

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA CENTRO DE CIÊNCIAS  
SOCIAIS E HUMANAS**

João Guilherme Ruff

**À SOMBRA DA CARNE:  
O INCONSCIENTE COMO PIVÔ EXISTENCIAL EM MERLEAU-PONTY**

Santa Maria, RS  
2023

João Guilherme Ruff

**À SOMBRA DA CARNE:**  
O INCONSCIENTE COMO PIVÔ EXISTENCIAL EM MERLEAU-PONTY

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Silvestre Grzibowski

Santa Maria, RS  
2023

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

Ruff, João Guilherme  
A SOMBRA DA CARNE O inconsciente como pivô existencial em Merleau-Ponty/ João Guilherme Ruff.- 2023.  
70 p.; 30 cm

Orientador: Silvestre Grzibowski  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2023

1. Fenomenologia 2. Hermenêutica 3. Ontologia I.  
Grzibowski, Silvestre II. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, JOÃO GUILHERME RUFF, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Dissertação) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras penas legais.

**João Guilherme Ruff**

**À SOMBRA DA CARNE:  
O INCONSCIENTE COMO PIVÔ EXISTENCIAL EM MERLEAU-PONTY**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestre em Filosofia**.

Aprovada em 31 de janeiro de 2023.

---

**Silvestre Grzibowski, Doutor em Filosofia (UFSM)  
(Presidente/Orientador)**

---

**Marcelo Fabri, Doutor em Filosofia, (UFSM)**

---

**Alceu Cavalheiri, Doutor em Filosofia (FAPAS)**

Santa Maria, RS  
2023

## RESUMO

### À SOMBRA DA CARNE: O INCONSCIENTE COMO PIVÔ EXISTENCIAL EM MERLEAU-PONTY

Autor: João Guilherme Ruff

Orientador: Silvestre Grzibowski

Nosso objetivo é alumiar a releitura pontiana da noção de inconsciente enquanto pivô existencial de primazia perceptivo/ontológica sob o pano de fundo da *Nouve Ontologie*. As ideias esboçadas nas *Notas de Trabalho* publicadas junto a *O Visível e o Invisível* constituem o ponto de acesso primário à elaboração da temática, bem como à sustentação de nossa hipótese última, a saber, de que esta noção de inconsciente permite estabelecer um paralelo entre o Ser Selvagem e a ideia de natureza. Neste sentido, pretendemos dispendir atenção especial tanto em relação à *O Visível e o Invisível* (1961), quanto as obras que antecederam a aceitação do inconsciente pelo filósofo.

**Palavras-chave:** ser-selvagem, ontologia, inconsciente, natureza, Merleau-Ponty.

## ABSTRACT

### AT THE SHADOW OF FLESH: THE UNCONSCIOUS AS AN EXISTENTIAL PIVOT IN MERLEAU-PONTY

Author: João Guilherme Ruff

Advisor: Silvestre Grzibowski

## ABSTRACT

Our goal is to light up the pontian relecture of the unconscious as a existential pivot of perceptive/ontological primacy at the background of the *Nouve Ontologie*. The ideas that showed up on the *Working Notes*, published with *The Visible and the Invisible*, became the first access point to the build up of the theme, same as to the defense of our latest hypothesis, namely, that this notion of unconscious allow us to establish a parallel between the Wild Being and the idea of nature. That said, we intend to focus especially on both *The Visible and the Invisible* and the previous works and publishes of Merleau- Ponty.

**Keywords:** wild being, ontology, unconscious, nature, Merleau-Ponty.

## **LISTA DE SIGLAS**

**EC**    **Estrutura do Comportamento**

**FP**    **Fenomenologia da Percepção**

**OE**    **O olho e o espírito**

**VI**    **O Visível e o Invisível**

**MS**    **Merleau-Ponty á la Sorbonne: résumé de cours 1949-1952**

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>I</b> .....	4
1. Evolução etimológica do inconsciente ao longo da obra pontiana.....	4
1.1 A consciência entre Estrutura do Comportamento e Fenomenologia da Percepção .	4
1.2 Crítica à psicanálise e ao inconsciente freudiano .....	6
1.3 O inconsciente, portanto, a partir do primeiro Ponty .....	10
2. Ponty à Sorbonne: o inconsciente entre psicologia e psicanálise infantil.....	12
2.1 Consciência e aquisição da linguagem (1949-1950) .....	12
2.2 A relação da criança com os outros (1950-1951): o sincretismo social.....	15
2.3 Quando da Sorbonne, pois, o inconsciente.....	17
3. O inconsciente pontiano tardio .....	18
3.1 Linguagem indireta e as vozes do silêncio .....	19
3.2 Temas das leituras no Collège de France (1952-1960).....	21
3.3 O olho e o Espírito .....	25
<b>II</b> .....	27
1. O visível e o Invisível .....	27
1.1 Reflexão e Interrogação: a fé perceptiva e sua obscuridade .....	27
1.2 A ciência supõe a fé perceptiva e não a esclarece .....	29
1.3 Hiperdialética: a fé perceptiva e a reflexão .....	30
1.4 Interrogação e dialética: a fé perceptiva e a negatividade.....	33
1.4.1 Crítica à Sartre .....	36
1.4.2 Fé perceptiva e interrogação.....	39
1.4.3 Vislumbre da ontologia da carne: Interrogação e Intuição.....	40
1.4.4 O entrelaçamento – o quiasma.....	43
<b>III</b> .....	46
1. Invisível ou inconsciente? .....	47
2. O inconsciente esquecido .....	49
3. Inconsciente, fenomenologia e ontologia.....	51
4. Ser Selvagem e inconsciente .....	54
<b>CONCLUSÃO</b> .....	57
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	60

## INTRODUÇÃO

Por certo que um dos maiores louros da pesquisa sobre obras inacabadas seja a extensão da sombra que fazem as ideias quando deixadas incompletas. Tal é o status da póstuma *O Visível e o Invisível* (1964), de Merleau-Ponty, obra na qual o filósofo propunha uma virada ontológica marcada pelo abandono do *modus operandi* através do qual o ocidente sempre fez ontologia, a saber, partindo da dicotomia entre sujeito e objeto. Como pretendemos, o francês encontra numa reformulação da noção de inconsciente o pivô existencial<sup>1</sup> a partir do qual poderia manter a primazia ontológica da percepção corporal sem ter de começar a descrição fenomênica pela natureza ou pela consciência, atitude que mancharia sua ontologia já de implicações ou naturalistas, ou idealistas. Contudo, este inconsciente, segundo pretendemos demonstrar, encontrar-se ainda fortemente arraigado a uma ideia de profundidade, uma ideia de verticalidade que seria a característica maior do Ser Selvagem e em relação à qual, por sua vez, seria possível estabelecer um paralelo com a ideia de natureza – dado seu caráter absoluto, infinito, auto mantenedor e profundo. Ocorre, conquanto, que o inconsciente é sequer mencionado nos dois capítulos esboçados de *O Visível e o Invisível*, aparecendo apenas de forma velada, indireta, sendo explicitamente abordado apenas nas *Notas de Trabalho*, publicadas junto à obra. Estas notas esquematizam o que viria a ser, provavelmente, a obra maior do filósofo: uma *Nouve Ontologie*, que teria um capítulo inteiro dedicado a questão da natureza. Infelizmente a morte precoce de Merleau-Ponty não nos permitiu uma concreção invariável dos novos ideais. Contudo, as ideias ali esboçadas nos permitem asserir, ademais, dois pontos interessantes que aqui nos tocam: primeiro, que o inconsciente como pivô existencial torna-se percepção primeva – o que podemos demonstrar também seguindo o engajamento das temáticas últimas estudadas em vida pelo filósofo – e, segundo, que a *Nouve Ontologie* deve muito ainda ao naturalismo, apesar da crítica ao objetivismo científico que permeia toda vida acadêmica de Ponty. Como pretendemos, a crítica pontiana ao cientificismo da natureza não está atrelada às inclinações naturalistas, uma vez que sua proposta ontológica já não incorre nos problemas transcendentais oriundos das ontologias clássicas, que cindiam sujeito e natureza, apartando-os como lados opostos da mesma moeda. Neste sentido, buscamos um esclarecimento do que se propõe a partir da divisão corriqueira do estudo das obras pontianas, que se dá em três períodos. De início pretendemos uma reconstrução descritiva das transfigurações semânticas

---

<sup>1</sup> “O que é o inconsciente? Aquilo que funciona como pivô existencial” (VI, pg. 183, maio de 1959)

sofridas pelo conceito de inconsciente (o que demandará, por implicação, o atento também à ideia de consciência), que vai de *A Estrutura do Comportamento* (1942) até *O Visível e o Invisível* (1964). Esta evolução etimológica do inconsciente, por sua vez, é marcada por uma subdivisão terceária das obras do filósofo. Primeiramente, abordamos o conjunto das duas primeiras grandes obras pontianas - onde veremos que, de início, o inconsciente não apenas era rejeitado como parte da fenomenologia, mas também como alvo de várias críticas que tentavam atribuir-lhe um papel supra inconsciente ou subperceptível - para o Ponty de então, o inconsciente não merecia lugar de estudo dentro de nossos fenômenos conscientes. Vemos também que o período compreendido como a segunda etapa das ideias pontianas a respeito do inconsciente comporta uma compreensão já mais fina do mesmo. Dos anos de 1947 à 1952 Ponty esteve majoritariamente às voltas com dois temas, a saber, a percepção infantil e a questão da linguagem, que irremediavelmente teve de ser também tomada a partir do trato da consciência incipiente. À época o filósofo ocupava a cátedra de psicologia infantil na Sorbonne, onde ministrava cursos repletos de revisões psicanalíticas a respeito das obras de Freud e seus discípulos. A mais expressiva das publicações de então, para o que aqui nos interessa, é o compêndio destes cursos, intitulado *Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumé de cours 1949-1952* (1988)<sup>2</sup>. Destes, são dois os cursos dos quais aqui nos ocupamos: *Consciência e aquisição da linguagem* (1949-1950) e *A relação da criança com os outros* (1950-1951). Este período fica então marcado pelo início de uma aceitação de um eventual papel que o inconsciente poderia desempenhar dentro de um estudo fenomenológico. Por último e, posteriormente, pretendemos sustentar a opinião segundo a qual o inconsciente está em paralelo com a ideia de profundidade, verticalidade, e isto através de sua primazia perceptiva enquanto pivô existencial. Esta tarefa será marcada pela análise do Ponty tardio, especialmente da obra *O Visível e o Invisível* (1961), onde atestamos que o trato do inconsciente já não apenas remete ao seu utilitarismo fenomenológico, mas que também já não pode ser dissipado do estudo ontológico invariavelmente implicado nas fenomenologias.

Por fim, queremos tratar da questão da natureza, esclarecendo em que medida o inconsciente, a despeito da crítica à Freud e ao cientificismo, continua arraigado a um naturalismo mesmo dentro da *Nouve Ontologie*. Isso posto, fazemos saber que o método de pesquisa empregado gira, primeiramente, em torno da hermenêutica das obras pontianas – infelizmente o trabalho hermenêutico tão necessário para compreensão cristalina da *Nouve Ontologie* não foi levado à cabo pela literatura secundária e até hoje carece de mais calma,

---

<sup>2</sup> Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumé de cours 1949-1952 (1988), doravante MS.

tato e mente aberta para consigo mesmo. Pretendemos, portanto, um olhar hermenêutico mais carinhoso e palatino ao inconsciente, fazendo, a partir da obra pontiana, o mesmo que Ponty fez a partir da obra husserliana, a saber, buscar a sombra que as ideias do filósofo mancharam de escuro, e procurar alumiá-las.

## I

### 1. Evolução etimológica do inconsciente ao longo da obra pontiana

Figura o objetivo do presente capítulo a reconstrução etimológica das transfigurações semânticas sofridas por nosso conceito-objeto, o inconsciente; para tanto, julgamos necessária uma análise de textos pré-selecionados – sempre de acordo com sua popularidade e, portanto, relevância, para entre os comentadores – nos quais Merleau-Ponty deixa transparecer os influxos filosóficos e psicanalíticos que nortearam o balizamento da modelagem do referido conceito. Neste sentido, procuramos abranger de forma pontual os principais momentos da inflexão conceitual em questão entre os anos da publicação de *Estrutura do Comportamento* (1942) à contribuição pontiana para o primeiro número da revista *Art de France*, com *O Olho e o Espírito* (1960) no verão que precedeu seu falecimento. Nossa intenção é sublinhar a ainda pouco trabalhada importância do conceito de inconsciente dentro da obra do filósofo, apontando sua relação com a noção de invisível e sua imprescindibilidade ontológica à concreção do projeto de ontologia da carne proposta na obra póstuma de 1961.

#### 1.1 A consciência entre *Estrutura do Comportamento* e *Fenomenologia da Percepção*

Partindo dos escritos iniciais de Merleau-Ponty, aqui circunscritos pelas publicações de *Estrutura do Comportamento*<sup>3</sup> (1942) e *Fenomenologia da Percepção*<sup>4</sup> (1945), queremos dar início a nossa investigação do trato do inconsciente primeiro por oposição ao conceito de consciência – não porque o filósofo o tenha concebido nestes termos (na verdade, além de não admitir o inconsciente nos textos supramencionados, Ponty susteve opinião contrária a referida oposição ao longo de toda sua obra), senão por dois motivos. Primeiro, pelo didatismo que demanda a concepção pretendida ao fim da carreira pontiana, no que toca ao seu parecer último sobre o inconsciente. Segundo, pela crítica apresentada ao inconsciente freudiano como duplicação do nosso eu-penso. Julgamos necessária, neste sentido, uma introdução aos projetos empreendidos em EC e FP.

Devemos ter em mente, antes do mais, que FP surge como uma extensão e tentativa de resposta aos problemas levantados em EC. Neste sentido, “a tese de *Estrutura do Comportamento* permanece, de fato, subordinada à da *Fenomenologia da Percepção* como a experiência do cientista permanece subordinada, em sua origem, à experiência diária que deve

---

<sup>3</sup> *Estrutura do Comportamento*, doravante EC.

<sup>4</sup> *Fenomenologia da Percepção*, doravante FP.

explicar e sem a qual não existiria” (SANTOS apud. WAELHENS, 2006, p. XXIII). A preocupação pontiana ao longo da primeira obra é clara e está posta da melhor maneira possível logo na primeira frase da introdução da mesma: “nosso objetivo é compreender as relações entre a consciência e a natureza – orgânica, psicológica ou mesmo social” (PONTY, 1942, p. 1). Destarte, enquanto em EC a investigação filosófica aporta uma tentativa de explicação comportamental objetivada em terceira pessoa, a FP surge frente a insuficiência de uma teorização do comportamento de tal maneira, dada a conclusão que atesta a imprescindibilidade de um aporte descritivo do comportamento – isto é, em primeira pessoa – e que invariavelmente redundará em ontologia. Em outras palavras, a compreensão dos modos de relação (orgânicos, psicológicos e sociais) entre consciência e natureza, pretendida em EC, permaneceu devedora de uma análise propriamente fenomenológica que veio a ser esboçada em FP.

De acordo com Ponty em EC, a conduta humana teria de ser explicada para além da clivagem sujeito/objeto, sempre tão canônica em todo nosso fazer filosofia. A FP explica que os equívocos advindos do caráter dicotômico a partir do qual concebemos o mundo são frutos do que nosso filósofo chamou “prejuízo do mundo”. O prejuízo do mundo pode ser descrito como um influxo eidético<sup>5</sup> oriundo de nosso realismo ingênuo, que afetou negativamente toda e qualquer tentativa de teorização sobre a percepção (leia-se, o processo mediador entre consciência e natureza e tudo que nele se inscreve). Trata-se do que os psicólogos<sup>6</sup> chamaram *experience error*, isto é, supor de um só golpe em nossa consciência das coisas aquilo que sabemos estar nas coisas; ora, sendo o objeto percebido compreensível apenas através da própria percepção, por fim, acabamos não compreendendo nem a um, nem a outro (PONTY, 1945). Neste sentido podemos não só já entrever a premente preocupação ontológica que viria a tornar-se marca maior dos escritos últimos do filósofo, como também um direcionamento às bases a partir das quais Ponty buscou endereçar sua definição (um tanto quanto volátil ao longo da carreira acadêmica, diga-se de passagem) de consciência.

Partindo de uma contemplação geral da obra pontiana e a despeito da volubilidade envolta na tentativa de concreção de um sentido único para o termo *consciência*, queremos trabalhar aqui a partir da ideia de que o mesmo possa ser substituído sem prejuízos semânticos por *corporeidade*. A corporeidade em FP nada mais é do que a maneira pela qual podemos ser

---

<sup>5</sup> No sentido psicológico, como colocado por Perez, 2017, em *Psicologia Eidética e teoria do conhecimento nas Investigações Lógicas de Husserl*.

<sup>6</sup> Pomerantz, 2014, em *The experience error and de perils of psychopsychology*.

no mundo, uma evolução daquilo que a EC concebia em termos de esquema corporal. Naquela investigação sobre o esquema corporal, Ponty identificava três estruturas através das quais o homem atuaria no mundo, a saber, sintéticas, amovíveis e simbólicas. Cada uma das estruturas seria responsável por uma forma de processamento comportamental do sujeito no mundo: as formas amovíveis, responsáveis por comportamentos instintivos e não conceituais, repostas às leis do mundo físico; as formas sincréticas, responsáveis por um nível comportamental no ambiente cuja conceituação seria precária e supérflua, repostas ao meio a partir da consideração do animal em termos orgânicos e não mais físicos; as formas simbólicas, por fim, responsáveis pela integração do animal ao ambiente em termos puramente conceituais, interpretativos – exclusividade do comportamento humano. Neste sentido, a noção de consciência humana em EC é sustentada por um esquema corporal que integra os três tipos formais de resposta ao ambiente.

Do esquema corporal à corporeidade, o caminho entrevisto é de fácil compreensão: se em EC o corpo figurava o elo entre o sujeito e o mundo através de três diferentes formas comportamentais e se, como já exposto, a mudança de perspectiva daquela obra em relação a FP é da terceira para a primeira pessoa, então esta última deve estar às voltas com um corpo fenomênico que comporte um entrelaçamento das formas citadas, e isto não mais a partir de uma observação exterior, mas a partir da vivência do sujeito. É destarte que Ponty fará a distinção entre corpo atual e corpo habitual (GRANZOTTO, 2005), ou corpo próprio e corpo objeto. Esta dicotomia remete à fenomenologia de Husserl<sup>7</sup>, que já falava de uma ambiguidade do ser em termos de *körper* (corpo físico) e *leib* (corpo experiencial). Os ganhos pontianos em relação a tal distinção, no entanto, são patenteados pela eliminação do corpo como termo mediador das relações entre consciência e mundo: agora a consciência é o próprio corpo. Portanto,

a conexão entre os segmentos de nosso corpo (*körper*) e aquela entre nossa experiência visual e nossa experiência tátil (*leib*) não se realizam pouco a pouco e por acumulação. Não traduzo os “dados do tocar” para a “linguagem da visão”, ou inversamente; não reúno as partes de meu corpo uma a uma; esta tradução e essa reunião estão feitas de uma vez por todas em mim: elas são meu próprio corpo. [...] O corpo próprio nos ensina um modo de unidade que não é a subsunção a uma lei (PONTY, 1945, p. 207, parêntese nosso).

Embora cientes das implicações ontológicas carregadas pela noção de corporeidade já em FP, à consideração de nosso objetivo central não julgamos pertinente nem didática a colocação da questão pré-constitutiva do mundo objetivo, pelo menos por hora. Basta-nos até

<sup>7</sup> Cartesianische Meditationen, 1950.

então, fazer ver que corporeidade é sinônimo de consciência enquanto modo único e uno de ser no mundo. Ser uma consciência é ser com o corpo e ser com o mundo onde o corpo se acha; ser uma consciência é ser uma experiência (PONTY, 1945).

Ademais, a supracitada *não subsunção do modo de unidade corporal a uma lei* reverbera a crítica pontiana que perpassa e mesmo baliza toda sua carreira acadêmica, segundo a qual o funcionamento consciente não poderia ser explicado – o que implicaria sua subordinação – por uma prescrição ou conjunto de prescrições, fossem elas de caráter atomista, como em Watson ou Pavlov, ou de caráter holista, como em Goldstein, Koffka e na escola gestáltica de psicologia. De acordo com Ponty, a unidade da experiência consciente comportaria um caráter para além do modelo pontual-causal das explicações atomistas, cujas falhas são inúmeras<sup>8</sup> e não valem nosso tempo aqui. Queremos apenas citar a insuficiência da explicação do sistema nervoso em termos de estímulo-resposta, em função do parecer gestáltico a respeito da percepção como algo para além e, portanto, irreduzível à soma de suas partes. As mesmas falhas seriam encontradas, em última instância, nas psicologias holistas que, embora migrando de uma perspectiva de *em-si* para uma perspectiva de *para-si*, terminam invariavelmente por reificar as formas de *para-si*: a própria Gestalt, tendo admitido a estruturas sincréticas, amovíveis e simbólicas, não as concebe senão uma à extensão de outra, de maneira que toda conceitualização reivindicada pelas formas simbólicas termina como efeito de uma causa sincrética, biologizada, e a mecanização da explicação comportamental não é superada.

## 1.2 Crítica à psicanálise e ao inconsciente Freudiano

À esteira da crítica pontiana ao causalismo com que operam as ciências comportamentais (e, portanto, perceptivas), “é através do exemplo do freudismo que gostaríamos de precisar as relações da dialética propriamente humana com a dialética vital” (PONTY, 1942, p. 275). Esta dialética propriamente humana se inscreve nas relações simbólicas com o meio, enquanto que a de caráter vital se inscreve nas relações sincréticas e amovíveis como meio. Neste sentido, e ainda ciente do protesto freudiano contra as teorias fisiológicas do sonho<sup>9</sup>, a convergência das formas vitais e simbólicas em Freud parecia promissora – o que o atestava também a prática clínica da psicanálise. Contudo, como coloca Granzotto, “Freud não resistiu à tentação de reconhecer, na estrutura dramática das narrativas que testemunhava, leis que pudessem ser universalizadas, representando (em terceira pessoa) a natureza humana em sua intimidade” (2015, p. 9). Este movimento teria tornado a psicologia

<sup>8</sup> Cf. PONTY, 1942, p. 7 – 56 – 58 – 151 – 152.

<sup>9</sup> Ibidem.

freudiana uma metapsicologia, justamente pela tentativa de abstração de um universal colhido dos relatos clínicos. Assim, se as relações entre consciência (sujeito) e natureza (objeto) já eram, à Ponty, um problema a ser resolvido, a instituição de um segundo sujeito, por sua vez inconsciente, em nada contribuía a tentativa de explicação do comportamento perceptivo humano.

Ponty demonstra certa frustração em relação ao fato de Freud não ter alcançado as consequências ontológicas que sua incipiente psicanálise permitia entrever. A psicologia freudiana não se pode pretender uma descrição da existência ou do comportamento humanos, senão que apenas a de uma ciência de anomalias, patologias. Tornando à questão do causalismo, o filósofo censura o psicanalista por querer fazer-nos aceitar o sistema de noções causais implicados na descrição dos conflitos intrapsíquicos:

O que gostaríamos de nos perguntar, sem questionar o papel atribuído por Freud à infraestrutura erótica e às regulações sociais, é se os próprios conflitos do quais ele fala, os mecanismos psicológicos que descreveu, a formação dos complexos, o recalque, a repressão, a resistência, a transferência, a compreensão, a sublimação, exigem de fato o sistema de noções causais através do qual ele os interpreta, e que transforma as descobertas da psicanálise numa teoria metafísica da existência humana (PONTY, 1942, p. 276).

Ao que consta, aceitar a descrição psicanalítica implicaria aceitar os postulados dos quais ela parte, admitindo de princípio um campo de forças opostas formuladas em termos de pulsão de vida e pulsão de morte, elas mesmas operando causalmente e pretendendo provar-se a partir de si mesmas, isto é, a partir do fazer congruir dos relatos clínicos com aquilo que deles já se esperava. Ademais, esta obsessão por firmar a ideia de uma consciência eroticamente infraestruturada teria inchado a noção de sexualidade a ponto de integrar a ela toda nossa existência (PONTY, 1945). Freud, que era crítico das teorias fisiológicas do sonho, acabou por reduzir a vida consciente a uma vida sexual.

A mesma razão que impede “reduzir” a existência ao corpo ou à sexualidade também impede “reduzir” a sexualidade à existência: isso ocorre porque a existência não é uma ordem de fatos (como os fatos “psíquicos”) que se possa reduzir a outros ou à qual eles possam reduzir-se, mas o lugar equívoco de sua comunicação, o ponto em que seus limites se embaralham, ou ainda sua trama comum (PONTY, 1945, p. 230).

Portanto, a crítica pontiana à Freud está assentada em dois pilares, a saber, na problemática referente a instituição de um segundo “eu penso”, inconsciente, não mais autônomo que o primeiro e operante através de um sistema de forças causal cujos princípios teriam de ser aceitos antes que se os pudessem provar/descrever e, como consequência, na generalização da sexualidade ao domínio existencial.

Alguns dos discípulos freudianos trataram de rebater a crítica de Ponty acusando-o de positivar o estatuto do inconsciente, de maneira com que a dialética do campo de forças entre o id e o super ego tornasse-se, de fato, problemática. Segundo Ayouch (2012), citado por Moura (2016), na compreensão pontiana faltaria ao inconsciente o estatuto propriamente estrutural que permitiria circunscrever seu caráter diferencial e diacrítico, assegurando a dimensão de negatividade necessária ao mesmo. Também com Moura, “o equívoco fundamental do filósofo estaria, enfim, em uma compreensão positiva do inconsciente” (2016, p. 161). Ora, estas objeções não nos dizem muito. Ainda que Ponty pudesse ter compreendido o estatuto inconsciente por um caráter negativo, assegurando sua estrutura dialética e complementar em relação ao caráter positivo da consciência, isto continuaria nos implicando em ter de aceitar o sistema de noções causais e a conclusão que se pretende a partir de sua afirmação enquanto premissa, relativa à existência de um campo de forças e sua respectiva formação dos complexos. Para o filósofo, está claro que “é impossível procurar na forma da sexualidade a explicação da forma de existência” (PONTY, 1945, p. 234). Dito de outra forma, existem dois erros a se evitar quanto à consideração das relações entre sexualidade e vida consciente:

[...] um é não reconhecer à existência outro conteúdo que não o seu conteúdo manifesto, exposto em representações distintas, como fazem as filosofias da consciência; o outro é duplicar esse conteúdo manifesto com um conteúdo latente, também ele feito de representações, como o fazem as psicologias do inconsciente. A sexualidade não é nem transcendida na vida humana, nem figurada em seu centro por representações inconscientes. Ela está constantemente presente ali, como uma atmosfera (ibid.)

Ou seja, à despeito da imbricação entre sexualidade e existência, é importante a manutenção do parecer segundo o qual a experiência comporta vários sentidos; estes vários sentidos podem ter ou não um caráter sexual primevo à dependência da situação<sup>10</sup> e da individualidade do sujeito considerado.

Queremos afirmar por nossa conta que segundo Ponty o erro freudiano estaria calcado na tentativa de fixar à ambiguidade corporal um caráter sexual através do *körper*, cujos influxos biológicos não cessariam de perturbar e intervir na conduta do *leib*, como nos parece a partir da afirmação de que “não se explicam os embaraços e as angústias da conduta humana ligando-a à preocupação sexual, pois esta já os contém. Mas, reciprocamente, ligando a sexualidade à ambiguidade do corpo, só se consegue reduzi-la a si mesma” (PONTY, 1945, p. 233). E ainda, no que refere ao trato do consciente e inconsciente enquanto dialética de forças fisiológicas e

---

<sup>10</sup> Concebemos, tanto aqui quanto destarte, a situação como em seu sentido mais lato: psicológica, emocional, fisiológica, geográfica, ontológica, ôntica, enfim, ontogeneologicamente.

simbólicas, como arrogado por Moura, Ayouch, por Lacan e pelo próprio Freud,

tratar a sexualidade como uma dialética não é reconduzi-la a um processo de conhecimento, nem reconduzir a história de um homem à história de sua consciência. A dialética não é uma relação entre pensamentos contraditórios e inseparáveis: é a tensão de uma existência em direção a outra existência que a nega e sem a qual, todavia, ela não se sustenta (PONTY, 1945, p. 231-232).

Neste sentido, engana-se quem lê em Ponty, pelas lentes da psicanálise, um inconsciente inscrito na ambiguidade do corpo próprio. Não se trata de uma influência do *körper* sobre o *leib*, mas, em termos gestálticos, de um fundo não articulado, uma experiência irrefletida, ou pré-reflexiva que está para além da dicotomia com a consciência, e não pode ser considerada sem ela.

### **1.3 O Inconsciente, portanto, a partir do primeiro Ponty**

Vimos que a noção de consciência entre EC e FP evoluiu, da imbricação de relações sincréticas, amovíveis e simbólicas sustentadas no esquema corporal, para uma corporeidade, sustentada na percepção não de maneira idealista, mas antes no sentido de um realismo ingênuo, isto é, contato primeiro do corpo com o mundo. Esta mudança sutil é alcançada especialmente em função da troca perspectiva da terceira para a primeira pessoa e, não obstante o último Ponty considerar o estágio inicial de sua proposta ainda muito preso aos prejuízos do mundo, de momento, basta-nos o que temos.

Destarte, pontuar um parecer sobre o inconsciente no primeiro Ponty é uma tarefa difícil, pois o próprio filósofo não admite a hipótese do inconsciente. Podemos, quando muito, apontar alguns caminhos para sua definição posterior a partir da crítica dirigida à noção freudiana do conceito. Conforme Aubert (2015), também citado por Moura (2016), podemos afirmar que o inconsciente (a) não é não-consciente, (b) não é um reservatório ou um container e também (c) não é um segundo *eu penso*. Em outras palavras, o inconsciente freudiano não existe. O que existe são “formas confusas, relações privilegiadas, de alguma forma *inconscientes*, e das quais sabemos muito bem que são equívocas, que têm relação com a sexualidade sem evocá-la expressamente” (PONTY, 1942, p. 132). Neste sentido, parece-nos que aquilo que Freud chamava inconsciente é concebido por Ponty em termos gestálticos, como uma bruma de generalidade; o que afirmamos ainda a partir do emprego do termo “atmosfera”, como em: “a sexualidade não é nem transcendida na vida humana, nem figurada em seu centro por representações inconscientes. Ela está constantemente presente ali, como uma atmosfera” (PONTY, 1945, p. 232) e, segundo o filósofo, seria um erro duplicar o conteúdo sexual manifesto em um conteúdo latente, como fazem as psicologias do inconsciente.

É patente a influência gestáltica, portanto, na questão sexual: o inconsciente se encaixa com maior acerto no sentido de uma extensão da noção de consciência, pois a sexualidade é coextensiva à vida e entre as duas ocorre osmose, como em uma atmosfera ambígua (PONTY, 1945). Neste sentido, queremos reafirmar: o inconsciente não existe para o primeiro Ponty. Há, antes, esta bruma de generalidade a que o filósofo chama sexualidade, que se funde à existência sem ordená-la, que explica muitas de nossas patologias, sustenta muitas explicações também à nível social, cultural e histórico mas que, não obstante, não os baliza nem comanda. Como coloca:

Quaisquer que tenham sido as declarações de princípio de Freud, as investigações psicanalíticas resultam de fato não em explicar o homem pela infraestrutura sexual, mas em reencontrar na sexualidade as relações e atitudes que anteriormente passavam por relações e atitudes de consciência, e a significação da psicanálise não é tanto a de tornar biológica a psicologia quanto a de descobrir um movimento dialético em funções que se acreditavam “puramente corporais”, e reintegrar a sexualidade no ser humano (PONTY, 1945, p. 218-219).

Está posto, assim, o parecer pontiano a respeito da psicanálise e sua noção de inconsciente entre EC e FP: uma bruma de generalidades que se assemelha antes ao véu de uma sexualidade presente na percepção, num sentido orgânico e fisiológico, do que às considerações ontológicas das quais posteriormente o filósofo incubiu-se. Não queremos nos fazer mal compreender: a questão do inconsciente não é diretamente abordada nestas obras. Para Jammes Philips, por exemplo, aquilo que mais tarde tornou-se o inconsciente pontiano de *O Visível e o Invisível*<sup>11</sup> mostrava-se entre EC e FP como a parte irrefletida ou pré-reflexiva do viver, isto é, da consciência perceptiva enquanto passiva. Nossa hipótese é a de que esta camada pré-reflexiva do viver seja justamente involucrada pela bruma de generalidades mencionada por Ponty, uma pré-intenção, um direcionamento do viver, um balizamento da percepção consciente. Este fenômeno sexual pré-intencional é ilustrado pelo filósofo através do exemplo de enamoramento. Nos estágios iniciais do enamorar-se eu não estou consciente do que se passa, embora oriente minhas atitudes na direção da satisfação de um desejo que só se torna claro para mim quando posteriormente, através da reflexão, conluo estar irremediavelmente apaixonado.

## **2. Ponty à Sorbonne: o inconsciente entre psicologia e psicanálise infantil**

Dos anos de 1947 à 1952 Ponty esteve majoritariamente às voltas com dois temas, a saber, a percepção infantil e a questão da linguagem, que irremediavelmente teve de ser também tomada a partir do trato da consciência incipiente. À época o filósofo ocupava cátedra de

---

<sup>11</sup> *O Visível e o Invisível*, doravante VI.

psicologia infantil na Sorbonne (1949-1952), onde ministrava cursos repletos de revisões psicanalíticas a respeito das obras de Freud e seus discípulos. A mais expressiva das publicações de então, para o que aqui nos interessa, é o compêndio destes cursos, intitulado *Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumé de cours 1949-1952* (1988)<sup>12</sup>. Destes, são dois os cursos dos quais aqui nos ocupamos: *Consciência e aquisição da linguagem* (1949-1950) e *A relação da criança com os outros* (1950-1951).

### **2.1. Consciência e aquisição da linguagem (1949-1950)**

As aulas do curso em questão são balizadas a partir do postular de uma insuficiência teórica do cogito cartesiano, tanto filosófica quanto psicologicamente. A insuficiência filosófica reside na tentativa de redução do ser ao pensamento de ser, uma homogeneização que acabou por provar-se catastrófica na tradição posterior, em função da posição solipsista insuperável por ela erigida; a insuficiência psicológica por sua vez também está calcada na redução do ser ao pensamento de ser, mas por conta de uma outra conclusão que daí derivamos, a saber, a de que a linguagem é roupagem do pensamento – conclusão esta que não dá conta da psique infantil. A meta pontiana é, ao fim e ao cabo, mostrar a imprescindibilidade de uma dependência mútua entre pensamento e linguagem e, para tanto, o estudo do desenvolvimento da consciência infante foi proposto em concomitância à aquisição da linguagem pela criança.

Da parte que aqui nos toca, queremos sublinhar dois momentos do curso: a aquisição da primeira palavra e o modo de diferenciá-la das aquisições posteriores. Ponty empresta algumas observações de J. Grégoire, segundo quem a primeira palavra pronunciada por seu filho, quando com doze meses, referia a passagem de um trem:

O momento de aparecimento da primeira palavra, uma palavra que designava um trem passando na frente de casa, uma palavra particular designada a uma coisa só ou, mais ainda, a um conjunto de coisas (o trem, a emoção desencadeada por sua passagem, etc.). Acima de tudo, a tradução de um estado afetivo; uma pluralidade de sentidos nesta palavra-sentença (PONTY, 1988, em *Consciência e aquisição da linguagem 1949-1950*, p. 10; nossa tradução).

O exemplo serve para elucidar a tese segundo a qual o desenvolvimento da consciência ocorre junto ao da linguagem: o infante aprende o que é o trem na medida em que se identifica com ele. Isto é, o uso da palavra realmente traduz um estado afetivo causado pelo trem na criança: o trem *é* na criança. O mesmo ocorre quando a primeira palavra é algo parecido com “mama” ou “papa”: ambas descrevem não a mãe ou o pai, mas um estado ou uma multiplicidade de estados afetivos despertados pela presença ou ausência destes. A felicidade

---

<sup>12</sup> *Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumé de cours 1949-1952* (1988), doravante MS

ao ver a mãe ou o medo e desespero ao notar sua ausência são inicialmente traduzidas pela mesma palavra, “mama”. E assim também é quando a primeira palavra designa um objeto preferido ou o animal de estimação da família ou o que quer que seja. O infante não está referindo o objeto: ele está traduzindo um ou mais estados afetivos causados pela presença ou ausência deles. Podemos então nos colocar a questão da diferenciação das palavras: como a criança aprende que diferentes estados afetivos devam ser referenciados por diferentes signos? E quando que ocorre a transição da referencição dos estados afetivos para a referencição dos objetos?

Segundo Ponty, “para a criança, a palavra tem um significado escorregadio e confuso” (PONTY, 1988, p. 12; nossa tradução), justamente por conta do uso de uma e mesma palavra para designar uma multiplicidade de estados afetivos (a passagem do trem ou a ansiedade por vê-lo passando; a presença ou ausência do pai ou da mãe, etc). O infante adquire novas palavras à medida em que percebe que a consecução de seus objetivos se torna facilitada pelo emprego de signo  $x$  ou  $y$ , e as palavras passam a significar pela diferenciação existente entre si. Por exemplo, o estado de fome passa a ser expresso por outra palavra que não mais “mama”, suponhamos, “tete”, de modo que a mãe logo entende a necessidade do filho. A palavra “tete” ainda não significa “leite”, ela está presa ao estado causado pela fome. Passará a significar leite à medida em que a criança, experimentando outros tipos de alimento, crie outras palavras para expressar sua preferência por alimento  $a$  ou  $b$ .

A hipótese é corroborada também pelo muito bem documentado fenômeno de imitação: a imitação ou as tentativas de imitações fonêmicas funcionam como uma maneira sistemática de perseguir objetos (no olhar, como uma maneira de inspecioná-los). A imitação é explicada pela percepção de que os outros usam os mesmos meios que nós para obter os mesmos fins (PONTY, 1988). Neste sentido, os anseios por uma cópia da reprodução fonêmica que possa facilitar o saciamento das necessidades, inicialmente identificadas por estados afetivos, levam o infante adentro à linguagem, aumentando seu vocabulário através da diferenciação dos signos entre si, em relação aos fins obtidos (para cada objetivo, um signo) pelo emprego de cada um: a linguagem é manifesta como um ato vital e não apenas intelectual (ibidem).

À luz do desenvolvimento da linguagem no infante, portanto, é patente que a relação signo-significado tenha de ser revista: os signos não significam pela referência aos objetos, mas pela negação de tudo aquilo que ele não é. A pseudo-positividade do signo surge a partir da negatividade expressa em sua diferenciação dos demais. Esta tese é importada das leituras

pontianas de Saussure, cuja teoria de significação diacrítica é endossa ao fim do curso:

A maior característica de uma palavra é ser o que as outras não são. Não existe significação de uma palavra, mas de todas as palavras em relação umas às outras. [...] Assim, o fenômeno linguístico é essa coexistência de uma multiplicidade de signos que, tomados individualmente, não têm sentido, mas que se definem através da totalidade da qual eles mesmos são constituintes (PONTY, 1988, em *Consciência e aquisição da linguagem* 1949-1950, p. 60; nossa tradução).

Queremos estabelecer agora o link proposto por Ponty. Segundo colocamos, o objetivo do curso seria de tornar compreensível o paralelismo entre o desenvolvimento da consciência e o desenvolvimento da linguagem na criança. Destarte, a diferenciação dos estados afetivos, gerados por uma identificação com o fenômeno corrente e expressa na diferenciação dos signos entre si, desenvolve e aprimorada pelo fenômeno de imitação fonêmica, insere a criança numa estrutura de relações com o mundo que, quando do nascimento, não constava. Segundo o filósofo,

a linguagem, enquanto um fenômeno expressivo, é constitutiva da consciência. Neste sentido, aprender a falar é aprender a coexistir no ambiente. E viver no ambiente coexistindo é, para a criança, um incentivo para recapturar a língua e o pensamento afim de torna-los sua propriedade (PONTY, 1988, em *Consciência e aquisição da linguagem* 1949-1950, p. 33; nossa tradução).

Em outras palavras, a prática da coexistência, que é indissociável da consciência e de quaisquer autorrepresentações conscientes, começa pela linguagem: o corpo fala. Ser uma consciência é ser uma consciência coexistente, e coexistir é falar. O aprimoramento do meu eu social, que coexiste, começa pela linguagem e, em última instância, pelo corpo, que fala. Assim, portanto, o desenvolvimento da fala (no sentido mais lato) é concomitante ao desenvolvimento da consciência, e tudo isto através do corpo. Não é possível uma maturação da consciência sem que não implique uma maturação do aparelho conceitual (via de regra, fonético), da mesma forma que não é possível uma maturação do aparelho conceitual que não implique uma maturação da consciência: não existem relatos do contrário. A maturidade das estruturas perceptivas do esquema corporal depende da maturidade das estruturas conceituais expressas via de regra foneticamente.

Isso posto, queremos chamar atenção ainda à única aparição do vocábulo *inconsciente* no curso em questão. Merleau-Ponty diz que o fenômeno da imitação infantil se desenvolve num terreno de *egocentrismo inconsciente*, onde a criança é completamente orientada em direção aos outros e às coisas, confundindo seu eu com ambos (ibidem). Embora não seja mencionado em *Consciência e aquisição da linguagem* (1949-1950), é nítido que este egocentrismo inconsciente esteja em paralelo com a ideia de sincretismo social, tematizada em *A relação*

da *criança com os outros* (1950-1951), que abordaremos em pormenor a seguir, além de figurar uma evolução da ideia de intercorporeidade e um prelúdio da noção de carne.

## 2.2 A relação da criança com os outros (1950-1951): o sincretismo social<sup>13</sup>

O curso em questão lança luz à problemática do conhecimento e existência de outras psiques a partir da hipótese do sincretismo social, ou sociabilidade sincrética. Como sabemos, o problema do outro é tradicionalmente resumido em quatro termos:

(1) meu corpo enquanto objeto, (2) o meu sentir de meu próprio corpo (minha interoceptividade), (3) o corpo do outro visto por mim, e (4) o sentimento do outro a respeito de sua própria existência. A percepção do outro consistiria em deduzir o quarto termo do terceiro a partir da analogia entre a suposta relação dos dois primeiros termos (PONTY, 1988, em *A relação da criança com os outros* 1950-1951, p. 246; nossa tradução).

A hipótese do sincretismo social tem a pretensão de analisar a questão do outro partindo da consciência infantil, incipiente, e não mais de uma consciência reflexiva madura e isolada no solipsismo; afinal, a inserção do ego na relação entre-egos ocorre desde o nascimento, e por isto se faz imperiosa a análise da percepção do infante.

De maneira sucinta, a sociabilidade sincrética é a tese de que a criança, quando dos doze primeiros meses, não faz uma diferenciação entre ela e o meio, onde se incluem também os outros. A criança ainda não sabe se diferenciar do meio: o que ela conhece é o que há à sua volta, ela *é* o que está a sua volta. O *egocentrismo inconsciente* mencionado no curso anteriormente analisado faz referência a este fenômeno: “egocentrismo é a atitude de um ego que ignora a si mesmo, um ego que vive tanto nos outros quanto em si mesmo” (PONTY, 1988, p. 248). Dito de outra forma, a psicogênese começa num estado onde a criança ignora diferenças. Sua consciência de estar envolta em um corpo sensitivo ocorre aos poucos, e não

---

<sup>13</sup> Sabemos que a hipótese de um sincretismo social pleno foi derrubada pela psicologia experimental na década posterior à morte de Ponty. Contudo, sua derrocada pode ser questionada se minimizarmos a extensão absolutista deste sincretismo. As pesquisas de Meltzoff e Moore (Gallagher; Meltzoff, 1996) mostraram que o infante já nasce dotado da estrutura base do esquema corporal, podendo perceber fenômenos ao seu redor desde nato. Segundo seus resultados, bebês de poucas horas de vida já seriam capazes de executar comportamentos de imitação invisível, o que foi muito bem aceito e corroborado no desenvolvimento da psicologia posterior. Este parecer seria o suficiente para abolir a hipótese de sincretismo social como endossada por Ponty, que acreditava que o nível de um esquema corporal que possibilitasse condutas de imitação invisível só pudesse ser atingido depois da sincronização entre as percepções proprioceptivas, interoceptivas e exteroceptivas, proporcionadas pela mielinização do sistema nervoso central, entre os três e seis meses de vida. Contudo, o sincretismo social não precisa estar em desacordo com os dados apresentados se for pensado parcialmente, nos termos de uma prematuridade perceptiva. Dizer que esta sociabilidade sincrética se expressa da indiferenciação da criança em relação ao outro é o mesmo que dizer que a criança se vê entre iguais. Gallagher e Meltzoff descrevem o fenômeno como “diferenciação rudimentar” (p. 227); isto é, uma diferenciação que começa na clara indiferenciação entre o self e o outro, um reconhecimento comportamental, uma identificação, um estado de sincretismo social.

de imediato (ibidem), dado que ela ainda não tem noção de que, por exemplo, aquilo que ela vê (enquanto objeto) não faz parte de sua capacidade visual.

Destarte, a proposta pontiana vai no sentido de reformular o problema do outro, reduzindo os quatro termos nos quais a tradição o expressou à apenas dois: as ideias relativas à psique [(2) e (4)] devendo ser substituídas pela ideia de comportamento, e as ideias relativas à sinestesia [(1) e (3)] devendo ser substituídas pela ideia de esquema corporal<sup>14</sup>. Para o infante, que ainda não faz a distinção entre si mesmo e o outro, o sistema ficaria extremamente simplificado e intuitivo: (1) meu comportamento a partir do meu esquema corporal e (2) comportamento alheio a partir do esquema corporal que imito. É patente que a criança não tenha consciência de nada disso, de modo que o filósofo constrói a hipótese única e exclusivamente a partir da observação, sobretudo do fenômeno de imitação.

Apenas para fins de esclarecimento e, ainda segundo Merleau-Ponty, a diferenciação entre o infante e o outro ocorreria apenas num segundo estágio do desenvolvimento da consciência:

O segundo estágio é a objetificação do próprio corpo, segregação, distinção entre indivíduos [...] A consciência individual aparece apenas posteriormente, junto com a objetificação do próprio corpo, estabelecendo um muro que separa o outro de mim, e a constituição do outro e de mim como “seres humanos” numa relação recíproca” (ibidem).

Este estudo a partir da perspectiva do infante não pretende, de início, uma anulação da análise husserliana da questão do outro: à época Ponty não dispunha dos meios para afirmá-la insuficiente. Quando da cátedra de psicologia infantil na Sorbonne, o filósofo era inda partidário da tese de intercorporeidade, que representava um avanço pequeno em relação à intersubjetividade proposta por Husserl; ambas as soluções se encontravam por demais presas ao que posteriormente chamou pensamento de sobrevoou, um fruto da insistência na clivagem

---

<sup>14</sup> De maneira simplificada, este esquema corporal pôde ser compreendido, até aqui, nos termos de nossa capacidade sensitivo-motora. Contudo, é importante que façamos breve apontamento sobre sua relação com a hipótese de uma sociabilidade sincrética. Em suas primeiras obras, Merleau-Ponty compreendeu o esquema corporal como o possibilitador das capacidades perceptivo-comportamentais, considerando-o sempre em sua maturidade total, da perspectiva adulta, de modo que a percepção plena dependesse do desenvolvimento pleno de nosso esquema corporal. Ao debruçar-se sob o ponto de vista neonato, entretanto, o filósofo parece ter feito algumas pressuposições erradas, cuja caridade interpretativa mais afeita não pôde perdoar. Segundo o mesmo, a hipótese de uma sociabilidade sincrética era dependente de um configuração sensorio-motora considerada ainda e apenas a partir da falta de equilíbrio entre as estruturas interoceptivas, propioceptivas e exteroceptivas, o que levou o teórico a afirmar que neonatos não dispunham de um esquema corporal antes da mielinização do sistema nervoso central e, portanto, não podiam perceber no sentido pleno da percepção. Não obstante, os avanços da psicologia experimental na década posterior à sua morte provaram que os infantes não apenas nascem dotados de um esquema corporal (embora frágil), com também dotados de uma imagem corporal, devedora de sua capacidade propioceptiva – o que ficou confirmado a partir da análise dos fenômenos de imitação. Esta constatação aboliu também a compreensão da hipótese de um sincretismo social pleno, como advogado por Ponty.

sujeito/objeto. Desta feita, o que nos toca é o emparelhamento da noção de inconsciente com a hipótese de sincretismo social, que abordamos no que segue.

### 2.3 Quando da Sorbonne, pois, o inconsciente

Ao contrário do que possa parecer à primeira vista, a aquisição da linguagem em concomitância ao desenvolvimento da consciência sadia no infante tem muito a dizer sobre os desdobramentos da noção de inconsciente ao longo da obra pontiana, principalmente se voltarmos à diacrítica linguística saussureana. Como posto, a revisão da relação signo/significado mostrou que, à criança, as palavras significam antes por sua diferenciação em relação umas às outras, do que por uma referência direta entre o signo e o objeto por ele denotado, como parece ser intuitivo às análises do vulgo. Conforme o comentador,

nos textos escritos sob a influência de Saussure e sua teoria da expressão, Merleau-Ponty não invoca o inconsciente. O inconsciente está ali, contudo, na noção diacrítica de que o sentido é definido pela diferença, pela maneira com que o significado, ou o sentido de um signo, é definido pela diferença em relação aos demais. Ponty aborda a linguagem de Saussure para dizer que o sentido emerge não apenas das palavras, mas também daquilo que não está no texto ou no que foi dito, no silêncio que cerca e envolve o que é dito e o que é escrito (PHILLIPS, 2017, p. 82).

Segundo James Phillips, em *Merleau-Ponty's Nonverbal Unconscious*, nosso filósofo estaria recebendo grande parte da influência necessária para a tematização futura do inconsciente a partir da obra de Saussure. A emergência do significado a partir das diferenças entre os signos estaria em paralelo com a futura assunção de que o sentido da percepção emergiria do *ecart* perceptivo, por sua vez inconsciente. Este *ecart* perceptivo, que aqui entendemos pela distância entre percepções, aquilo que não aparece em meio a todo aparecimento, seria o responsável pelo surgimento do invisível, estruturação de todo sentido, de tudo visível. A questão será pormenorizada no que segue; por hora, basta-nos entrever o paralelismo entre a emergência do significado a partir da diferença entre signos, e a emergência do significado a partir da distância inconsciente entre percepções. Ainda segundo Phillips (2017), neste momento, portanto, o inconsciente significa, de maneira simplificada, um fundo não percebido escondido na nossa falha, ou incapacidade, de distinguir a figura sobre ele.

O mesmo parecer pode ser entrevisto também e principalmente na hipótese da sociabilidade sincrética, expressa pelo egocentrismo inconsciente. Aqui, este egocentrismo é compreendido como um contato primeiro e indistinto da criança com o meio e os outros, enquanto que o inconsciente denota uma passividade do esquema corporal, isto é, a captura disforme de uma dadição que ocorre do mundo em relação ao infante que, por ainda não saber

se distinguir do mundo com precisão, não qualifica nem quantifica corretamente estes dados. Trata-se da dimensão de um fenômeno primeiro cujo aparecimento à quem ainda não está estruturado; em termos gestálticos, poderíamos dizer da dimensão de aparecimento de um fundo sem figura e não intencionável.

Portanto, seja como dimensão egocêntrica, seja como sentido emergente de diferenciação entre as palavras (em paralelo com sentido emergente da diferenciação das percepções), o inconsciente pontiano à Sorbonne vai em direção ao *ecart* do Ponty tardio. A aparente contradição entre (a) um inconsciente não intencional, expresso no egocentrismo da hipótese de sociabilidade sincrética, e (b) um inconsciente do qual o sentido brota, expresso na distinção dos signos entre si, é solapada pela ontologia da carne, como ficará claro no que segue. Por agora, basta-nos apontar o caminho: em (a), como pretendemos demonstrar, Ponty aponta para uma naturalização (a ser [re]definida) posterior e a partir da ontologia da carne, enquanto que em (b), o filósofo aponta para a própria ontologia da carne, anterior a proposta de naturalização entrevista à sombra de sua obra última. Não se trata de uma redução de (b) à (a), mas de uma construção corroborativa de (a) a partir de (b).

### 3. O inconsciente pontiano tardio

A tarefa de mapeamento das transfigurações semânticas sofridas por nosso conceito-objeto compreende agora o período datado de 1952 à 1961. Queremos dizer que nos últimos trabalhos pontianos (no que refere à noção de inconsciente) a ênfase já não está no fundo irrefletido de uma sociabilidade sincrética ou no silêncio intra-verbal, mas naquilo que *está ali*, aquilo que ali se encontra como uma ausência e que se escuta como um silêncio. Trata-se, portanto, de uma tentativa de positivação através de negatividade, isto é, uma tentativa de delimitar os contornos, de fora para dentro, daquilo que está envolto no projeto ontológico último do filósofo. Como veremos adiante, a circunscrição de maneira negativa de todos os conceitos e mesmo da própria linguagem é imprescindível à tentativa filosófica de estabelecimento de uma ontologia que não esteja presa ao pensamento de sobrevo característico das teorias que concebem o mundo a partir da dicotomia sujeito/objeto que Ponty pretende superar. As análises de trechos selecionados de *Signos*, *Temas das Leituras do Collège de France (1952-1960)* e *Olho e espírito* nos ajudarão a aclarar a maneira pela qual o inconsciente aparece a partir desta negatividade circunscritiva.

#### 3.1 Linguagem indireta e as vozes do silêncio

Em analisando *Signos*, queremos tomar o primeiro artigo do compêndio a fim de sublinhar o paralelismo entre linguagem e percepção, também demonstrado anteriormente

através da tese de que a consciência perceptiva se desenvolve no infante em paralelo à aquisição das estruturas linguísticas. Da mesma forma, queremos apontar o caráter negativo de circunscrição do sentido das palavras, em conformidade à já também supra-referida influência saussureana. Para tanto, traremos uma série de citações que em *Linguagem indireta e as vozes do silêncio* aludem a linguagem, não obstante possam igualmente aludir à percepção, conforme o filósofo entrevia ainda antes da ontologia da carne: “quando se passa da ordem dos acontecimentos para a da expressão, não se muda de mundo: os mesmos dados a que se estava submetido tornam-se sistema significante” (PONTY, 1960, p. 67). Isto é, sendo a percepção anunciada por signos na linguagem, destarte, ambas devem ser consideradas veículos da imanência do sentido; esta última, à luz da diferença entre palavras e aquela, à luz da distância entre perceptos. É claro que devemos sublinhar o aspecto psicológico envolto na imanência de sentido no caso da percepção; contudo, é também verdade que sem grande caridade interpretativa podemos assimilar-lhe aos contextos semânticos no caso da linguagem, que denotam um caráter psicológico, da mesma forma, próprio.

Já na segunda página do texto em questão, Ponty afirma que “a intuição de Saussure se precisa: com as primeiras oposições fonêmicas a criança inicia-se na ligação lateral do signo com o signo e como fundamento de uma relação final do signo com o sentido” (1960, p. 40). Isto é, o filósofo reafirma sua condescendência em relação à teoria de significação diacrítica saussureana. Ademais, a *relação final do signo com o sentido* denota claramente nossa tendência de imaginar que as palavras significam uma a uma, por si só, o que também explicaria nossa inclinação a conceber o mundo a partir da dicotomia sujeito/objeto, onde o sujeito cria o signo para designar o objeto, ou o montante dos objetos de uma mesma categoria. Devemos frisar, conquanto, que esta relação final do signo com o sentido não é mais do que a consequência de uma causa, o resultado de uma diferença entre dois significados, quer dizer, aquilo originado a partir da *ligação lateral do signo com o signo*.

Adiante lemos, sobre a linguagem, que “a gênese do sentido nunca está terminada” (PONTY, 1960, p. 42) e, ainda na mesma página, que “se o signo só quer dizer algo na medida em que se destaca dos outros signos, seu sentido está totalmente envolvido na linguagem, a palavra intervém sempre sobre um fundo de palavra, nunca é senão uma dobra no imenso tecido da fala” (Ibid.). Ora, este parecer está em completa conformidade aos afinamentos sobre a percepção apontados na ontologia da carne, como mostraremos na próxima seção. Por hora, cabe fazer o paralelo: também na percepção a gênese do sentido nunca está terminada, isto é, nunca existe um único sentido na percepção do sujeito. Sendo a percepção atual uma devedora

dos sentidos anteriormente emanados da situação precedente na sucessão temporal (*stiftung*), a gênese do sentido nunca estará terminada —é impossível que esteja completa. Da mesma forma, não existe prejuízo semântico na paráfrase a seguir: se o percepto só quer dizer algo na medida em que se destaca dos outros perceptos (por uma faísca de atenção), seu sentido está totalmente envolvido na percepção, a figura intervém sempre sobre um fundo, ele também composto por outras figuras, não sendo nunca senão uma dobra no imenso tecido da carne. O que queremos apontar aqui não é novidade aos leitores de VI: o sentido perceptivo emana por entre as percepções, em suas lacunas. Estas lacunas devem ser pensadas tanto no sentido gestáltico, que remete especificamente à distância entre figura e fundo, quanto no sentido saussureano, que remete à distância entre perceptos em *latu sensu*.

Adiante, lemos que “a linguagem vai além dos signos, rumo ao sentido deles. E nada mais nos separa desse sentido: a linguagem não pressupõe a sua tabela de correspondência, ela mesma desvela seus segredos, ensina-os a toda criança que vem ao mundo, é inteiramente mostração” (PONTY, 1960, p. 43) e, adiante, “enfim, temos de considerar a palavra antes de ser pronunciada, o fundo de silêncio que não cessa de rodeá-la, sem o qual ela nada diria, ou ainda pôr a nu os fios de silêncio que nela se entremeiam” (PONTY, 1960, p. 47). Novamente, não é difícil estabelecer a semelhança entre percepção e linguagem; em paralelo, poderíamos dizer que a percepção vai além dos perceptos, rumo ao seu sentido; a percepção não pressupõe uma correspondência atômica entre as sensações e sua significação, ela mesma desvela seus segredos, ensina-os a toda criança que vem ao mundo, é inteiramente mostração. E além, que a consideração da palavra antes de ser pronunciada, o sublinhar deste fundo de silêncio que não cessa de rodeá-la e sem o qual ela nada diria, além desta necessidade de pôr a nu os fios de silêncio que nela se entremeiam faz uma clara alusão ao escopo onde Ponty pretende situar a questão do inconsciente, como ainda ficará claro. Dito de outra maneira, considerar a palavra antes de ser pronunciada seria o mesmo que considerar os perceptos antes que signifiquem quando em destacando-se do fundo sobre o qual estão, de modo que o referido fundo de silêncio implicado na percepção, fosse ela atenta ou não, remeteria ao invisível, aquilo que está dado sem ser recebido senão negativamente. Embora pudéssemos dissertar muito a este respeito, a falta do vocabulário próprio de VI ainda nos impede de fazê-lo. Tendo sido a exposição escolhida pela ordem cronológica das publicações do filósofo, cabe, por agora, apenas apontar meandros do que está por vir em relação ao inconsciente à luz da ontologia da carne. De qualquer modo, podemos sublinhar que o silêncio referido é justamente o que dá voz à expressão, aquilo sem o que não haveria expresso, e isto tanto no nível linguístico quanto

no nível perceptivo, como fica claro em:

Qualquer percepção, qualquer ação que a suponha, em suma, qualquer uso humano do corpo já é expressão primordial – não esse trabalho derivado que substitui o expresso por signos dados por outras vias com sentido e regra de emprego próprios, mas a operação primária que de início constitui os signos em signos, faz o expresso habitar neles apenas pela eloquência de sua disposição e de sua configuração, implanta um sentido naquilo que não tinha, e que assim, longe de esgotar-se na instância em que ocorre, inaugura uma ordem, funda uma instituição, uma tradição (PONTY, 1960, p. 70)

Portanto, a expressão primordial, origem dos signos, está no agir, no exprimir enquanto corpo. Este agir é um estado tanto ativo quanto passivo, porque a percepção significa, e não poderia significar senão a partir desta expressão primordial, que deve necessariamente, portanto, precedê-la. O silêncio na linguagem e o invisível na percepção são análogos; em seus respectivos escopos, têm a mesma função: fundar o expresso, permiti-lo a partir dele mesmo. Porque há uma espécie de passividade na fala e no ato, e esta passividade é ela própria o início do que se diz e do que se faz: “a percepção já é expressão” (PONTY, 1968, p. 6).

### 3.2 Temas das leituras no Collège de France (1952-1960)

De 1952 à 1960, Merleau-Ponty fez uma série de leituras no Collège de France. O resumo destas leituras foi publicado em francês, pela primeira vez, em 1968, sete anos após a morte do filósofo. O compêndio mostra grande influência ainda da Gestalt, da psicanálise e de Saussure, abordando temas que, de modo geral, convergem para elaboração de sua *Nouve Ontologie*, como faremos claro. No que nos interessa, as leituras são marcadas por uma circunscrição mais precisa da noção de inconsciente, isto é, pela atribuição de um papel definitivo ao mesmo e que, embora mais concreto em VI, já é antevisto sem maiores dificuldades. Ademais, o paralelo entre linguagem e percepção segue patente – e não por outra razão que a primeira leitura é chamada *O mundo sensível o mundo da expressão*.

A pretensão da supramencionada leitura é mostrar que a percepção é nossa expressão primordial. Esta conclusão é obtida através da analogia que mostramos estabelecida desde o contato pontiano com a obra de Saussure, no que toca à emergênciado sentido em nível linguístico e perceptivo:

o sentido de um objeto percebido quando destacado de todos os outros continua não sendo à parte é constelação da qual ele se destaca; ele é articulado exclusivamente a partir de certa *distância* em relação à ordem espacial, temporal, motora e significativa no geral, na qual estamos (PONTY, 1968, pg. 3-4).

Como vimos sublinhando, a distância em relação à qual o objeto significa remete nitidamente à teoria diacrítica de significação linguística de Saussure, além da dialética entre figuras e fundos própria da escola gestáltica. As ordens espacial, temporal, motora e

significativa são, em termos perceptivos, o mesmo que o contexto simbólico é para o signo em termos linguísticos – em ambos os casos, é esta diferença dos signos e dos perceptos entre seus pares que propicia a imanência do sentido. Merleau-Ponty vai ainda além: a analogia é tão paralela que, por fim, acaba convergindo no corpo tematizado como expressão. Versando sobre nosso agir enquanto observado por outrem, o filósofo afirma que:

quando dois pontos fixos são projetados em sucessão numa tela eles são vistos como dois traços de um único movimento no qual eles chegam a perder sua existência distinta. O que ocorre aqui é que as forças externas se inserem num sistema de equivalências que está pronto para funcionar e no qual elas operam sobre nós, como signos na linguagem, não por provocarem suas significações igualmente correspondentes mas, como marcos miliários, num processo que continua se desdobrando, ou como se fossem tirados de um caminho em que, poderíamos dizer, fossem inspirados pela distância (PONTY, 1968, p. 5-6).

Ou seja, a análise do movimento através do corpo, mostrando-o como expressivo, implica que a percepção seja expressão, e isto numa via dupla: a percepção expressa para o sujeito, e a percepção expressa a partir do sujeito, e qualquer semelhança desta dialética com o póstumo conceito de reversibilidade, tão importante em VI, não é mera coincidência. O movimento do corpo, sua mobilidade expressiva, que instaura e é instaurada pela percepção, culmina, ao fim da leitura, numa expressão mais patente da ainda não tematizada ideia de reversibilidade, a saber, a de que “somos conscientes porque somos móveis, ou somos móveis porque somos conscientes” (PONTY, 1968, p. 8). Como veremos no capítulo seguinte, esta consciência calcada na mobilidade corpórea está inscrita na distância fundada a partir da reversibilidade instaurada pelo próprio movimento corporal, pelo corpo enquanto expressão, pela expressão enquanto percepção – por hora, basta que concebamos a reversibilidade na forma desta capacidade móvel de mão dupla: enquanto agentes motores, e agentes móveis. Outrossim, para o que nos toca, o marco maior desta leitura é a concreção da percepção enquanto expressão. Se nos escritos anteriores o filósofo ainda não havia firmado a imbricação da linguagem (*latu sensu*) com a percepção, se não de maneira positiva, a influência da teoria de significação diacrítica de Saussure foi tamanha, que pôde germinar a ideia de uma negatividade necessária ao seu empreendimento ontológico último – a palavra de ordem é *distância (écart)*.

Outras leituras no Collège de France ainda sublinharam esta sobreposição entre linguagem e percepção de maneira negativa. Em *Estudos no uso literário da linguagem*, o filósofo afirma que “talvez todos os homens, assim como os escritores, possam estar presentes ao mundo e aos outros apenas através da linguagem; e talvez em todo mundo a linguagem seja

a função básica que constrói uma vida” (ibidem) em *O problema do Discurso*, coloca que “a linguagem é o sistema de diferenciações através do qual o indivíduo articula sua relação com o mundo” (PONTY, 1968, p. 20), além de que as “várias modalidades de discurso, que são apenas várias maneiras de ligar-nos ao universal, ligam o discurso a um *modus vivendi*” (PONTY, 1968, p. 22). O que estas passagens têm em comum, além de marcarem o entrecruzar entre consciência perceptiva e linguagem enquanto expressão, é a implicação da diferença, da distância existente entre os elementos destas duas ordens, de um *écart* responsável por “ligar-nos ao universal”, isto é, incluir-nos no mundo enquanto seres do mundo, por um *modus vivendi*. Este *modus vivendi* é justamente viver na diferença, ser na distância, no *écart*, na negatividade, e é esta recorrência à negatividade que torna a antevisão da ontologia da carne clara nestas leituras, como não nos deixa duvidar também a passagem de *Filosofia Dialética*:

É através do que há de mais negativo na subjetividade que ela precisa de um mundo, e é através do que há de mais positivo nela que o ser precisa não-ser a fim de circunscrever-se e delimitar-se enquanto ser. Assim, o pensamento dialético nos convida a revisar as noções ordinárias de sujeito e objeto (PONTY, 1968, p. 58).

Isso posto, chegamos cada vez mais perto da definição última de inconsciente na ontologia pontiana, justamente, *através do que há de mais negativo na subjetividade*. A delimitação do ser a partir do não-ser, que em muito difere do que colocava Sartre em *O Ser e o Nada* (1943), como ainda mostraremos, depende de uma dialética atenta à sua própria limitação enquanto tal. Esta dialética terá de ser traduzida numa metadialética, porquanto ciente de sua limitação ontológica uma vez instaurada na dicotomia sujeito/objeto. Não se trata de conceber o positivo através do negativo, nem este a partir daquele; antes, trata-se do que há em para além desta clivagem, daquilo que se produz na diferença dos termos e, como tal, enquanto algo mais do que a colisão de suas partes que, não obstante, avançam em direções diametralmente opostas. Não queremos versar mais sobre a *Nouve Ontologie* antes de tratarmos do vocabulário de VI. Basta-nos, por hora, fazer entrever a carne. Antes de partirmos à próxima sessão, contudo, é válido que façamos uma atualização da crítica de Merleau-Ponty ao inconsciente freudiano, muito bem expressa na leitura intitulada *O problema da passividade: O sono, o inconsciente, a memória*.

A supramencionada leitura é famosa tanto por marcar a última das críticas de Ponty à Freud, quanto por atribuir ao inconsciente o papel mais próximo de sua realização na ontologia póstuma. Ao examinar o sono como modalidade da consciência perceptiva, há o recurso a uma consciência onírica que seria parte de nossa concreção perceptiva, preenchendo lacunas, operando através delas e permitindo que o sonho fosse. É difícil precisar a exata relação entre

esta consciência onírica e a noção de inconsciente como posta em VI; contudo, devemos atentar ao fato de que Ponty está falando de Freud, ressignificando a interpretação deste sobre o inconsciente e transportando-a para uma análise fenomênica. Seguindo esta análise, a consciência onírica operaria através de um simbolismo primordial, originário, como um pensamento não convencional anexo em um mundo para nós, que seria a fonte de nossos sonhos e, mais geralmente, da elaboração de nossa vida (PONTY, 1968). Ou seja, enquanto transposição de uma noção psicanalítica de inconsciente à de uma noção perceptivo-fenomenológica do mesmo, a consciência onírica cumpriria um papel adjunto e *sine qua non* em relação a percepção como a conhecemos. Novamente, não se trata de uma simples dialética entre as instâncias postas:

A distinção entre o onírico e o real não pode ser reduzida à simples distinção entre a consciência preenchida de sentido e a consciência entregue ao seu próprio vazio. As duas modalidades colidem uma com a outra. Nossas relações conscientes com objetos e especialmente com os outros têm um caráter onírico por uma questão de princípio: os outros nos são presentes da mesma maneira que os sonhos são, que os mitos são, e isto é suficiente para questionar a clivagem entre o real e o imaginário (PONTY, 1968, p. 48).

Quer dizer, a consciência onírica estaria para além das atribuições recebidas pelo inconsciente em Freud, e isto não apenas por uma mudança dos critérios sob as quais avaliamos estes termos: o onírico faz parte da realidade perceptiva, ele é responsável por sua estruturação. A clivagem entre o real e o imaginário é implodida por suas partes, gerando a percepção consciente e o mundo sobre o qual versamos. Como consciência onírica, portanto, “o inconsciente é uma consciência perceptiva e que opera como tal através de uma lógica de implicação e promiscuidade” (PONTY, 1968, p. 50).

Neste sentido, pois, a análise do inconsciente freudiano no Ponty tardio se faz sob a ótica de um momento perceptivo, de modo que, segundo o filósofo, a “contribuição de Freud não foi ter revelado como que outra realidade para além das aparências, mas que a análise de determinados comportamentos sempre lança luz à várias camadas de significação” (Ibidem). Isto é, não há diferença entre as críticas que Merleau-Ponty dirigia à Freud nos escritos iniciais e, posteriormente, em sua obra tardia. O que vale frisar seria a transposição do inconsciente, antes impossível ontológica e fenomenologicamente, para a consciência perceptiva enquanto consciência onírica. O *insight* mais genial de Freud não foi a instituição de um segundo “Eu penso” (PONTY, 1968, p. 49), senão que o desvelamento de uma modalidade perceptiva da qual depende a instituição de nossa realidade.

### 3.3 O Olho e o Espírito

*O Olho e o Espírito* é o nome da última obra escrita ainda em vida por nosso autor. Trata-se de uma contribuição sob a encomenda de André Chastellhe ao primeiro número da revista *Art de France*, publicado em 1960. Embora não diretamente versando sobre ontologia, o texto não deixa de referir as ideias de VI, sobre as quais Ponty havia se debruçado no ano anterior. Não é de nosso interesse reconstituir o aspecto histórico-cultural da publicação, senão que, justamente, apontar como que as ideias em questão testemunham em favor de sua noção última de inconsciente – representada, outrossim, nas noções de profundidade e invisibilidade. Devemos frisar, contudo, que estes termos não são sinônimos: o inconsciente não é a própria profundidade ou a própria invisibilidade – antes, participa-lhes; está para elas como algo sem o qual elas não seriam o que são. A precisão da distância entre estes termos, pois, será o objetivo maior de nosso segundo capítulo.

Quanto, primeiro, à profundidade, talvez a maior relevância do texto em questão, em relação à compreensão da ontologia póstuma de Ponty, seja a noção de que o corpo é feito do mesmo estofo do mundo, a partir de uma indivisão entre senciente e sentido: “o enigma consiste em meu corpo ser ao mesmo tempo vidente e visível. Ele, que olha todas as coisas, pode também se olhar, e reconhecer no que vê então o ‘outro lado’ de seu poder vidente. Ele se vê vidente, ele se toca tocante, é visível e sensível para si mesmo” (PONTY, 1960, p. 17). Esta indivisão enigmática entre o corpo e o mundo é conceituada de várias maneiras em *O olho e o Espírito*, como nos termos de um Ser atual ou uma profundidade, por exemplo. Segundo o filósofo, o Ser atual seria frequentado (PONTY, 1960) por mim e pelos outros enquanto o constituímos e, de forma análoga, a profundidade seria nossa participação num Ser sem restrição e primeiramente no Ser do espaço para além de todo ponto de vista (Ibidem). Em suma, ambos referem a mesma coisa, são sinônimos da nossa comum coexistência com e no mundo a partir de uma perspectiva ontológica.

A questão da profundidade vem à tona a partir de uma análise estética, e traduz perfeitamente nossa inserção num mundo no e do qual somos agentes. De acordo com Ponty, esta profundidade

[...] não pode ser o intervalo sem mistério que eu veria de um avião entre as árvores próximas e as distantes. Nem tampouco a escamoteação das coisas umas pelas outras que um desenho em perspectiva me representa vivamente: essas duas vistas são muito explícitas e não suscitam questão alguma. O que constitui enigma é a ligação delas, é o que está *entre* elas - é que eu vejo as coisas cada uma em seu lugar precisamente porque elas se eclipsam uma à outra -, é que elas sejam rivais diante de meu olhar precisamente por estarem cada uma em seu lugar. [...] Da profundidade assim compreendida não se pode mais dizer que é "terceira dimensão". Para começar, se houvesse alguma dimensão, seria antes a primeira: só existem

formas, planos definidos se for estipulado a que distância de mim se encontram suas diferentes partes. Mas uma dimensão primeira e que contenha as outras não é uma dimensão, ao menos no sentido ordinário de uma certa relação segundo a qual se mede. A profundidade assim compreendida é antes a experiência da reversibilidade das dimensões, de uma "localidade" global onde tudo é ao mesmo tempo (PONTY, 1960, p. 35. Grifo nosso).

Esta passagem é de suma importância para que compreendamos o estatuto do invisível em *O olho e o Espírito*. O filósofo chama atenção ao enigma da ligação entre os objetos suscitado pela profundidade. Aqui, vemos novamente a ideia de um *ecart*, de uma distância que liga os objetos a partir, agora, da profundidade. No sentido ontológico, *ecart* e profundidade são sinônimos: a profundidade acontece no e a partir do *ecart*, que só pode ser dado por conta da profundidade que ele mesmo introduz. O Ser atual está imerso num universo de possibilidades criado pela profundidade no e do *ecart* – e esta ideia será posteriormente concretada com a noção de carne.

Quanto agora ao invisível, a citação a seguir traduz e resume bem sua conotação no texto que abordamos:

O 'quale visual' me dá e é o único a me dar a presença daquilo que não sou eu, daquilo que simples e plenamente é. Ele o faz porque, como textura, é a concreção de uma visibilidade universal, de um único Espaço que separa e reúne, que sustenta toda coesão [...]. Qualquer coisa visual, por mais individuada que seja, funciona também como dimensão, porque se dá como resultado de uma deiscência do Ser. Isso quer dizer, finalmente, que o próprio do visível é ter um forro de invisível no sentido estrito, que ele torna presente como uma certa ausência (PONTY, 1960, P. 43).

O invisível é aqui apresentado como uma ausência que está presente, ou seja, em analogia à um poder estruturante – o forro do visível. Aquilo que está ausente enquanto presença só pode referir uma delimitação negativa de nossa percepção das coisas enquanto positivamente. O que Ponty está querendo dizer, novamente, é que, assim como na linguagem, o sentido perceptivo é delimitado negativamente, de fora para dentro. Toda compreensão positivada só é possível porquanto estruturada pelos contornos formados na distância de uma à outra. Como já citado, as coisas se eclipsam umas às outras como forma de possibilitar que as veja cada qual em seu lugar. Neste sentido, fica cada vez mais tênue a linha que teoricamente ainda permite separar o invisível do inconsciente, dada a apresentação deste último em termos de uma consciência onírica nas leituras no Collège de France – consciência esta responsável também pela estruturação da percepção positivada. Talvez o que ainda sustente a fissão entre os termos seja que, de um lado, o invisível é apresentado como contido na percepção, enquanto que, por outro, a consciência onírica é apresentada como contendo a percepção. Ambos servem de estrutura à compreensão positivada do sentido do mundo, mas parece que, pelo

menos ainda, o invisível é concebido posteriormente à visibilidade, enquanto que a consciência onírica é concebida anteriormente à consciência perceptiva.

Seja como for, esta precedência ou anterioridade de um termo em relação ao outro é meramente didática, e será solapada na ideia de carne, que apresentaremos no próximo capítulo: “nesse circuito não há nenhuma ruptura, impossível dizer que aqui termina a natureza e começa o homem ou a expressão” (PONTY, 1961, p. 44). Profundidade, invisível e inconsciente, são termos de difícil demarcação semântica e sua delimitação será nossa próxima tarefa.

## II

### 1. O Visível e o Invisível

Uma vez da análise pontual das inflexões semânticas que vieram a contribuir à maturação de nosso conceito-objeto, queremos agora nos debruçar sobre a obra última do filósofo, a saber, *O Visível e o Invisível* (1961). Nosso objetivo é a busca da maior precisão conceitual possível na delimitação da noção de inconsciente. Para tanto, julgamos imprescindível uma introdução à proposta ontológica esboçada por Merleau-Ponty na obra em questão: a complexidade e o caráter ímpar do arcabouço conceitual engendrado nesta tentativa revolucionária de fazer ontologia não nos permitem ignorar esta etapa da pesquisa. Neste sentido, seguiremos a exposição metodológica das ideias pontianas em sincronia com a organização da obra, como consta, da crítica à fé perceptiva, ao cientificismo e a filosofia reflexiva, passando pelo endosso e superação da proposta ontológica sartreana, chegando às noções de carne e invisível para, finalmente, delimitar o inconsciente e realizar a cisão relativa ao invisível quando e conforme o necessário.

#### 1.1 Reflexão e Interrogação<sup>15</sup>: *a fé perceptiva e sua obscuridade*<sup>16</sup>

Embora saibamos que o próprio Ponty não tenha tido tempo para organizar a sequência de exposição das ideias, as datas dos manuscritos permitiram à posterioridade a suposição de certa ordenação no conjunto da obra. À esteira desta datação, julgou-se lógica a colocação, primeiro, das críticas do filósofo às tentativas ontológicas de até então. Estas críticas, por sua vez, estão calcadas nos impasses filosóficos oriundos da manifestação psicológica de uma crença tácita – a todos nós comum – que cinde entre sujeito e objeto, e que invariavelmente

---

<sup>15</sup> Primeiro capítulo de VI.

<sup>16</sup> Primeiro subcapítulo.

terminam em empresas que buscam, quando muito, alguma forma de congruência entre idealismo e realismo, numa eterna redundânciatranscendental. À manifestação psicológica das causas dessa redundância transcendental, Ponty dizia fé perceptiva<sup>17</sup>. O parágrafo inicial do manuscrito mais antigo resume bem o caráter psicológico dos problemas que circundam a fé perceptiva:

Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos – fórmulas desse gênero exprimem uma fé comum ao homem natural e ao filósofo desde que abre os olhos, remetem para uma camada profunda de opiniões mudas, implícitas em nossa vida. Mas essa fé tem isto de estranho: se procurarmos articulá-la numa tese ou num enunciado, se perguntarmos o que é este nós, o que é este ver e o que é esta coisa ou este mundo, penetramos num labirinto de dificuldades e contradições (PONTY, 1961, p. 17).

O problema acerca da certeza ingênua quanto ao mundo tem história longa na filosofia. Mesmo Merleau-Ponty já denunciava tanto o realismo do vulgo quanto as tentativas cartesianas de superá-lo, e isto desde EC e FP. Desta feita, o que há de novo para além do caráter psicológico dessa crença perceptiva, que é tão forte na prática, mas tão fraca quando pretende converter-se em tese (PONTY, 1961), é o próprio local de onde fala o filósofo. A situação de quem reflete ao refletir não se pode encontrar nem no campo idealista retirado, como que numa espécie de redução, nem no campo realista da vida, como que irremediavelmente a ela arraigado, sob pena de tornar o transcendentalismo novamente redundante. É preciso que o homem esteja situado para aquém das dicotomias transcendentais. Em outras palavras, a exclusão das confusões ontológicas pelas quais a tradição tentou justificar a crença no mundo através da fé perceptiva demanda uma nova situação ontológica; para que a presente crítica possa fazer frente às críticas anteriores, é necessário que o autor da mesma se encontre num plano que prescindia do dualismo que cinde entre sujeito e objeto. A este respeito, o leitor mais desavisado certamente não encontrará nada novo na comparação dos juízos esboçados em VI e FP, por exemplo, e, de fato, quando não ciente da proposta colocada em VI, aparentemente não existem avanços na crítica. Contudo, a compreensão da mesma demanda um esforço intelectual que não pode prescindir da completude da proposta apresentada ao longo da obra toda – visto que estamos falando de uma ontologia de difícil visualização (anterior à clivagem mente/mundo, sujeito/objeto, idealismo/realismo). Neste sentido, é imperioso que sigamos a análise da obra, adentrando o vocabulário proposto por Ponty para um entendimento mais refinado do pretendido.

Em suma, portanto, podemos definir o problema da fé perceptiva conforme segue: há

---

<sup>17</sup> Segundo o filósofo, “[...] não é a fé no sentido de decisão, mas no sentido daquilo que existe antes de qualquer posição” (PONTY, 1961, p. 17).

esta “certeza, [que] embora inelutável, permanece inteiramente obscura; podemos vivê-la, não podemos nem pensá-la, nem formulá-la, nem erigi-la em tese. Toda tentativa de elucidação traz-nos de volta aos dilemas” (PONTY, 1961, p. 25). A necessidade de uma nova situação ontológica, outrossim, surge do fato de que

O homem “natural” segura as duas pontas da corrente, pensa ao mesmo tempo que sua percepção penetra nas coisas e que se faz aquém de seu corpo. Se, todavia, na rotina da vida, as duas convicções coexistem sem esforço, tão logo reduzidas a teses e enunciados, destroem-se mutuamente, deixando-nos confundidos (PONTY, 1961, p. 22).

Ora, o homem natural sou eu, é o leitor, somos nós todos; e a confusão oriunda da destruição das teses que pretendem enunciar nossa crença no mundo de maneira racional brota justamente do fato de segurarmos *as duas pontas da corrente*: de um lado, o pensamento refletido que sobrevoa o mundo buscando seu fundamento e, do outro, este mundo sobrevoado quando em reflexão, mas em relação ao qual estamos irremediavelmente arraigados e crentes, seguros. Em outras palavras, a tentativa de reflexão, a redução reflexionante, nunca estará completa: recupera tudo, exceto a si mesma como esforço de recuperação, esclarece tudo salvo seu próprio papel (PONTY, 1961) - e qualquer tentativa de formulá-la acaba em confusão.

## 1.2 A ciência supõe a fé perceptiva e não a esclarece<sup>18</sup>

À esteira do problema colocado, o filósofo retoma outra complicação que surge dos entraves de se teorizar sobre a fé perceptiva. Trata-se, novamente, de uma crítica também já levantada anteriormente; conforme sugere o próprio título do subcapítulo em questão: *a ciência supõe a fé perceptiva e não a esclarece*. Ponty aponta que o trabalho científico do *kósmo-theóros*, isto é, do cientista, “muito ao invés de dissipar as obscuridades de nossa fé ingênua no mundo, é, ao contrário, sua expressão mais dogmática, pressupondo-a e sustentando-se apenas graças a ela” (PONTY, 1961, p. 28). Ou seja, a crítica dirigida à ciência é exatamente a mesma crítica dirigida as tentativas ontológicas de racionalização de nossa fé perceptiva, conforme fica claro ainda em relação ao método científico:

“se atribuimos a esta fórmula o valor de um Saber absoluto, se aí procuramos, por exemplo, o sentido último e exaustivo do tempo e do espaço, é que a operação pura da ciência retoma aqui, em seu proveito, a nossa certeza, muito mais velha e muito menos clara do que ela, de ter acesso às próprias coisas ou de ter sobre o mundo um poder de sobrevoar absoluto” (PONTY, 1961, p. 28).

Este poder de sobrevoar absoluto é fruto de um movimento que é o mesmo tanto na prática científica quanto na prática filosófica, de modo que a ciência acaba herdando as

---

<sup>18</sup> Segundo subcapítulo

complicações do fazer filosófico. O distanciamento da experiência ordinária da vida em função da consecução de um local de observação privilegiado dos desdobramentos dos eventos dessa vida é o mesmo – e assim também a impossibilidade de um distanciamento completo e absoluto. Uma vez mais e, até então, parece não haver nada de novo na presente crítica em relação ao que já havia sido esboçado a este mesmo respeito nos escritos iniciais do filósofo.

Embora do mesmo diagnóstico, não obstante, Ponty parece apontar uma solução totalmente inovadora quando em comparação às suas primeiras obras. À diferença do que ocorria em EC e FP, onde o filósofo apostava numa espécie de ontologia de percepção realista e ingênua que ia além da cisão entre sujeito e objeto, em VI a aposta implica um passo atrás, um posicionamento que esteja aquém dessa clivagem. Trata-se de uma tentativa ontológica que possa prescindir da situação a partir da qual os filósofos sempre partiram ao teorizar sobre a existência – uma situação de difícil visualização.

A ideia de sujeito tanto como a de objeto transformam em adequação de conhecimento a relação que estabelecemos com o mundo e conosco mesmos, na fé perceptiva. Não a iluminam, utilizam-na tacitamente, dela tirando as consequências. E já que o desenvolvimento do saber mostra que essas consequências são contraditórias, cabe-nos necessariamente voltar a ele a fim de elucidá-lo (PONTY, 1961, p. 35).

Em outras palavras, o que está sendo colocado é o encabrestamento do saber a partir de uma compreensão equivocada de nossa relação com o mundo; isto é, o balizamento torpe de nossas crenças mais bem fundadas em função de uma premissa ontológica não condizente com o Ser, que não pode ser abordado partindo-se de uma clivagem entre mente e mundo, nem mesmo se quisermos substituir a mente pelo corpo, ou ambos pela percepção. Conforme o filósofo, portanto, cabe-nos o “apelo à revisão denossa ontologia, ao reexame das noções de sujeito e objeto” (ibidem)– reexame este que começacom a noção de hiperdialética.

### **1.3 Hiperdialética: a fé perceptiva e a reflexão<sup>19</sup>**

Imprescindível ao projeto esboçado em VI, o conceito de hiperdialética vem para possibilitar a ascensão à uma nova situação àquele que reflete: uma situação aquém das dicotomias transcendentais – ou o mais próximo possível disso. Conforme Ponty, a fé perceptiva deve ser abordada não a partir de uma atitude reflexiva, mas a partir de uma atitude sobre-reflexiva. Como vimos, as tentativas reflexionantes de fundar esta féperceptiva não podem oferecer certeza maior do que a própria impossibilidade de uma redução completa: “toda análise reflexionante não é falsa, mas ainda é ingênua, enquanto dissimula sua própria mola” (PONTY, 1961, p. 45). Isso ocorre porque o sujeito que reflete julgando-se alcançar um

---

<sup>19</sup> Terceiro subcapítulo

ponto de vista de sobrevoo continua, no entanto, irremediável e invariavelmente arraigado ao mundo, mundo este em relação ao qual pretende lograr a distância de um observador. Desta forma, a atitude reflexionante

encontra-se na estranha situação de exigir e excluir, ao mesmo tempo, um processo inverso de constituição. Ela o exige, já que, na ausência desse movimento centrífugo, seria obrigada a confessar-se construção retrospectiva – ela o exclui já que, vindo por princípio depois de uma experiência do mundo ou do verdadeiro que ela procura explicitar, estabelece-se por isso mesmo numa ordem de idealização e do “depois de” que não é aquela em que mundo se faz (PONTY, 1961, p. 55).

À guisa deste raciocínio, conquanto, devemos ter em mente que o problema não reside propriamente na reflexão, no ato reflexivo, mas antes na compreensão da situação ontológica de quem reflete e por parte de quem reflete. As contradições transcendentais não surgem de uma falha na cadeia de pensamentos dos filósofos, mas de uma falha *aparentemente* incontornável em relação à premissa tácita, certa e irrefletida da qual comungamos todos e a partir de onde criamos o hábito de distinguir-nos do mundo enquanto, na verdade, não podemos dele nos apartar – somos do mundo. Isso posto, a solução ontológica pontiana não pode prescindir de um movimento e de uma situação reflexionante que deva reencontrar o ser antes da própria clivagem reflexiva, em torno dele, no seu horizonte, não fora de nós e não em nós, mas onde os dois movimentos se cruzam, onde há alguma coisa (PONTY, 1961). Em outras palavras, a necessidade de uma hiperdialética, isto é, de uma dialética sujeito-mundo ciente de suas próprias limitações, surge dos impasses ontológicos em virtude dos quais a fé perceptiva se faz sintoma. A reflexão, portanto, “evoca e exige como seu fundamento uma sobre-reflexão onde os problemas últimos seriam levados a sério” (PONTY, 1961, p. 55). Neste sentido, tal como fez Wittgenstein, Ponty recomenda que utilizemos das palavras como uma “escada que se recolhe depois de ter subido” (PONTY, 1961, p. 46): não pretendemos desqualificar o pensamento reflexivo, mas devemos fazer-lhe ciente de suas próprias limitações. Dito de outra forma,

[...] entrevemos a necessidade de outra operação diferente da conversão reflexionante, mais fundamental do que ela, espécie de sobre-reflexão que também levaria em conta, assim como as mudanças que introduz no espetáculo, sem, portanto, perder de vista a coisa e a percepção brutas e, conseqüentemente, sem apagar nem contar nelas, é preciso que não suspenda a fé no mundo nicas da percepção e da coisa percebida, atribuindo-se, ao contrário, a tarefa de pensa-las, de refletir sobre a transcendência do mundo como transcendência, de falar desta não segundo a lei das significações das palavras inerentes à linguagem dada, mas por um esforço, talvez difícil, que as emprega para exprimir além delas mesmas o nosso contato mudo com as coisas, quando ainda não são coisas ditas (PONTY, 1961, p. 48-49).

Assim, se as limitações do pensamento reflexivo ordinário estão calcadas numa autocompreensão equivocada da situação de quem reflete ao refletir, a hiperdialética deve ser

entendida como um intento reflexivo ciente das limitações que lhe são impostas pela situação na qual se origina seu movimento reflexionante. Cabe-nos, pois, a ciência desta medida curta e sempre impotente de nossa linguagem – pela qual refletimos – em relação a ontologia em direção à qual caminha Ponty: há uma dependência mutuamente limitante entre a língua e a compreensão ontológica por ela sustentada. Afinal,

Colocando diante do espírito, foco de toda clareza, o mundo reduzido a seu esquema inteligível, uma reflexão conseqüente faz desaparecer toda questão concernente ao relacionamento entre este e aquele, que doravante é pura correlação: o espírito é o que pensa, o mundo é o que é pensado, não se poderia conceber nem a imbricação de um no outro, nem a confusão de um com o outro, nem a passagem de um para o outro, nem mesmo o contato entre eles – um estando para o outro como o vinculado para o vinculante ou o naturado para o naturante, ambos são demasiada e perfeitamente coextensivos para que um possa alguma vez ser precedido pelo outro, por demais irremediavelmente distintos para que um possa envolver o outro (PONTY, 1961, p. 56).

Portanto, saibamos, primeiro, que a hiperdialética em nada difere de um movimento reflexivo comum, a não ser pela ciência de sua capacidade limítrofe e sempre aquém das exigências descritivas do mundo sobre o qual versa; segundo, que este saber se faz necessário em virtude não dessa sua limitação descritiva, mas que esta limitação nos advém a todos invariável e indiscriminadamente pelo fato de nossa situação e autocompreensão ontológica: tácita e primeira; e, terceiro, apesar do que consta, que o movimento reflexionante (agora hiper-reflexionante) continua sendo o caminho único pelo qual poderemos futuramente adentrar o escopo ontológico proposto por Ponty e, quiçá, até mesmo instituir uma relação mais justa da linguagem e do pensamento – isto é, do sujeito – para com o mundo: uma relação que não demanda mais relacionamento, porquanto da ausência de um par de termos a serem relacionados. Nas palavras do filósofo:

Mesmo essa reflexão purificada não está isenta do vício reflexionante que é transformar a abertura do mundo em consentimento de si a si, a instituição do mundo em idealidade do mundo, a fé perceptiva em atos ou atitudes de um sujeito que não participa do mundo. Se quisermos evitar esta primeira mentira de onde não há regresso, será, portanto, com a reflexão e através dela que precisaremos conceber de novo o Ser-sujeito e o próprio Ser (PONTY, 1961, p. 60).

Ou seja, uma vez mais, esta atitude hiper-reflexionante proposta por Ponty tem por finalidade possibilitar o vislumbre de uma ontologia onde as redundâncias transcendentais já não nos sejam problema. Nas palavras do comentador,

O conceito de hiperdialética concerne à expressão mesma do movimento que a vida do homem revela numa experiência em que obtém o seu próprio lugar, a sua morada e que reconheça *o solo no qual se encontra*. O que Merleau-Ponty exclui da dialética é a simples idéia do negativo puro, e o que devemos desvelar, sem dúvida, é uma dialética do ser (SILVA, 2005, p. 15 – nosso itálico)

Assim, a empresa que visa a re-concepção do Ser- sujeito e do próprio Ser demanda, necessariamente, uma lida mais atenta da linguagem e do pensamento em relação ao mundo, lida esta que desembocará, como pretendemos mostrar, numa virada ôntica que infelizmente só não se levou à cabo em virtude da morte precoce de nosso filósofo. À esteira deste intuito, queremos agora adentrar, de maneira sucinta, o projeto ontológico proposto por Ponty a partir de onde Sartre terminou o seu, asaber, numa filosofia da negatividade.

#### **1.4 Interrogação e Dialética<sup>20</sup>: a fé perceptiva e a negatividade<sup>21</sup>**

Aqui, Ponty começa a questionar a fé perceptiva a partir da filosofia da negatividade. Assim, se tivéssemos de traçar uma linha que representasse a transmutação das considerações sobre o Ser, da Grécia antiga em direção à empresa pontiana, poderíamos situar o pensamento sartreano como o último marco antes ao de Ponty. Sabemos que a filosofia de Sartre concebe o Ser a partir da imbricação – no entanto, irremediavelmente distante – entre positivo e negativo; este, estando para o Para-si, e aquele, por sua vez, estando para o Em-si. Segundo consta, a relação sujeito-objeto dar-se-ia a partir de uma nadificação do Ser, isto é, a partir de uma entrada minha no Ser, que ocorreria através do Ser em mim, que nada sou. Este movimento, no entanto, não teria um princípio: seria eu no Ser na exata medida em que o Ser fosse em mim. Este Ser, enquanto positividade absoluta, viria a preencher meu eu, que nada é. Assim, estaríamos, pois, além do monismo e do dualismo, porque o dualismo teria sido levado tão longe que os opostos, não mais competindo, estariam em repouso um contra o outro, coextensivos um ao outro, e o Para-si, por sua negação de si, tornar-se-ia afirmação do Em-si (PONTY, 1961).

Vemos, portanto, que há aí um avanço na compreensão de nossa situação ontológica: enquanto nada preenchido de positividade, minha imbricação com o mundo é mais firme e patente do que nos termos de um sujeito positivo frente um objeto igualmente positivo. Conforme o filósofo: “a partir do momento em que me concebo como negatividade e o mundo como positividade, não há mais interação, caminho eu próprio diante de um mundo maciço; entre ele e mim não há encontro nem fricção, porquanto ele é o Ser e eu nada sou” (PONTY, 1961, p. 23-24). Embora seja difícil pensar numa representação análoga desta relação, se quiséssemos introduzir uma analogia com dois termos positivos poderíamos pensar a imagem de um lago cheio em paralelo à nossa relação sujeito-objeto: a cavidade no chão estando para mim e a água que a preenche estando para o mundo, demodo que sem qualquer uma das partes

<sup>20</sup> Segundo capítulo de VI, p. 59.

<sup>21</sup> Primeiro subcapítulo do segundo capítulo, *ibidem*.

não houvesse lago algum. Não queremos nos fazer mal compreender: o nada não é o limite terroso que demarca a área ou a profundidade do lago, não. A negatividade se encontra naquilo que ela não é. Toda sorte de peixes ou barcos que podemos encontrar no lago não fazem parte do negativo puro; tudo o que ali há não é o nada, pois o nada, nada é, e só pode vir ao ser a partir desta sua nega-intuição. Enquanto negatividade pura, o nada se encontra em oposição ao que é. De acordo com Silva, “o problema da negatividade é o problema da profundidade, afirma Merleau-Ponty. Sartre fala de um mundo que é, não vertical, mas em si, ou seja, plano, e de um nada que é abismo absoluto. Nele não há profundidade porque a profundidade é sem fundo” (2005, p. 15). E é exatamente à esteira desta compreensão que as águas do mundo preenchem nossa cavidade, que sem água é vazia, nada e apenas. Eu sou vazio, sou um nada a ser preenchido de modo a poder entrar no Ser, representado pelo lago cheio.

Seguindo em nossa analogia, pela qual concebemos o Ser na totalidade de um lago cheio, poderíamos dizer que há entre seus partícipes, a saber, a água e a cavidade, uma totalidade do Ser que agora já não se distingue: o nada se contamina de positividade através da identidade que forma com o lago. Conforme o filósofo: “enquanto absolutamente opostos, o Ser e o Nada são indiscerníveis” (PONTY, 1961, p. 43). Em outras palavras, positivo e negativo estão imbricados um no outro, seja por sua distância ou proximidade, por sua diferença ou identidade. Desta forma, “a nega-intuição do nada já é presença imediata do ser. O poder reconhecido ao filósofo de nomear este nada que ele é, de coincidir com essa fissura no ser já é uma variante do princípio de identidade que define o ser” (PONTY, 1961, p. 74).

Desta feita, queremos frisar, há avanço na percepção de nossa posição ontológica em relação às filosofias reflexionantes: já não estamos às voltas nem com o idealismo, nem tampouco com um realismo bruto e ingênuo; já não precisamos decidir por onde começa a compreensão de nossa situação no Ser. Porque está em identidade o Ser com o Nada, já não precisamos lidar com as redundâncias transcendentais invariáveis e incontornáveis para a filosofia anterior. Uma ontologia da negatividade aproxima as situações do mundo e do sujeito, diminuindo entre elas a distância irremediável que encontramos nos clássicos. “Neste sentido, o pensamento do negativo nos traz o que procurávamos, finaliza nossa pesquisa [...]. A nega-intuição do nada é a atitude filosófica que põe a reflexão e a espontaneidade numa espécie de equivalência” (PONTY, 1961, p. 72). Ou seja, o Ser de nosso lago cheio é dependente tanto da cavidade quanto da água que o preenche, e por isso estes seus constituintes estão tanto distantes, enquanto opostos, e tanto próximos, porquanto idênticos.

Seguindo nesta linha de pensamento, queremos trazer ainda a compreensão sartreana a respeito da questão do outro. Tornando à nossa analogia, suponhamos, portanto, que a cavidade pela qual o Ser se nos apresenta na totalidade do lago possa ser consciente, como o somos, a partir de sua instalação em diferentes partes do mesmo todo.

Suponhamos, ainda, que enquanto cavidade, o outro se possa situar num local distinto daquele no qual eu me situo, e por meio do qual percebo minha instalação no Ser: o mesmo lago que percebemos como totalidade deste Ser, pode-me ser percebido, digamos, do fundo, enquanto que o outro, também parte desta totalidade, possa percebê-la, por sua vez, do ponto mais alto da superfície dessa cavidade. Assim, portanto, teríamos um lago comum às duas situações pelas quais a cavidade se percebe, um e o mesmo lago e, no entanto, distinto e incomparável quando tomado perspectivamente, à dependência de cada situação nesta cavidade. Ao fundo do lago, por exemplo, os raios solares chegariam com menos intensidade do que à superfície que, por sua vez, não sentiria o frio que faz no fundo. Cada situação seria a detentora de uma impressão única e intransmissível de sua própria entrada no Ser, mas que invariavelmente perceberia a possibilidade de uma outra situação, que lhe fosse diametralmente oposta. Conforme consta, o outro

[...] não está preso no tecido do que chamo o ser, ele o engloba, é um olhar vindo de parte alguma e que entretanto me envolve, a mim e à minha potência de ontogênese, de todos os lados. Sabia eu muito bem que não era nada, e que este nada se conduzia em proveito do ser. Restava-me aprender com o outro que este sacrifício não basta para igualar a plenitude do ser, que minha negação fundamental não é completa enquanto não for, ela mesma, negada de fora e situada, por um olhar estranho, no número dos seres... Ao mesmo tempo, porém, como não há graus no nada, a intervenção do outro nada me pode ensinar a respeito de meu nada, de que eu fosse absolutamente ignorante. O ser solipsista já é em si o outro absoluto que se torna Para-si com a aparição de outrem (PONTY, 1961, p. 69).

Este poder de ontogênese mencionado, porquanto reconhecido e involucrado por e entre os alter-egos figura, em suma, a tentativa sartreana de sanar o problema do outro. É como se a consciência na superfície do lago estivesse ciente da existência de uma consciência, qual seja, na fundura maior desse próprio lago, e vice-e-versa. Cada situação dentro do lago é única e verdadeiramente intransmissível, e todas elas comportam e concedem a todas as outras situações a possibilidade de direito de que sejam também reconhecedoras umas das outras. Enquanto entrando na totalidade do Ser, através da entrada do ser em mim, é de direito que o faça já comportando a possibilidade de outras situações de ontogênese. Afinal, “que esta possibilidade se realiza, atesta-o, com efeito, a experiência da vergonha ou da minha redução ao que há de visível em minha situação” (PONTY, 1961, *ibidem.*). Neste sentido, portanto, vemos um avanço em relação às concepções do outro segundo as filosofias reflexionantes,

diante das quais

[...] não podíamos, os outros e eu mesmo, ter em comum um mundo que fosse numericamente o mesmo, podíamos apenas reunir-nos na significação comum de nossos pensamentos e na indivisão da idealidade. Se, pelo contrário, seguirmos até o fim as consequências da nega-intuição, compreenderemos como nosso ser transcendental e nosso ser empírico são o verso e o anverso um do outro, como, por este meio, somos visíveis, mas não somos causa adequada de tudo o que somos, que o mundo não é somente o termo de nossa ontogênese privada, mas que o que já nos possui enquanto o percorremos com o olhar que, à sua maneira, faz parte dele (PONTY, 1961, *ibidem.*).

Desta forma, a filosofia de Sartre consegue explicar os mundos privados sem nos fechar neles. O lugar do outro, dentro da ontologia sartreana, aparece nas lacunas de meu mundo privado, da mesma maneira que eu apareço nas lacunas dos mundo-privados alheios. Dito de outro modo, o salto de Sartre reside no fato de que não precisamos mais começar nossa ontologia partindo do sujeito, nem tampouco partindo do mundo. O sujeito enquanto nada e o mundo enquanto ser não se precedem um ao outro: entrecruzam-se; e este entrecruzamento, por sua vez, comporta de direito a real possibilidade dos alter-egos. Como não há mais a necessidade de pensar o ipse, o nada seria, assim, o patenteador de outras situações em não-ipse.

#### 1.4.1 Crítica à Sartre<sup>22</sup>

Ocorre, no entanto, que a despeito desta aparente evolução na compreensão de nossa situação ontológica por parte de Sartre, a filosofia da negatividade ainda não alcança a proposta pontiana. Segundo Merleau-Ponty,

Há uma armadilha no pensamento do negativo: se dissermos que é, destruímos sua negatividade, mas se mantivermos estritamente que não é, ainda o elevamos a uma espécie de positividade, conferimos-lhe uma espécie de ser, já que, de lado a lado, e absolutamente, ele é nada. [...] Um pensamento negativista é desse modo um pensamento positivista, e nessa reviravolta permanece o mesmo (PONTY, 1961, p. 75).

Ainda em outras palavras,

A crítica de Merleau-Ponty aponta dois movimentos: primeiro, “aquele pelo qual o nada chama o ser” e, segundo, “aquele pelo qual o ser chama o nada”. Esse entrelaçamento entre ambos não se confunde, uma vez que sua relação é de cruzamento. No primeiro aspecto, o ser é negação da negação, ele possui uma infraestrutura de nada, ele é atributo do conhecimento. Nesse caso, “o ser é considerado do ponto de vista do nada”. No segundo aspecto, o nada é posição reiterada, ou seja, posição da posição, ele possui uma infra-estrutura de ser, e o conhecimento é atributo do ser. O nada é visto, então, sobre o sentido do ser (SILVA, 2005, p. 10).

Isto é, o mesmo avanço que atingimos na compreensão de nossa situação ontológica

---

<sup>22</sup> Ainda do primeiro subcapítulo do segundo capítulo

representa ainda uma distância irremediável entre os pensamentos de Ponty e Sartre. Conforme consta, o pensamento sartreano está ainda muito apegado as distinções transcendentais entre sujeito e objeto, visto que articula sua ontologia num par de termos, um dos quais positivo e o outro inevitavelmente manchado de positividade: o nada não é, não se pode dizê-lo, não se pode pensa-lo nem sequer o escrever. A representação conceitual do nada, seja fonética, textual ou eidética simplesmente não existe; e no momento mesmo em que tentamos dizê-lo, contamina-se de positividade e some, já não sendo nada. Em outros termos, o Para-si, enquanto nada, ignora aquilo que nele não há, sendo através do Em-si e, desta forma, também já não pode ser outra coisa que não o próprio Em-si; nem tampouco o Em-si pode continuar Em-si penetrando o nada, visto que deixa de ser Em-si ao sair da noite da identidade, tornando-se, por sua vez, Para-si – e assim sucessiva e infinitamente. A este respeito,

Nós nos perguntamos, pois, se uma filosofia do negativo não nos restituiria o ser bruto do irrefletido sem comprometer nosso poder de reflexão: uma subjetividade que não é nada está, ao mesmo tempo, em presença imediata do ser ou em contato com o mundo, e tão perto de si quanto se queira, porquanto nenhuma opacidade nela poderia separá-la dela mesma. No entanto, esta análise do ser e do nada causa constrangimento. Por princípio, ela os opõe absolutamente, define-os como excluindo-se um ao outro, mas se são opostos absolutos não se definem por nada que lhes seja próprio; desde que um seja negado o outro surge, cada um deles nada mais é do que a exclusão do outro e nada impede, em suma, que troquem seus papéis: só permanece o corte entre eles; ambos, por mais alternados que sejam, compõem juntos um único universo de pensamento, já que cada um deles nada mais é do que o recuo diante do outro. Para pensar o ser total – o que é totalmente e portanto também aquilo a que nada falta, o que é todo o ser – é preciso existir fora dele uma margem de não-ser. Assim, o ser e o nada são absolutamente opostos, fundem-se juntamente numa espécie de Super-ser, mítico, porque a força que o exige é a absoluta repulsão deles (PONTY, 1961, p. 80-81).

Quer dizer, o nada, não-ser, é inconcebível, inimaginável; da mesma forma, também o ser pleno, absoluto, não se o pode conceber, porquanto aquele que o concebe está invariavelmente situado fora dele: não existe pensamento que abarque o próprio ato de pensar – e, desta forma, a filosofia do negativo não é verdadeiramente uma filosofia do negativo. Temos, com Sartre, a impressão de que chegamos mais longe do que as filosofias reflexionantes, simplesmente pelo fato de que, enquanto co-partícipes, o ser e o nada apresentam-se ao pensamento de maneira mais rápida do que a análise reflexiva comum jamais permitiu. Ora, a nega-intuição do nada já é presença imediata do ser, e o próprio poder de coincidir com essa fissura no ser já é uma variante do princípio de identidade que define o ser (PONTY, 1961). Assim, “há uma armadilha no pensamento do negativo: se dissermos que é, destruimos sua negatividade, mas se mantivermos estritamente que não é, ainda o elevamos a uma espécie de positividade” (PONTY, 1961, p. 75). Desta feita, em vez de resolvermos as

contradições transcendentais, de modo a livrarmos sujeito-objeto de suas dores, acabamos comprometendo tanto a um quanto ao outro. E o mesmo que vale para o ser do mundo, vale também para o ser do outro:

O pensamento do negativo pode bem fundar toda posição sobre uma negação da negação, toda relação centrípeta sobre uma relação centrífuga: chega um momento, quer se trate do ser em geral ou do ser do outro, em que a negação da negação se cristaliza na simplicidade de um isto: aí há uma coisa, eis alguém; estes acontecimentos são mais do que a infraestrutura do Para-Si; doravante, o poder de negação do Para-Si deriva de sua soberana positividade, meu conhecimento nada mais faz do que sancionar o que o ser já era nele mesmo, do que encontra-lo “tal como é” e, do mesmo modo, ao invés de minha vergonha constituir todo o sentido da existência do outro, a existência do outro é a verdade da minha vergonha (PONTY, 1961, p. 79).

Ou seja, enquanto nada, em Para-si, não posso conceber ao outro como meu análogo, porquanto este movimento destruiria sua alteridade. O outro não me pode ser um igual perante os olhos, porque não posso ser no Para-si dele. Seria preciso, para firmar a relação entre negatividades, uma operação de quatro termos, a saber, meu ser para mim, meu ser para outrem, o para si de outrem e seu ser para mim. Contudo, ao fim e ao cabo, esta relação não difere da minha relação com o ser dos objetos do mundo. O meu ser para outrem e o ser deste outrem para mim não é diferente do ser desta mesa sob a qual agora escrevo. Por óbvio, se concebo o outro como negatividade, circunscrevendo-o, ainda que pontilhadamente, ainda que nas lacunas do ser do meu universo, ele já não pode ser em Para-si para mim. Não há um Para-si em geral, um Em-si em geral e um Para-outrem em geral, isto é, a possibilidade para todo Para-si de incorporar-se ao Em-si em geral, graças a um olhar estrangeiro (PONTY, 1961): qualquer descida ao status de Em-si termina nele mesmo. Outrossim, a verdade da minha vergonha não figura mais do que minha incapacidade de lidar com o outro. Portanto, é imprescindível, dentro de uma filosofia da negatividade, que o outro me seja uma incógnita, e que permaneça como tal, sem alcançar em relação às filosofias reflexionantes quaisquer avanços, e toda outra interpretação que não esta a este respeito marcaria o triunfo de um solipsismo disfarçado (Ibidem).

Isso posto, tenhamos que haja, de fato, uma evolução na compreensão de nossa situação ontológica com a filosofia da negatividade; contudo, devemos atentar ao fato de que falta, ainda, a esta filosofia, o desprendimento situacional do sujeito em relação ao mundo que habita. Para evitar as contradições transcendentais, é preciso que o filósofo repense sua situação ontológica inicial. Caso contrário, cairemos nas mesmas armadilhas do pensamento reflexivo de Sartre, onde, segundo Ponty,

O nada e o ser são sempre absolutamente outros, é precisamente seu isolamento que os une; não estão verdadeiramente unidos, apenas se sucedem mais depressa diante do pensamento. [...] O pensamento do negativo puro ou do positivo puro é, pois, um pensamento de sobrevoos, que opera sobre a essência ou a pura negação da essência, sobre termos cuja significação já foi fixada e que mantém em sua posse. Sartre diz bem que no fim de seu livro será permitido passar a um sentido mais amplo do Ser, que contenha o Ser e o nada (PONTY, 1961, p. 76).

Tenhamos posto, assim, que o arraigamento a uma situação reflexionante que se julga em sobrevoos permanece, de modo que as dicotomias idealistas não se superam. Como visto, o próprio Sartre, entretanto, já o entrevia – quando fala de *um sentido mais amplo do Ser, que contenha o Ser e o nada*, o filósofo entende que possa haver luz à sombra de sua obra. É por isso que Ponty afirma que sua ontologia começa exatamente onde termina a de Sartre. Nosso objetivo, destarte, é adentrar esta ontologia, explica-la o vocabulário para, por fim, tornar à questão do inconsciente pontiano.

#### 1.4.2 Fé Perceptiva e Interrogação<sup>23</sup>

Neste breve subcapítulo, o filósofo nos coloca o problema ontológico da fé perceptiva nos termos da pergunta que devemos fazer para poder responde-lo de maneira acertada. Em outros tempos, as ontologias da tradição colocavam a pergunta acerca da própria existência do mundo – como fez Descartes à sua maneira; o questionamento cartesiano, no entanto, pressupunha conhecimentos de um mundo sem os quais este próprio mundo não existiria, como no caso de nossa indistinção entre o sonho e a realidade. Posteriormente, a filosofia deixou de perguntar se o mundo existe para perguntar o que seria, para este mundo, existir – como com Sartre e sua teoria sobre o Ser do mundo. Ao fim e ao cabo, parece que trataríamos aqui de uma mera definição conceitual – o dizer do Ser numa oposição mutuamente complementar ao não-dizer do Nada; no entanto, os linguistas nos ensinaram que uma palavra nunca significa por si mesma, senão que está amparada numa teia de significações a ela alheias, tirando seu sentido a partir daquilo que ela não é – o que pressupõe, por certo, um mundo sob o qual esteja a linguagem instaurada, de forma a criar seu próprio ser (afinal, a linguagem sempre versa *sobre* algo). Ora, “a filosofia não é ruptura com o mundo, não é coincidência com ele, mas também não é a alternância da ruptura e da coincidência” (PONTY, 1961, p. 103). Enfim,

A maneira de questionar do filósofo não é, portanto, a do *conhecimento*: para ele o ser e o mundo não são incógnitas que se tratam de determinar por suas relações com os termos conhecidos, uns e outros pertencendo de antemão a mesma ordem de variáveis, de que um pensamento conquistador procuraria aproximar-se cada vez mais. A filosofia não é, ademais, tomada de

<sup>23</sup> Segundo subcapítulo do segundo capítulo, p. 98.

*consciência*: para ela não se trata de reencontrar numa consciência legisladora a significação que teria dado ao mundo e ao ser graças a uma definição nominal. Do mesmo modo que não falamos por falar, que falamos a alguém *de* alguma coisa ou *de* alguém e que, nessa iniciativa da palavra, está implícita uma visão do mundo e dos outros da qual tudo o *que* dizemos está suspenso, também a significação léxica, e até mesmo as significações puras, reconstruídas intencionalmente, como as da geometria, visam a um universo de ser bruto e de coexistência no qual já estávamos lançados quando falamos e pensamos [...] Cumpre compreender a percepção como esse pensamento interrogativo que deixa ser o mundo percebido em vez de pô-lo, diante do qual as coisas se fazem e se desfazem como uma espécie de deslizar aquém do sim e do não (PONTY, 1961, pg. 103- 104).

Em outras palavras, o exame das ontologias de tradição, bem como da filosofia negativista de Sartre levou à conclusão de que as interrogações filosóficas não podem abarcar nosso contato com o Ser senão de maneira tardia e incompleta. O filósofo não tem e nunca terá de direito a posição ideal para que pergunte sobre o mundo. O que estamos buscando, aqui, é uma espécie de interrogação que não se pode esgotar no mundo reflexivo; buscamos o encontro de uma situação ontológica anterior a toda e qualquer clivagem que se possa instaurar entre o filósofo e aquilo sobre o que versa – seja mundo, a palavra ou, enfim, o Ser.

É desta feita que Ponty começa a tornar, de maneira agora mais ciente, à uma fenomenologia da percepção. Cumpre-nos, segundo ele, abordar a própria percepção como esta interrogação pré-reflexiva e limpa de toda influência pseudo-transcendente. Não se trata de formular, com conceitos, uma pergunta acerca da existência; antes, trata-se de um exame mudo e pré-tácito de toda experiência nossa. No que toca à fé perceptiva, “pode-se dizer dela, como de toda fé, que é fé porque é possibilidade de dúvida e esse infatigável percurso das coisas, que é nossa vida, também é uma interrogação contínua” (ibidem). Dito de outra forma, a questão filosófica sobre o mundo é a questão e, na verdade, a soma das questões que nos surgem diariamente: “que horas são? Que farei amanhã? Pra onde vamos?”; somos nós a interrogação viva que questiona o mundo a partir do próprio existir. Somos indissociáveis do mundo, de modo que não há um porquê de a filosofia colocar uma questão a respeito da relação minha com o mundo: somos nós esta relação e, mais ainda, somos algo para além desta relação; somos nós algo tão indissociavelmente encrustado no mundo que precisamos desde já deixar de diferir entre nós e ele. Enfim, toda questão, até mesmo a que diz respeito ao simples conhecimento, faz parte da questão central que somos nós mesmos, deste apelo à totalidade ao qual nenhum ser objetivo dá resposta e que nos cabe examinar agora mais precisamente.

#### **1.4.3 Vislumbre da Ontologia da Carne: Interrogação e Intuição<sup>24</sup>**

É buscando lançar luz à *questão central que somos nós mesmos* que Ponty abre o

---

<sup>24</sup> Terceiro capítulo de VI, p. 107.

terceiro e menor capítulo de VI. Vimos que a filosofia vem questionando o Ser de maneira infrutífera, porquanto inadequada; que buscou o Ser alhures, tanto fora como dentro; quetentou questioná-lo a existência quando, na verdade, não poderia questionar uma vez de sua não existência; que, afim de tomar distância sua, elencou outros seres, sob os nomes de sensações, consciência ou representações; enfim, que tentou esmiuça-lo tanto quanto pode – ou julgou poder. Conquanto, vimos também que o filósofo nos mandou tornar à percepção afim de compreendê-la como ocupante desta questão que outrora lançava-se ao Ser – e isto nos quer dizer que já não se trata de questionar, mas de um *perceber* como questão. Trata-se, este perceber, como já colocado, de um saber pré-tácito, de um conhecimento irrefletido, arraigado e irrefutável ao Eu. E assim, “quando a filosofia encontra sob a dúvida um saber prévio, [...] um horizonte que engloba tanto nossas negações quanto nossas afirmações. [...], é certo que deve definir de novo este novo algo” (PONTY, 1961, p. 110-111.). Ou seja, cumpre-nos agora a tarefa de encontrar, sob a dúvida, isto é, sob o poder reflexivo, um elemento, ou uma posição, uma compreensão que nos permita a própria dúvida. Em outras palavras, cumpre-nos nomear este novo entendimento que precede a tudo e a todos.

Poder-se-ia dizer que, aquilo que precede a tudo e a todos no Ser, seria a essência. Pois “quando a filosofia deixa de ser dúvida para fazer-se desvendamento, explicitação, já que se separou dos fatos e dos seres, o campo que abre é de certo feito de significações ou essências. [Afinal], a essência é aquilo cujo movimento ou a ausência destruiria a coisa” (PONTY, 1961, p. 112 – nossas chaves). Contudo, a solidez e essencialidade da essência está justamente calcada no poder que temos, através da percepção, de variar a coisa, de modo que também o campo de significações ou essências aberto por este movimento filosófico que deixa de questionar para desvendar, não se basta, pois reporta-se aos nossos atos de ideação, que por sua vez são colhidos de um *Ser Bruto* onde encontramos em *estado selvagem* os responsáveis por essas nossas essências e significações (PONTY, *ibidem*). Ainda segundo o filósofo, “sob a solidez da essência e da ideia há o tecido da experiência, esta carne do tempo” (PONTY, 1961, p. 113). Ou seja, aquilo a que a filosofia chamou essência não passa, novamente, de um véu que se coloca entre mim e o Ser, uma camada que teima em nos cindir quando, na verdade, veremos ainda que esta cisão não deveria ocorrer. Por consequência, esta cisão mantém-nos presos a uma situação ontológica infrutífera – aquela segundo a qual me compreendo como irremediavelmente distante ou irremediavelmente próximo do mundo. Ao definir o tecido da experiência como carne do tempo, portanto, Ponty está apontando uma compreensão última e acurada do Ser: estamos caminhando, paulatinamente, a um

entendimento do Ser que não nos faça cindi-lo entre mim e o mundo.

Seguindo a busca por uma definição daquele *algo* que encontramos como um saber prévio antes da reflexão, o filósofo propõe que ultrapassemos então a disputa sobre a compreensão de nossa situação ontológica como limitada ou a estar no espaço e no tempo, ou a não estar em lugar algum. Sabemos que *estar no espaço e no tempo* remete a um realismo ingênuo, bem como *não estão em lugar algum* remete a qualquer sorte detranscendentalismo idealista e, dado este entendimento, Ponty pergunta “por que não dizer que estou em toda parte, sempre, ao estar neste momento e neste local?” (PONTY, 1961, p. 114.). Atentemos ao fato de que esta proposta não se trata de uma fusão entre mim e o mundo, de forma a tornar-nos coextensivos um ao outro – esta era a compreensão colocada em FP; o filósofo não quer unir o mundo a mim porque, em primeiro lugar, nunca estivemos cindidos. Nossa situação ontológica é anterior a qualquer coisa e, quando dizemos “nossa”, não queremos dizer a minha e a sua e a dele, mas a nossa: a nossa como um só todo – sem fusão, sem junção, seja minha com outrem ou minha com o mundo: a *nossa* situação precede tudo isto<sup>25</sup>. Como consta:

Não há um ponto do espaço e do tempo que não se relacione com os outros, que não seja uma variante dos outros assim com estes o são dele. [...] Não há uma essência, uma ideia que não se atenha a um domínio de história e geografia, não que esteja nele encerrada, e inacessível para os outros, mas porque o espaço ou o tempo da cultura, como o da natureza, não são sobrevoáveis, e a comunicação de uma cultura constituída com outra se faz por meio da região selvagem onde todas nasceram (PONTY, 1961, p. 116).

Nossa situação ontológica surge, portanto, nesta região selvagem onde nascem todos. Somos todos extensivos uns aos outros – extensivos, sim, e não coextensivos, porquanto somos um com o mundo, e não vários. Esta região selvagem é o lar do *Ser Bruto* anteriormente mencionado, ou melhor, esta região selvagem é o próprio *Ser Bruto*, sua compreensão situacional. Trata-se de uma compreensão do Ser que abarque tudo e todos, antes mesmo de meu pensamento tentar me situar em meu Eu, antes mesmo de meu pensamento tentar me distinguir dos outros ou do mundo: anteriormente a tudo isto é que encontramos o Ser – uno, indiviso e absoluto. Segundo consta, “o mundo e eu somos um no outro” (PONTY, 1961, p. 123).

Sobre toda esta busca pelo *algo* precedente à reflexão, o filósofo coloca que,

O que propomos aqui e opomos a procura da essência não é um retorno ao imediato, a coincidência, a fusão efetiva com um existente, a procura de uma

---

<sup>25</sup> No terceiro capítulo de VI Merleau-Ponty não faz mais do que permitir um vislumbre da ontologia da carne. Desta feita, nossa compreensão desta mesma ontologia far-se-á mais completa no quarto e último capítulo da obra. Por hora, o que foi posto nos basta.

integridade original, de um segredo perdido a reencontrar, que anule nossas questões e até mesmo levante acusações a nossa linguagem. Se se perdeu a coincidência, não é por acaso, se o Ser está escondido, isso mesmo é um traço do Ser, e nenhum desvendamento no-lo fará compreender. Um imediato perdido, dificilmente reconstituível, trará em si mesmo, se o reconstituirmos, os sedimentos dos procedimentos críticos pelos quais o teríamos encontrado, e não será, por conseguinte, o imediato. Se deve sê-lo, se não deve guardar traço algum de nossas operações de aproximação, se é o próprio ser, é porque não existe entre nós e ele caminho algum, sendo, por princípio, inacessível (PONTY, 1961, p. 122).

Esta inacessibilidade do Ser é fundamental para que compreendamos o porquê, segundo Ponty, da filosofia ter falhado em sua busca. Percebamos que, por inacessível, é ele também não teorizável, impossível de ser dito – e toda e qualquer tentativa de dizê-lo arranca-lhe de seu ser e afasta-o de mim e do mundo e, neste sentido, é um erro de princípio tentar encontra-lo, descrevê-lo em palavras. A tradição erra ao tentar tocar-lhe: antes, deveria o filósofo observar, contemplar. A filosofia maior não está no que é dito sobre o Ser, mas no que não é dito: naquela postura ek-stática<sup>26</sup> frente ao mundo. Conforme Ponty: “o filósofo fala, isto porém, é nele uma fraqueza, e uma fraqueza inexplicável: deveria calar-se, coincidir em silêncio e encontrar no Ser uma filosofia já feita” (PONTY, 1961, p. 125), justamente porque “é a experiência [...] ainda muda que cabe trazer à expressão pura de seu próprio sentido” (PONTY, 1961, p. 128 apud. HUSSERL, 1947). Não que devamos erradicar a prática filosófica; devemos, antes, praticá-la através da hiperdialética, daquele esforço sobre-reflexivo sobre o qual já falamos. Trata-se de uma postura mais humilde em relação à compreensão da própria situação dentro do Ser.

Dito de outra forma, à filosofia cabe esta tarefa ingrata de versar sobre aquilo que não pode, de esmerar o alcance daquilo que lhe está sempre infinitamente distante: é nestesentido, ciente de todas as suas limitações, que Ponty pretende nomear aquele *algo* precedente à reflexão e a dúvida. Destarte, nosso esforço estará voltado para o quarto e último capítulo de VI: queremos primeiro fazer patente a nomeação deste algo para, posteriormente, adentrar as notas de trabalho do filósofo, distinguir entre o invisível e o inconsciente e, por fim, encontrar o lugar deste último dentro da *Nouve Ontologie*.

#### 1.4.4 O Entrelaçamento – O Quiasma<sup>27</sup>

À esteira do que foi apresentado no terceiro capítulo de VI, o quarto e último capítulo da obra começa com a ideia de que a filosofia, desde que se declara reflexão ou coincidência, prejulga o que encontrará, tornando-se-lhe necessário recomeçar tudo de novo, rejeitando os

<sup>26</sup> No sentido heideggeriano.

<sup>27</sup> Quarto capítulo de VI, p. 129.

instrumentos adotados pela reflexão e pela intuição e instalando-se em um local em que estas ainda não se distinguem (PONTY, 1961, p. 129); ou seja, cabe a filosofia um ponto de partida distinto daqueles que até então a conduziam às contradições transcendentais de sujeito e objeto. A ontologia proposta está buscando um algo, um elemento pelo qual se possa começar a verdadeira filosofia, e é com este ímpeto que Ponty torna à proposta de uma fenomenologia da percepção.

O olhar, o toque, diz o filósofo, esposa as coisas visíveis, táteis, como se estivesse com elas numa relação de harmonia preestabelecida; entre esta exploração e o que ela me ensinará, é preciso que haja uma relação de princípio, portanto, algum parentesco; é preciso que entre mim e o mundo haja algo que já não me permita cindir entre mim e o mundo. Segundo Ponty, o corpo tem esta capacidade de ontogênese, isto é, de fundar uma ontologia. Esta ontologia, por sua vez, seria fruto de uma solda entre os dois esboços dos quais é feito o corpo: a massa sensível que ele é, e a massa do sensível de onde ele nasce (PONTY, 1961, p. 134), de modo que a junção dessas duas massas, numa só, daria início ao há do Ser, ao *algo* que o filósofo busca e ao qual ele chama *carne*.

A carne, portanto, surge como uma hipótese, uma proposta frente aos impasses oriundos da dicotomia sujeito/objeto – ela é estofa tanto de um quanto do outro; um elemento mesmo e único que propõe agora que nos desfaçamos de todos os nossos preconceitos ontológicos e passemos a enxergar sujeito e objeto como também um só. Não existe mais a distinção entre um e outro e, se eventualmente o fazemos, é a título de metáfora, para que nos façamos compreender. Segundo Ponty:

A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo “elemento”, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma coisa geral, meio caminho entre o indivíduo espaciotemporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido, a carne é um “elemento” do Ser (PONTY, 1961, p. 138).

Neste sentido, queremos destacar, agora, o argumento maior em favor da carne; trata-se da reversibilidade – o movimento (que é também um estado, porquanto sempre inacabado, incompleto) pelo qual *somos*, tanto de dentro pra fora quanto de fora pra dentro. De acordo com o filósofo,

Há um círculo do palpado e do palpante, o palpado apreende o palpante; há um círculo do visível e do vidente, o vidente não existe sem a existência do visível; há até mesmo inscrição do palpante no visível, do vidente no tangível e reciprocamente; há, enfim, propagação dessas trocas para todos os corpos do mesmo tipo e do mesmo estilo que vejo e toco [...] A

reversibilidade [é o] que define a carne (PONTY, 1961, p.141-142).

Trata-se, em outras palavras, de um refinamento da compreensão daquele caráter ambíguo do corpo a que Husserl já fazia referência (*leib e körper*), e não há muito a acrescentar a este respeito, a não ser a conclusão da carne. Ora, se meu corpo é tanto *leib* quanto *körper* e se, não obstante, segue sendo apenas um, o movimento de reversibilidade nos torna manifesto o caráter de seu quiasma para com o mundo, tão físico quanto eu mesmo. De forma que ao *leib* cabe um novo jogo de palavras: não mais o invólucro do ego solipsista, mas uma inscrição em profundidade no tecido do Ser, através da aderência carnal do sentiente ao sentido e do sentido ao sentiente (PONTY, 1961, p.140) - uma invisibilidade inscrita no que se vê: eis o que nos dá a reversibilidade, fundamento da carne. Conforme o comentador:

A carne é um tecido, um elemento, do qual todas as coisas, inclusive o corpo próprio, são feitas. Assim como os pré-socráticos elegeram a água, a terra, o fogo, entre outros elementos, como princípio de todas as coisas, igualmente Merleau-Ponty pensa ser a carne como um destes princípios. Não como constituição de conteúdo, mas de estrutura ontológica. Daí o porquê, segundo o filósofo, a carne ser compreendida como Gestalt (SANTOS, 2017, p. 76).

Devemos ter cuidado, contudo, ao tratar da noção de Gestalt: a gestalt como colocada nos primeiros trabalhos pontianos fazia referência à ideia de um todo maior do que a junção de suas partes. No presente momento, outrossim, a gestalt em questão não tem partes: seu todo é anterior à qualquer “junção” que se possa conceber; aqui, a Gestalt é o Ser. Neste sentido, portanto, a ideia de uma ontologia que comece seus trabalhos pela carne, de fato, elimina todos aqueles problemas insolúveis que provinham das tradições anteriores. Elimina, por exemplo, o problema do outro, que se resolve antes mesmo de se colocar: se eu e o outro somos parte da mesma carne, já não existe mais a distinção que nos cinde. Não existe mais um *alter ego*, o que existe agora é uma visibilidade anônima, uma profundidade no tecido do ser que representa nossa inserção no mesmo.

Poderíamos passar horas dissertando sobre as facilidades ontológicas que a ideia de carne trás. Contudo, este não é nosso objetivo. O quarto e último capítulo de VI marca a interrupção precoce de uma filosofia promissora, e tudo o que dele podemos extrair está incrustado nas noções, ainda incompletas, de um quiasma, um entrelaçamento entre mim, o outro e o mundo, na noção de uma carne, elemento do Ser, e na noção do invisível, que também precisamos sublinhar.

A noção de invisível advém, na verdade, da relação entre a carne, elemento do Ser, e a ideia, o pensamento, que está incrustada em profundidade como abertura a este Ser. De maneira grotesca, que por enquanto nos basta, poderíamos dizer que a carne, visível, comporta

uma invisibilidade latente, que na terminologia antiga diríamos ego, ou sujeito. Nas palavras de Ponty,

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 vir a ser fechada, estabelecimento de um nível que será ponto de referência para todas as experiências daqui em diante. A ideia é este nível, esta dimensão, não é, portanto, um invisível de fato, como objeto escondido atrás de outro, não é um invisível absoluto, que nada teria a ver com o invisível, mas o invisível deste mundo, aquele que o habita, o sustenta e torna visível, sua possibilidade interior e própria, o Ser desse ente (PONTY, 1961, p. 148).

Assim, para que a carne possa ser visível, ela precisa de uma invisibilidade que se volte sobre ela, do mesmo modo que, para se fazer ideia, a invisibilidade precisa de um visível que se volte sobre ela. Em suma, portanto, visível e invisível são co-partícipes no tecido do Ser, dimensões da mesma carne. Conforme o comentador, “o vidente não tem um poder absoluto diante do visível, mas é por ele também envolvido, convidado a cumprir um papel de passividade diante disso que se mostra, que se inscreve no tecido visível do mundo” (SANTOS, 2017, p. 77). Ou seja, para além da filosofia da negatividade de Sartre, que na verdade se mostra uma filosofia tão dependente da positividade quanto qualquer outra, a noção de carne dispensa as penetrações do positivo no negativo ou vice-e-versa, pois coloca vidente e visível há um passo atrás em relação à qualquer junção possível, que por sua vez demandaria um ser no mundo ativo, o que claramente não é o caso.

Não há muito o que acrescentar a este respeito a partir do quarto capítulo de VI e, se parássemos por aqui mesmo, nossa compreensão da ontologia pontiana ficaria defasada. Muito mais se fala sobre o invisível – e sobre sua relação com o inconsciente – nas notas de trabalho do filósofo. São mais de cem páginas de ideias soltas que certamente viriam a incorporar o restante de VI. Nosso trabalho destarte, portanto, estará às voltas com os temas do invisível, do inconsciente e da natureza, muito presentes nas notas de trabalho. Queremos tornar ao tema central de nossa proposta, apontando o papel do inconsciente, bem como suas aproximações e distanciamentos em relação à ideia de invisível. Para tanto, analisaremos todas as notações relevantes a respeito destes temas.

### III

Neste capítulo pretendemos analisar, uma a uma, todas as referências ao inconsciente nas notas de trabalho pontianas; nossa intenção é delimitá-lo no mais do possível, apontando sua relação com a ideia de invisível. Para tanto, focalizaremos também algumas notas a respeito deste invisível. Ademais, queremos ainda apontar a possibilidade da inclinação a

proposta de um naturalismo reformado e posterior a ontologia esboçada.

### 1. Invisível ou inconsciente?

Embora Merleau-Ponty não faça referências explícitas ao inconsciente nos quatro capítulos finalizados de VI, o mesmo não ocorre nas notas de trabalho relativas aos capítulos subsequentes da obra em questão. Nelas, podemos encontrar uma gama de passagens que podem nos ajudar a encontrar a precisão semântica necessária para se compreender o papel do inconsciente dentro da nova ontologia. Neste sentido, nossa hipótese é a de que o inconsciente figura, na verdade, como uma instância superior ao invisível, que seria não mais do que um exemplo seu, um reduto da função ontogênica do inconsciente. Para prova-lo, examinaremos uma série de notas que apontam a extensão de um termo ao outro – como ocorre na passagem abaixo, de maio de 1960:

É preciso compreender o tocar-se e o tocar como o avesso um do outro – A negatividade que habita o tocar (e que eu não devo minimizar: é ela que faz com que meu corpo não seja fato empírico, que tenha significação ontológica), o intocável do tocar, o invisível da visão, o inconsciente da consciência (o seu *punctum caecum* central, essa cegueira que faz a consciência, isto é, obtenção indireta e invertida de todas as coisas) é o outro lado ou o avesso (a outra dimensionalidade) do Ser sensível; (PONTY, 1960, p. 232).

Temos aqui três pontos a examinar. O primeiro diz respeito à comparação entre o intocável do tocar, o invisível da visão e o inconsciente da consciência; o segundo, ao papel destes termos dentro do movimento de reversibilidade, claramente descrito na nota; e o terceiro, por sua vez, refere-se ao termo *punctum caecum*, a cegueira da consciência.

Partindo do ponto um, portanto, poderíamos trabalhar com duas hipóteses. A primeira, relativa ao fato de que o intocável do tocar, o invisível da visão e o inconsciente da consciência funcionassem cada um como instâncias que não cumprem o mesmo papel – o que, por motivos fenomenológicos, não nos parece ser o caso. Com a segunda hipótese, teríamos de assumir, então, que houvesse uma relação de igualdade entre intocável do tocar, invisível da visão e inconsciente da consciência, pelo menos no que diz respeito às suas funções fenomênicas. Gostaríamos de seguir por este caminho. Em havendo igualdade entre os termos, portanto – e, dado o histórico filosófico pontiano – é difícil não sermos levados a mais uma dedução: a de que intocável do tocar e invisível do visível seriam, na verdade, duas das cinco instâncias pertencentes ao inconsciente da consciência (uma instância, com dois termos, para cada um dos cinco sentidos). É o que nos parece mais plausível. Em outras palavras e, neste sentido, tanto invisível quanto intocável poderiam ser substituídos, digamos, por inaudível, sem prejuízo semântico à proposta do filósofo. Contudo, devemos estar atentos: não se trata, aqui, de uma

primazia do “negativo” da consciência – já mostramos que esta era a ideia de Sartre; o invisível não é aquilo que deixamos de ver, e o intocável não é aquilo que deixamos de tocar. Invisível e intocável referem as coisas que vemos e tocamos antes mesmo de efetuarmos o movimento pelo qual tomamos consciência de ver e tocar.

Isso posto, partimos ao ponto dois. O processo de reversibilidade descrito na nota trás à tona a negatividade de seu movimento, o perceber através da impercepção (que abordaremos mais tarde). Segundo sabemos, é impossível, na reversibilidade, perceber-se tocado e perceber-se tocante ao mesmo tempo: ou minha atenção está voltada ao tocar, ou ao ser tocado (um simples teste de atenção o comprova). A sutileza desse arranjo perceptivo comporta, portanto e, realmente, uma negatividade na percepção – novamente, não no sentido sartreano, mas num sentido “pré-consciente”, latente : percebo primeiramente a partir daquilo que não percebo. Daí também a igualdade entre os termos, intocável do tocar, invisível do visível e inconsciente da consciência. A opção pela ênfase na inconsciência dos sentidos se justifica. Não que a percepção ocorra de fora para dentro, mesmo porquê não há nem o fora, nem o dentro; mas que ocorre negativamente, na carne. Há uma germinação do que vai ser percebido.

No tocante ao ponto três sublinhamos a opção pelos termos *punctum caecum* da consciência, uma cegueira. Esta opção é relativa, novamente, ao espectro negativo da percepção. Este espectro negativo é ressaltado ainda em outras passagens, como mostraremos adiante. Queremos frisar, por hora, que ele não denota apenas a germinação perceptiva, mas também nossa situação ontológica dentro da carne. Trata-se de uma capacidade ontogênica que precede nossa consciência, a saber, a inconsciência. Este é o papel fundamental do inconsciente dentro da Nove Ontologie. Anterior ao invisível, que não passa de um exemplo (im)perceptivo seu, o inconsciente é o verdadeiro pivô ontológico da carne. Nas palavras de Vaconcelos:

O sentido da experiência dos hominídeos ganha, dessa forma, dois tipos de passado, indicando duas dimensões que são geneticamente prévias à história dos homens singulares: em primeiro lugar, a da monotonia da Natureza e a habitualidade dos sentidos da história humana, que são retomados, mais ou menos, de forma criativa (2015, p. 30)

Isto é, a admissão de um lado invisível da consciência, de um inconsciente pré-tácito, acaba por fundar essas *duas dimensões geneticamente prévias à história do homens*, a saber, a monotonia da natureza e a habitualidade dos sentidos da história humana. Ou seja, está claro, para nós, ambas as dimensões podem ser lidas como o pivô ontológico do qual Merleau-Ponty fala. Percebamos, ademais, que estamos tratando aqui de uma espécie de naturalismo reformado, uma vez do emprego do termo “geneticamente”. Trata-se da história da evolução

da consciência como *estar* (perceber-se em situação). É a partir dele, quer dizer, do inconsciente enquanto pivô ontológico e não do invisível, portanto, que devemos compreender a proposta pontiana. Nossa tarefa, destarte, será mostrá-lo.

## 2. O inconsciente esquecido

Talvez pelo fato de que as notas de trabalho relativas ao VI não tenham sido logo publicadas como anexo dos quatro capítulos que Ponty finalizou na obra, o invisível tenha ganho muito mais atenção do que o inconsciente – o que é compreensível. Quem lesse o livro sem ler as notas certamente não faria ideia de que o invisível seria, na verdade, uma extensão do inconsciente – da mesma forma que seria o intocável, por exemplo. Conquanto, o exame das notas é rico no trato do inconsciente, permitindo uma compreensão acertada a seu respeito. Queremos tornar, portanto, ao exame do *punctum caecum* da consciência. Em maio de 1960, o filósofo escreve:

Cegueira (*punctum caecum*) da “consciência”

*Aquilo que ela não vê, é por razões de princípio que ela o não vê, é por ser consciência que ela não o vê. Aquilo que ela não vê, é aquilo que nela prepara a visão do resto (como a retina é cega no ponto de onde se irradiam as fibras que permitirão a visão). Aquilo que ela não vê, é aquilo que faz com que ela veja, adesão ao Ser, sua corporeidade, são os existenciais pelos quais o mundo se torna visível, é a carne onde nasce o objeto. É inevitável que a consciência seja mistificada, invertida, indireta; por princípio; ela vê as coisas pelo outro lado, por princípio ignora o Ser e prefere o objeto, isto é, um Ser com o qual rompeu, e que coloca para além dessa negação, negando essa negação (PONTY, 1960, p. 227).*

Temos aqui dois pontos a sublinhar. O primeiro, como mencionado anteriormente, refere a germinação perceptiva, como posto em “aquilo que ela não vê, é aquilo que nela prepara a visão do resto”. O segundo, por sua vez, refere o esquecimento do Ser, em “por princípio ignora o Ser e prefere o objeto”.

Relativo ao ponto um, portanto, queremos estabelecer que “aquilo que ela não vê” se trata do invisível, extensão do inconsciente. Quando o filósofo coloca que “é por ser consciência que ela não o vê”, ele está referindo o processo de reversibilidade que, em última análise, ocorre de maneira naturalista. Como vimos, a reversibilidade comporta um espectro negativo, e é a este processo que Ponty está chamando “cegueira da consciência”. O inconsciente, isto é, o espectro negativo da reversibilidade não pode, por princípio, tornar-se consciente. *É por ser consciência, portanto, que ela não o vê.* Neste sentido, enquanto impercebido, o inconsciente prepara a percepção de todo o resto; ele é a negatividade que antecede o sentido, por sua vez, positivo, percebido, consciente. O inconsciente é a consequência lógica, natural e invariável da evolução da consciência ao nível da consciência humana. Trata-se do papel perceptivo do

inconsciente, sua participação no fenômeno (que será pormenorizado adiante).

No tocante ao ponto dois, por outro lado, onde o filósofo afirma que a consciência *por princípio ignora o Ser e prefere o objeto*, estamos lidando com o papel ontológico, ou melhor, ontogênico do inconsciente – o momento a partir do qual o homem pode perceber-se situado. Trata-se de um arraigamento ao Ser por parte do inconsciente (isto é, por parte da natureza) em detrimento do esquecimento do Ser por parte da consciência, que prefere o objeto. É neste sentido que o inconsciente é *o existencial pelo qual o mundo se torna visível, a carne onde nasce o objeto* – o inconsciente é a natureza entre a natureza. A cegueira da consciência é a responsável, antes de tudo, por nossa situação aqui e agora. Esta situação, inconsciente, é o que possibilita o abrir de nossos olhos, nossa ciência do mundo.

Para melhor compreender seu papel ontogênico, devemos atentar à ligação que reside entre o inconsciente e o corpo, suscitada em *Aquilo que ela não vê, é aquilo que faz com que ela veja, adesão ao Ser, sua corporeidade*. Embora Ponty não tenha dissertado diretamente a respeito dessa ligação, ele nos deixa algumas pistas que a ajudam a esclarecer. Em fevereiro de 1959, o filósofo escreve “vou descrever ao nível do corpo humano um pré-conhecimento, um pré-sentido, um saber silencioso” e, posteriormente “a posse do mundo do silêncio, tal como a descrição do corpo humano a efetua, não mais é este mundo do silêncio, constitui um mundo articulado, um Wesen”<sup>28</sup>. Queremos sublinhar o fato de que as descrições *pré-conhecimento, pré-sentido e saber silencioso* estão em plena conformidade com o conceito de inconsciente e, por extensão, com o conceito de natureza, tanto mais quando em conta a cegueira da consciência descrita acima. Assim sendo, Ponty estaria falando de uma correlação entre o corpo e esta situação de pré-saber, de modo que a posse do mundo do silêncio, constituindo um mundo articulado, um Wesen, estaria em paralelo com a ideia de um corpo negativamente afetado no processo de reversibilidade: eis o papel ontogênico do inconsciente, sustentado no corpo<sup>29</sup>. De acordo com Araújo, a proposta pontiana seria, assim,

apresentar, de acordo com a necessidade, a construção de uma fenomenologia genética, de um pensamento natural. Daí a oportunidade encontrada por Merleau-Ponty em reconhecer a potência criativa da Natureza, extrapolando a dimensão negativa da criação do comportamento humano e generalizando o poder de inventividade orgânica ante o mundo cultural (2016, p. 102).

Isto é, novamente, estamos tratando de uma naturalização do pensamento fenomenológico último de Merleau-Ponty. O filósofo tece à crítica ao pensamento naturalista

<sup>28</sup> PONTY, 1959, p. 175.

<sup>29</sup> Infelizmente não podemos dizer muito mais a respeito do corpo dentro da *Nouve Ontologie* – o que sabemos é que Ponty intercala o conceito de corpo com o de carne. Nossa teoria é que este intercalar das noções ocorra porque o filósofo invariavelmente ainda precisaria do corpo para explicar a noção de carne. Somos levados a crer, outrossim, que o conceito de corpo seria plenamente substituído pelo de carne ao fim da obra.

para posteriormente, a partir de uma hiperdialética, tornar ao naturalismo agora de forma ciente de suas limitações e impasses transcendentais.

Em suma, portanto, e, tornando à nota examinada, fica nítido porque as ontologias anteriores deixaram escapar nossa situação ontológica inicial. Conforme coloca o filósofo, a consciência, *por princípio, ignora o Ser e prefere o objeto*. Quer dizer, houve uma negligência com a questão do inconsciente, que por sua vez prefere o Ser ao objeto. É claro que, neste sentido, as análises ontológicas de até então não poderiam sair dos impasses transcendentais nos quais se encontravam: suas premissas estavam equivocadas. Neste sentido, o inconsciente foi tão escamoteado que chegava a parecer um absurdo trata-lo dentro da fenomenologia – mesmo dentro da fenomenologia pontiana. Os quatro primeiros capítulos de VI não precisavam do inconsciente, não o concebiam. Foram as notas de trabalho do filósofo que lançaram luz a questão que agora abordamos. Queremos continuar nossa investigação à esteira do que até aqui descobrimos.

### **3. Inconsciente, fenomenologia e ontologia**

Conforme posto, vimos que o inconsciente tem um papel tanto ontogênico quanto fenomenológico. A essa altura, parece que está claro que não podemos tratar um sem o outro. A iniciação perceptiva – que é inconsciente, uma consequência natural e invariável da evolução consciente ao nível da consciência humana – invariavelmente dá início a nossa situação no mundo, e vice-versa. Isso ocorre através do processo, nunca acabado, de reversibilidade, que não pode prescindir do inconsciente e que, por sua vez, não pode prescindir do corpo. Não queremos, com isto, insinuar que o corpo tenha maior relevância ontológica, ou precedência, em relação ao inconsciente. Do contrário, o inconsciente é uma configuração Selvagem, como veremos, e far-se-ia cumprir ainda que não houvesse inscrição alguma no tecido do Ser. Tratemos de elucidar essa questão.

Em dezembro de 1959, Ponty escreve que “o positivo e o negativo são dois lados de um Ser; [...] todo o ser tem essa estrutura (a estrutura está ligada a ambiguidade da consciência, e mesmo uma espécie de “cegueira” da consciência, de impercepção na percepção...” (p. 209). Pois bem. Segundo consta, se o positivo e o negativo figuram a estrutura bilateral de todo Ser, e se esta estrutura está ligada a ambiguidade da consciência, podemos concluir que nosso contato com este ser também ocorra bilateralmente. Esse contato, por sua vez, é manifesto através do processo de reversibilidade, que comporta também duas configurações. A primeira delas, de caráter animal, biológico, toca ao inconsciente, à cegueira da consciência, à germinação do sentido, e diz respeito a parte negativa do nosso contato com o Ser; é através

dela que nos tornamos carne, parte do mundo, situação carnal, participe da natureza. A segunda configuração, de caráter simbólico, toca à compreensão do sentido gerado pelo inconsciente; trata-se da percepção possibilitada pela impercepção, pelo invisível, e diz respeito a parte positiva, consciente de nosso contato com o Ser. O que ambas têm em comum é o fato de ocorrerem no mesmo corpo. E não se trata de um mero remodelamento das ideias de *körper* e *leib*, mesmo porque essas ideias partem da distinção sujeito/objeto. Quando Ponty trata da estrutura bilateral do Ser, ele está considerando minha participação neste Ser, e em relação ao qual eu não posso me diferir – se eventualmente parece que distinguimos entre o Ser e o Eu aqui, é porque a linguagem não dá conta da nova compreensão ontológica em questão. Neste sentido e, junto ao filósofo, queremos substituir o conceito de corpo pelo de carne. Quando falamos de corpo, estamos invariavelmente distinguindo este corpo do resto; no entanto, quando falamos de carne, estamos referindo a extensão do corpo ao resto, que ocorre na mesma medida em que a extensão do resto ao corpo, porquanto partes da mesma natureza.

Da forma que compreendemos, portanto, o inconsciente, ocorrência primeira dentro da reversibilidade, é o responsável pelo nosso contato silencioso e cego com o Ser. Esse contato, por sua vez, é corporal, ou antes, carnal. Através dele surge o sentido perceptivo, e através dele nos inscrevemos no tecido do Ser. Se ainda não está claro este duplo papel do inconsciente, tomemos de análise esta nota, de fevereiro de 1959:

Este inconsciente a ser procurado, não no fundo de nós mesmos, atrás das costas de nossa “consciência”, mas diante de nós como articulações de nosso campo. É “inconsciente” porquanto não é objeto, sendo aquilo por que os objetos são possíveis, é a constelação onde se lê nosso futuro – Está entre eles como o intervalo das árvores entre as árvores, ou como seu nível comum [...] São esses existenciais que constituem o sentido (substituível) daquilo que dizemos e ouvimos. São eles a armadura deste “mundo invisível” (PONTY, 1959, p. 176).

Conforme consta, então, o inconsciente é aquilo *por que os objetos são possíveis*, um existencial que constitui o sentido daquilo que ouvimos e dizemos. Trata-se exatamente disso: um existencial, aquilo por meio do qual há. Chama atenção ainda a alcunha de armadura do *mundo invisível*, que aqui interpretamos como suporte do mundo invisível, sua estrutura. Enquanto armadura do mundo invisível, o inconsciente (por meio da carne), é também seu possibilitador, seu estruturante. Eis, novamente, sua função ontogênica. Dessa forma, o inconsciente, enquanto contato negativo com o Ser através do processo de reversibilidade originado na carne, figura o estruturante de cada uma das suas cinco ramificações (uma ramificação para cada sentido). E, da mesma forma que a consciência é mais do que a junção das informações dos cinco sentidos, também o inconsciente é algo para além da junção das negatividades dos cinco não-sentidos ou pré-sentidos. Este seu caráter gestáltico dizemos

Selvagem, e será abordado posteriormente.

Antes de abordarmos este caráter Selvagem, queremos trazer à baila ainda a seguinte nota. Em maio de 1959, o filósofo escreve que

Há germinação do que vai ter sido compreendido [...] - E isso quer dizer: a percepção (a primeira) é de per si abertura de um campo de Gestaltugen – E isso quer dizer: a percepção é inconsciente. O que é o inconsciente? O que funciona como pivô existencial, e nesse sentido, é e não é percebido (PONTY, 1959, p. 183).

Temos aqui, novamente, um apontamento do duplo caráter do inconsciente. Por um lado, ele toca à percepção e, por outro, à ontogênese. A afirmação de que a percepção é inconsciente é especialmente marcante quando vinda do filósofo que escreveu FP, e que ficou conhecido por seu trabalho em cima de uma fenomenologia da percepção. Ao fazer tal afirmação, Merleau-Ponty atesta, realmente, que o inconsciente tem um papel fundamental dentro da *Nouve Ontologie*, participando diretamente da percepção: permite-a e, ao fazê-lo, funciona ao mesmo tempo como um pivô existencial, isto é, aquilo em torno do qual há – e não há mais o que possa ser dito a este respeito.

Não temos mais dúvidas, portanto, de que o inconsciente possa ser analisado tanto fenomenológica quanto ontologicamente – e não se trata aqui de uma segunda consciência instituída para lidar com os transtornos transcendentais. Temos de lembrar que já não estamos mais falando de corpo e mundo, ou de sujeito e objeto: estamos falando de carne, e de nossa inscrição em profundidade no tecido dessa carne. Trata-se de uma terminologia que não se vê obrigada a lidar com os problemas das filosofias passadas, justamente porque, dentro dela, estes problemas não existem. Neste sentido, o inconsciente deve ser compreendido como um possibilitador da união dos pares que nas filosofias passadas chamaríamos mente/mundo ou sujeito/objeto, por exemplo. Trata-se, em outras palavras, do que o comentador coloca como, “[Em Merleau-Ponty,] a animalidade e a passagem à cultura são compreendidas como dimensões da história, da arqueologia do corpo, entrelaçando a idealidade cultural nas dobras do corpo estesiológico” (NÓBREGA, 2014, p. 17. Nossas chaves). Isto é, seria o inconsciente este responsável animalisco pela nossa passagem à cultura, ao significado.

Desta feita, analisando as notas transcritas pudemos concluir que Merleau-Ponty reservava ao inconsciente um papel muito mais importante do que do invisível dentro da *Nouve Ontologie*. Mostramos que o conceito de invisível não passa de uma extensão da função do inconsciente, e lançamos luz, municiados com o pouco que tínhamos, às intenções do filósofo no que tocava à conclusão de VI. Conforme nos pareceu, o nome do livro faz referência à dupla situação, positiva e negativa, pela qual nos inscrevemos no Ser através do processo de reversibilidade, possibilitada, por sua vez, por nossa comum participação na natureza – ou

deveríamos dizer *no inconsciente*? Nada do que foi posto até então é fruto de nossa imaginação ou especulação filosófica. De acordo com o que Ponty nos deixou, parece que estamos bem pautados. Destarte, no entanto, queremos nos permitir especular um pouco. Gostaríamos de abordar as inclinações naturalistas dentro da nova proposta ontológica, apontando o papel do inconsciente dentro dela.

#### **4. Ser Selvagem e Inconsciente**

Se as referências ao inconsciente são poucas nas notas de trabalho, as referências ao Ser Selvagem são ainda mais escassas. Contudo, o filósofo nos dá algumas pistas do que é que poderíamos entender por Ser Selvagem. Segundo compreendemos, o Ser Selvagem seria uma configuração ontológica produto da relação entre o que as filosofias tradicionais chamavam ser e ente. Com efeito, talvez fosse mais acertado descrevê-lo não como produto, mas como um estado ontológico anterior à cisão entre os referidos fatores. Neste sentido, o Ser Selvagem estaria para a relação de Ser e ente da mesma forma com que o já explicitado conceito de carne estaria para a relação de corpo e mundo. Embora anteriores às cisões em questão, tanto carne quanto Ser selvagem são apresentados como evoluções conceituais do vocabulário utilizado para tratar das ontologias tradicionais e, desta forma, podemos dizer que dentro da *Nouve Ontologie* a carne é o elemento do qual o Ser Selvagem é feito. Conquanto, de que maneira o Ser Selvagem se relacionaria com o inconsciente?

De acordo com Ponty, o Ser Selvagem deve ser descrito “como este ambiente pré-espiritual sem o qual nada é pensável, nem mesmo o espírito” (1959, p. 194) pois o mesmo figura “o tecido comum do que somos feitos”. Dito de outra forma, estamos tratando de uma configuração ontológica anterior ao sentido, anterior mesmo à inscrição de uma profundidade no tecido da carne que pudesse perceber este sentido. O que o filósofo está querendo descrever não é um mundo de sujeitos acéfalos ou sem alma, mas um mundo onde estes sujeitos ainda não despertaram para o Ser, um mundo onde o sentido ainda não pode ser sentido – estamos tratando da negatividade das negatividades. Estamos tratando do estado pré auto-consciente humano. Em outras palavras, se pudesse haver algo anterior ao inconsciente, este algo seria o Ser Selvagem. Ou seja, o inconsciente é um fruto do Ser Selvagem. Faz parte de sua evolução dentro de um quadro naturalista. É quase como se houvesse uma camada ontológica precedente à negatividade inconsciente – o que não pode ocorrer, no entanto, porque já estamos despertados para o mundo. O Ser Selvagem precisa, portanto, compreender ao menos a possibilidade de que as inscrições em profundidade no tecido da carne (nós, sujeitos) possam despertar.

Em suma, a relação que queremos traçar entre o Ser Selvagem e o inconsciente reside

na mútua implicação de um no outro. Se Ponty tivesse escrito o livro por completo, não poderia explicar o Ser Selvagem sem o inconsciente, nem falar do inconsciente sem estender suas implicações ao Ser Selvagem. O Ser Selvagem é inconsciente (ou, se quisermos, invisível, ou intocável, inaudível, etc.) e o inconsciente, enquanto condição de nosso despertar comum para o mundo, torna-se característica fundamental do Ser Selvagem. Analisemos a passagem abaixo para tentar melhor compreender as relações em questão.

Dizer que tenho uma visão do cubo é dizer que percebendo-o, vou de mim a ele, saio de mim nele. Eu, minha visão, estamos com ele presos ao mundo carnal; i. e: também minha visão e meu corpo emergem do mesmo ser que é, entre outras coisas, cubo – A reflexão que os qualifica como sujeito de visão é essa mesma espessa reflexão que faz com que eu me toque tocando, i. e, que o mesmo em mim seja visto e vidente: não me vejo vendo, mas por imbricação, realizo o meu corpo visível, prolongo meu ser-visto para além do meu ser visível para mim. É para minha carne, meu corpo de visão, que pode existir aquele cubo que finaliza o circuito e completa meu ser-visto. É enfim, a unidade maciça do Ser que me engloba a mim e ao cubo, é o Ser selvagem não-depurado, “vertical”, quem faz com que haja um cubo. (PONTY, 1959, p. 193).

É patente, portanto, a relação entre Ser Selvagem e inconsciente. Como vimos anteriormente, o inconsciente é aquilo por meio do qual os objetos são possíveis e, na passagem acima, é o Ser-Selvagem que faz com que haja um cubo. A inconsciência, assim, é a principal característica sua. Trata-se de um ambiente, uma situação ontológica e ontogênica gerada a partir de nossa comum capacidade de, enquanto inscrições no tecido do Ser, despertar para o sentido carnal.

E a escolha do termo “Selvagem” também não é à toa. A conotação compreendida pelo termo remete aos primórdios, àquilo que há de mais cru, mais original, mais subdesenvolvido. É uma tentativa do filósofo de aproximar a possibilidade de um mundo dotado de sentido às suas raízes – no caso, ontológicas e fenomenológicas. Contudo, temos fortes indícios de que Ponty pretendia ainda estender esta compreensão selvagem também a uma psicologia do homem. O que fica expresso em passagens como o “vir a ser natureza do homem que é o vir a ser homem da natureza” (PONTY, 1959, p. 180), ou na intenção de descrever a “conexão dos conceitos: Ser Natureza Homem” (PONTY, 1959, p. 181), ou quando diz que “a distinção dos dois planos (natural e cultural) é, aliás, abstrata: tudo é cultural em nós [...]e tudo é natural em nós (PONTY, 1959, p. 231), ou ainda, quando anota, já em novembro de 1960, que pretende “fazer uma psicanálise da natureza: é a carne, a mãe” (PONTY, 1959, p. 241). É o que Bitencourt coloca como aquilo que Merleau-Ponty “queria fazer na filosofia: a reconstituição do mundo como sentido de ser absolutamente diferente do “representado”, a saber, como ser vertical que nenhuma das “representações” esgota e que todas “atingem”, o “Ser selvagem” (2018, p. 174).

Ou seja, em última análise, o Ser-Selvagem representa uma nova compreensão do mundo como um todo, e esta nova compreensão terminaria por atingir todas as áreas da cultura e do conhecimento. Em última instância, verdadeiramente, a proposta de trocar o cogito solipsista por um “cogito coletivo”, isto é, por uma compreensão situação plural e horizontal em relação ao mundo e aos outros, poderia desencadear respostas e colocar soluções para muitas das questões sociais e/ou relativas à nossa psicologia coletiva. Em outras palavras, estaríamos tratando de uma troca fisiológica ousada dentro de nossa biologia: o princípio natural de autopreservação da vida deveria ceder lugar ao princípio de autopreservação da espécie.

Este, contudo, é um outro estudo, e foge ao escopo de nosso trabalho. No que nos toca, é suficiente apontar a hipótese de que Ponty estaria inclinado a uma visão naturalista do inconsciente. Este naturalismo, conquanto, devemos lembrar, é distinto daquele que reside na origem da motivação para escrever VI. Trata-se de um naturalismo reformado, pós-carnal, que não parte da cisão sujeito/objeto.

Podemos concluir, frente ao exposto, que VI poderia sem perda de sentido ter sido nomeado O Tocável e o Intocável ou o Audível e o Inaudível, ou ainda, A Consciência e O Inconsciente. O grande mistério que surge em torno do invisível reside no fato de que o livro não explica desde o início (talvez por inacabado), que o invisível nada mais é do que um exemplo do inconsciente. Da mesma forma com que as fenomenologias tradicionais usavam da visão para exemplificar os movimentos intencionais da consciência, também Ponty utilizou do invisível para explicar o papel do inconsciente. Vimos que este papel se estende da fenomenologia à ontologia, e que é dotado de uma capacidade ontogênica que une o ser e o ente em um único Ser Selvagem feito de carne. Este Ser Selvagem, por sua vez, tem caráter naturalista e remete ao que há de mais original na fundação do sentido, a saber, um estado de pré-sentido, de pré-situação. Eis, portanto, o inconsciente: o estado original do Ser.

## CONCLUSÃO

Conforme apontado durante o estudo aqui exposto e em concordância também tanto com a obra pontiana quanto com a sombra que produziu a partir das ideias que sua morte precoce deixou em aberto, queremos apontar algumas nuances no sentido da evolução no pensamento do filósofo e daquilo que se pode concluir partindo de sua incompletude eidética.

Primeiro, que o Ponty incipiente bebeu muito de estudos de fisiologia, o que fica claro já à publicação de sua primeira obra, a saber, *Estrutura do Comportamento*. Nela, o filósofo critica duramente tanto a reflexologia de Pavlov quanto o behaviorismo de Watson. O livro é marcado, principalmente, por não ter um caráter fenomenológico, mas ainda muito comportamental; é apenas quando da publicação de sua segunda obra, *Fenomenologia da Percepção*, que o filósofo adota uma perspectiva estritamente fenomenológica, consagrando-se como grande expoente do método. Na obra, entretanto, o filósofo ainda não leva a sério a hipótese do inconsciente, da qual nos ocupamos, tendo desferido duros golpes contra o freudismo e a psicanálise. Para Ponty, era inconcebível que uma fenomenologia pudesse comportar pseudo-fenômenos não conscientes. O filósofo, portanto, encerra o que ficou conhecido como a primeira parte de seu pensamento ainda muito longe do ideário advogado quando de sua morte.

Segundo, que Merleau-Ponty entrou de cabeça nos estudos fenomenológicos e psicológicos ao tempo de sua estada à frente do curso de Psicologia Infantil da Sorbonne. Nos cinco anos nos quais ocupou a cátedra, queremos destacar os estudos *Consciência e aquisição da linguagem* (1949-1950) e *A relação da criança com os outros* (1950-1951). No primeiro, o filósofo trata da questão do sincretismo social, e tenta explicar o início do desenvolvimento da consciência em concomitância com o desenvolvimento da percepção. O estudo tem um caráter fortemente psico social, por tratar da consciência (enquanto maturação da fala e do raciocínio a partir da relação com os outros) mas sempre em paralelo ao que se pretende “provar” sincrônico com os estudos psicológicos, a saber, a fenomenologia. O segundo estudo vai na mesma linha; aborda o desenvolvimento do *logos* como um dos elementos responsáveis pela possibilidade de aceitação do outro. Portanto e, em suma, queremos frisar o início da aceitação da hipótese inconsciente. A crítica à Freud se torna muito mais doce, tendo Ponty inclusive reconhecido a importância do método psicanalítico.

Terceiro, que a fase final da obra pontiana é marcada por uma crítica generalizada à filosofia como um todo, inclusive às suas próprias ideias incipientes. Dos anos de 1952 até 1961, quando de sua morte, o filósofo esteve às voltas com os temas ontológicos implicados nas fenomenologias, tendo atestado que as controvérsias transcendentais oriundas da dicotomia

sujeito/objeto foram as responsáveis justamente pelo fato de que os filósofos sempre partiram de um ou de outro, acabando invariavelmente caindo em contradições insolúveis nas tentativas de conciliação entre fenomenologia e ontologia. A solução proposta por Ponty? Uma nova ontologia, uma filosofia que não cindisse entre corpo e mente, agente e mundo, sujeito e objeto. Como na Gestalt, o filósofo propõe que a junção de corpo e mente deva ser compreendida como algo para além da soma das duas partes, de forma que o todo seja algo a mais do que ambos os elementos juntos. Na verdade, mais acertado ainda seria dizer que estes elementos sequer já estiveram separados. Este estudo foi precocemente interrompido quando da escrita de *Visível e Invisível* (1961) onde Ponty expõe sua *Nouve Ontologie*. Em suma, o filósofo pretende, a partir de uma ontologia sincronica e perfeitamente fenomenológica, que através de uma compreensão mais holística de nossa situação (no mundo) possamos buscar respostas ainda inalcançáveis pela ciência e filosofia contemporâneas.

Ainda neste sentido, queremos dar uma palavra também sobre o trato pontiano final para com o inconsciente. Como vimos, foi depois de ter aceito o inconsciente como uma possibilidade psicológica, que o filósofo, também muito embebido de Sartre, passou a aceitar o inconsciente também como uma possibilidade fenomenológica e, conseqüentemente, na *Nouve Ontologie*, ontológica. Queremos frizar a importância do estudo e da crítica tecida contra Sartre. Fica claro a proximidade da filosofia do negativo com a filosofia da carne e, na verdade, a pouca distância existente entre as duas é fruto apenas de uma dívida sartreana para com a dicotomia sujeito objeto. É quase como se Ponty estivesse escrevendo à sombra das ideias de Sartre. Fica claro, ainda e, também, a constante influência gestáltica na obra do filósofo, não apenas no terceiro período de suas publicações, mas ao longo de toda sua evolução eidética. O conceito de inconsciente, portanto, adquiriu uma importância imprescindível ao novo Merleau-Ponty. Tornou-se uma peça chave da consciência e da compreensão de sua situação consciente do sujeito, de forma que já não seria possível fazer fenomenologia ou ontologia sem a hipótese inconsciente.

Ainda por último, queremos destacar a proximidade dos conceitos de profundidade, que depende do inconsciente, com Natureza. O Ser Selvagem descrito por Ponty é um ser humano: um animal, um homem bruto, o primeiro homem. Não no sentido cronológico, mas num sentido virgem, como veio ao mundo. O Ser Selvagem é o homem natural, e o homem natural percebe e situa-se no mundo por um processo inicialmente inconsciente, enquanto parte da natureza. Confesso que demorei muito para compreender que o Invisível do qual o filósofo falava tratava-se apenas de um exemplo da função inconsciente. Este mesmo invisível poderia ser trocado sem prejuízo por inaudível, por exemplo; de forma que, ao fim e ao cabo, o filósofo estaria falando

sempre da mesma parcela de inconsciência presente em nossa percepção e situação mundana.

## REFERÊNCIAS

- BITENCOURT, A. C. **Merleau-Ponty e Cézanne**: Restituição da Natureza Primordial. Florianópolis: v. 5, n. 7, p. 174-183, 2018. DOI: 10.5965/1808312905072010174. Disponível em: <https://www.revistas.udesc.br/index.php/dapesquisa/article/view/14084>.
- GALLAGHER, S. and MELTZOFF, A. 1996. **The Earliest Sense of Self and Others**: Merleau-Ponty and Recent Developmental Studies. *Philosophical Psychology*, v. 9, n. 2. 1996. DOI:10.1080/09515089608573181. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/259203199\\_Gallagher\\_S\\_and\\_Meltzoff\\_A\\_1996\\_The\\_Earliest\\_Sense\\_of\\_Self\\_and\\_Others\\_Merleau-Ponty\\_and\\_Recent\\_Developmental\\_Studies](https://www.researchgate.net/publication/259203199_Gallagher_S_and_Meltzoff_A_1996_The_Earliest_Sense_of_Self_and_Others_Merleau-Ponty_and_Recent_Developmental_Studies).
- GRANZOTTO, M. J. **Merleau-Ponty leitor de Freud**. Natureza humana, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 399-432, dez. 2005. Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302005000300004&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302005000300004&lng=pt&nrm=iso).
- MOURA, A. **Merleau-Ponty leitor de Freud**. Revista dois pontos, São Carlos, v. 13, n. 3, 2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v13i3.46948>. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/46948>
- NÓBREGA, T. P. Da. **Corpo e Natureza em Merleau-Ponty**. Movimento, Porto Alegre, [S.l.], v. 20, n. 3, p. 1175-1196, 2014. DOI: 10.22456/1982-8918.42753. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/Movimento/article/view/42753>.
- PERES, S. P. **Psicologia Eidética e teoria do conhecimento nas Investigações Lógicas de Husserl**. *Psicol. USP*, São Paulo, v. 28, n. 1, 2017. DOI: 10.1590/0103-656420150052. Disponível em <https://www.scielo.br/j/psup/a/64rSvKN7rSnKJbM5fZPYyGQ/?lang=pt&format=pdf>.
- PHILLIPS, J. **Merleau-Ponty's nonverbal Unconscious**. Unconscious Between Phenomenology and Psychoanalysis. Suíça: Springer International Publisher, 2017. Disponível em <https://www.springer.com/series/5811>.
- POMERANTZ, J. R. **The experience error and de perils of psychopsychology**. *Cognitive Science*, v. 5 n. 5, 2014. DOI 10.1002/wcs.1302. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/263672454\\_The\\_experience\\_error\\_and\\_the\\_perils\\_of\\_psychopsychology](https://www.researchgate.net/publication/263672454_The_experience_error_and_the_perils_of_psychopsychology)
- PONTY, M. M. **A estrutura do Comportamento**. Trad. Márcia V. M. de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Fenomenologia da Percepção**. Trad. Carlos. A. R. Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- \_\_\_\_\_. **Merleau-Ponty à la Sorbonne**: résumé de cours 1949-1952. França: éditions Cynara, 1988.

\_\_\_\_\_. **O olho e o espírito**. Trad. Carlos de A. L. São Paulo: Cosacnaify, 2011.

\_\_\_\_\_. **O Visível e o Invisível**. Trad. José A. Gianotti e Armando M. D'Oliveira. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

\_\_\_\_\_. **Signos**. Trad. Maria E. G. C. São Paulo, Martins Fontes, 1991.

SANTOS, R. **Do corpo à carne: Merleau-Ponty e a radicalização do sensível**. Peri, Santa Catarina, v. 9, n 2, 2018. Disponível em: <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/peri/article/view/2845>.

\_\_\_\_\_. O problema da consciência entre Sartre e Merleau-Ponty. Peri, Santa Catarina, v. 11, n 1, 2019.. Disponível em: <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/peri/article/view/3385>.

SARTRE, J. P. **O Ser e o Nada**. Petrópolis: Vozes, 2015.

SILVA, A. X. **Merleau-Ponty e a filosofia da negatividade em O Visível e o Invisível**. *Philosophos - Revista de Filosofia, Goiânia*, v. 10, n. 1, 2008. DOI: 10.5216/phi.v10i1.3223. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/3223>.

VASCONCELOS, V. A. **Merleau-Ponty e a aceitação da hipótese do inconsciente enquanto temporalidade**. *Natureza Humana*: v. 17, n 2, São Paulo, 2015. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302015000200001](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302015000200001).