Gallimard (originalmente publicado em 1942). (A Estrutura do Comportamento).
- MERLEAU-PONTY, M. (1984a). O olho e o espírito (trad. Marilena de Souza Chauí). In: *Merleau-Ponty (Coleção Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural (originalmente publicado em 1960).
- MERLEAU-PONTY, M. (1994). *Fenomenologia da Percepção*. (Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Trad.) São Paulo: Martins Fontes (originalmente publicado em 1945).
- MERLEAU-PONTY, M. (1984b): A dúvida de Cézanne (Traduzido por Nelson Alfredo Aguiar). In: *Merleau-Ponty (Coleção Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural (originalmente publicado em 1948).
- MERLEAU-PONTY, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (2000): *A natureza – Cursos no Collège de France, 1957-1960* (Texto estabelecido e anotado por Dominique

Séglard). (Álvaro Cabral, Trad.) São Paulo: Martins Fontes (originalmente publicado em 1995).

MERLEAU-PONTY, M. (1996). *Notes de cours, 1959-1961* (Texte établi par Stéphanie Ménasé). Paris: Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. (1968). *Résumés de Cours – Collège de France, 1952-1960*. Paris: Gallimard.

SAINT AUBERT, E. (2004). *Du lien des êtres aux éléments de l'être – Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin.

ZOURABICHVILI, F. (2004). Deleuze. Une philosophie de l'événement. In ZOURABICHVILLI, F., SAUVAGNARGUES, A., MARRATI, P., *La philosophie de Deleuze*. Paris: Quadrige/PUF.