

A encarnação muda tudo: a gênese da filosofia da carne no pensamento de Merleau-Ponty

The incarnation changes everything: the genesis of the philosophy of the flesh in Merleau-Ponty's thought

Nilo Ribeiro Júnior
Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Resumo

Essa investigação visa apresentar em linhas gerais a gênese da filosofia da carne com base na obra do filósofo francês Merleau-Ponty. Não se pode negar o fato de que a filosofia de nosso autor esteja a receber um novo fôlego na contemporaneidade graças tanto à publicação como à recepção de seus escritos inéditos referentes aos cursos ministrados na fase intermediária de seu pensamento (1950), lançados na França no início dessa década. Sem sombra de dúvida, esses escritos, em consonância com os que o antecedem como a Fenomenologia da Percepção (1945), bem como os posteriores, oferecem ao leitor elementos novos para a matização da compreensão da carnalidade em função de sua ontologia da negatividade desenvolvida na obra da maturidade *O visível e o invisível* (1960). Ao ater-se à questão da gênese da filosofia da carne pretende-se igualmente salientar que o pensamento do autor focado no mote de que a encarnação muda tudo, permite reinscrever as questões da linguagem, da cultura, da ética, da subjetividade, da alteridade etc., em um outro espaço existencial e ontológico a ponto de se poder evadir da tendência à abstração do Logos teórico ou até mesmo dos limites da fenomenologia transcendental de certa forma ainda latentes em algumas correntes filosóficas hodiernas.

Palavras-chaves: corpo; carne; mundo; outrem; ser vertical.

Abstract

This investigation aims to present in general lines the genesis of the philosophy of the flesh based on the work of the French philosopher Merleau-Ponty. There is no denying the fact that our author's philosophy is receiving a new impetus in contemporary times thanks to both the publication and the reception of his Unpublished writings from the courses given during the intermediate phase of his thought (1950), released in France at the beginning of this decade. Without a doubt, these writings, in consonance with those that preceded him, such as the *Phenomenology of Perception* (1945), as well as his later ones, offer the reader new elements to nuance the understanding of carnality according to his ontology of negativity developed in his mature work *The Visible and the Invisible* (1960). By sticking to the question of the genesis of the philosophy of the flesh, we also want to point out that the author's thought, focused on the motto that the incarnation changes everything, allows us to reinscribe the questions of language, culture, ethics, subjectivity, alterity, etc., in another existential and ontological space, to the point of being able to avoid the tendency to abstraction of the theoretical Logos or even the limits of transcendental phenomenology, which are still somewhat latent in some modern philosophical currents.

Keyword: body; flesh; world; Other; vertical being.

Informações do artigo

Submetido em 24/06/2023
Aprovado em 16/09/2023
Publicado em 27/09/2023.

 <https://doi.org/10.25247/P1982-999X.2023.v23n3.p36-60>



Esta obra está licenciada sob uma licença
[Creative Commons CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

Como ser citado (modelo ABNT)

JÚNIOR, Nilo Ribeiro. A encarnação muda tudo: a gênese da filosofia da carne no pensamento de Merleau-Ponty. *Ágora Filosófica*, Recife, v. 23, n. 3, p. 36-60, set./dez. 2023.

1 INTRODUÇÃO

Nossa investigação tem como escopo debruçar-se sobre alguns escritos seletos que compõem o arco do pensamento do filósofo francês Merleau-Ponty com o intuito de trazer à baila os traços mais expressivos de sua *filosofia da carne*, certo de que suas ideias ocupam um lugar de destaque no âmbito da filosofia contemporânea¹. Isso se deve não só ao fato de anunciarem uma atenção redobrada à questão da carne, mas sobretudo porque realizam uma inflexão ao Sensível para além da centralidade que o corpo-próprio ocupara no contexto da reflexão filosófica dos primeiros escritos, embora sem que se possa desconsiderar o que havia sido dito antes. Significa, outrossim, ter de reconhecer o esforço do filósofo francês em propugnar um pensamento do (im)pensado da carne bem na contracorrente da redução transcendental da fenomenologia histórica.

A fim de situar a *filosofia da carne* na esteira da reabilitação de uma “ontologia do Sensível” que faça jus à carne, antes de se ater ao corpo como um Eu posso, optamos por evocar de saída o escrito do filósofo francês, *O filósofo e sua sombra*. Trata-se de um ensaio publicado na obra *Signes* (1960), período em que a obra de Merleau-Ponty encontra-se em vias de se enunciar em seu pleno amadurecimento. Pretende-se, portanto, considerá-lo aqui como uma espécie de *moldura* a partir da qual se esquadriham, quase ao modo pictórico de ser, os primeiros esboços de sua *filosofia da carne*.

Portanto, é de se notar que a temática da reflexividade do Sensível venha à tona no contexto desse ensaio tendo como referência a descrição ressignificada da experiência do duplo tocar e do entrelaçamento das mãos, explicitado por Husserl nas *Ideias II* renovada por Merleau-Ponty². Entretanto,

¹ Cf. SAINT-AUBERT, Emmanuel. *Être et Chair. Du corpus au désir: L'habilitation ontologique de la chair*. Paris: Vrin, 2013. Nossa investigação tem sido inspirada pela leitura da obra: *Être et Chair* do pensador francês Aubert de Saint-Aubert de sorte que esse escrito servirá de orientação para o que se segue. Trata-se de um autor da atualidade dos que mais tem estudado o pensamento filosófico de Merleau-Ponty, sobretudo, levando-se em conta a análise pormenorizada dos escritos *Inéditos* recém-lançados na França. Esse estreito contato com os *Inéditos* permitiu ao pensador reposicionar uma série de temáticas relacionadas ao pensamento de Merleau-Ponty que até então careciam de esclarecimento e de aprofundamento. Nessa esteira, a questão do corpo e da *carne* receberam novas perspectivas, o que nos possibilita ter acesso a uma abordagem instigante e mais articulada da *filosofia da carne* em torno da vasta produção do filósofo francês, e que até então estava ainda por ser explorada.

² Merleau-Ponty retorna ao que Husserl dissera a respeito do corpo de carne, mas a submete a uma *torção ontológica* a fim de realizar uma reabilitação do Sensível. Se, portanto, à concepção

ao retomar a metáfora das mãos que se tocam, o filósofo francês visa mostrar como a estrutura onto-gnosiológica fundada na relação sujeito-objeto é colocada radicalmente em questão por uma *ontologia (in)direta* a partir da qual se pretende substituir a ideia “de *gnose* pela noção de *práxis*” enquanto se trata, segundo o filósofo francês, de se “alcançar o espírito em estado nascente” (Merleau-Ponty, 2011, p. 52).

Somado a isso e antecipando-se aos resultados contidos na obra da maturidade *O visível e o invisível*, urge salientar que a experiência do tocar-tocante se radicaliza como uma realidade de corte inteiramente ontológica. A saber, ela já não se reduz a mera experiência entre outras ou como aquela experiência requerida para a apreensão do meu corpo enquanto carne de alguma forma ainda pressuposta no ensaio *O filósofo e sua sombra*. Antes, na visão de Merleau-Ponty esta reflexividade do Sensível subjacente ao tocante-tocado diz respeito ao próprio paradigma de toda experiência. Disso decorre que a carne emerge como abertura a um ser vertical³ e selvagem, isto é, um ser anterior a toda representação e toda objetivação como “carne do mundo” (Merleau-Ponty, 2009, p.142).

De toda sorte, tendo-se como horizonte o que foi mencionado a respeito da existência ou da configuração de uma *filosofia da carne* subjacente ao pensamento de Merleau-Ponty trata-se de dar três passos a fim de tentar reconstruí-la geneticamente com o propósito de mostrar sua fecundidade filosófica e de seu impacto sobre o pensamento contemporâneo que valoriza o retorno ao ser concreto⁴. Para tanto, intenciona-se em primeiro lugar recuperar

de corpo de carne em Husserl subjaz o modelo do *cogito*, logo essa percepção é dirigida por um tipo de ontologia na qual todo ser é um ser tomado a distância. Daí a premência de se dar um passo atrás e interrogar o Sensível e reabilitar sua ontologia correspondente. Essa se revela avessa à ontologia de objeto. Dessa indagação se chega ao âmbito da outra ontologia pois o Sensível possui sua própria intencionalidade que não mais àquela do corpo intencional.

³ A expressão: “ser vertical” mormente utilizada por Merleau-Ponty a partir dos escritos intermediários e os da maturidade visa referir-se à sua ontologia da negatividade ou à ontologia indireta. O autor a contrapõe à ontologia moderna ou aquela em que o ser é acessível pelo conhecimento direto do pensamento olvidando-se do corpo e da carne. Levando-se, pois, em consideração que a carne é da ordem do visível e do invisível, logo o ser é da ordem da profundidade, isto é, da verticalidade de modo que ele se contrapõe à mera horizontalidade do ser na/da filosofia moderna.

⁴ Nesse contexto, faz-se mister ter presente o fato de que não há consenso entre os estudiosos da obra de Merleau-Ponty sobre a ruptura e/ou continuidade entre as fases de sua produção filosófica, que vai dos primeiros escritos em torn da *Estrutura do comportamento* e a *Fenomenologia da percepção* até os escritos da maturidade tais como *Natureza* e *O visível e o invisível*. Entretanto com o lançamento dos *Inéditos* e os respectivos estudos que se conectam aos escritos *Le monde sensible e le monde de l'expression* e *Le probleme de la parole*, nutre-se

alguns elementos da primeira fase de seu pensamento, em torno da *Fenomenologia da Percepção* (1945), em vista de mostrar como, especialmente, a noção de *esquema corporal* já presente nessa obra parece fundamental para vislumbrar, ainda que de maneira incipiente, a problemática da carnalidade já implícita nos primeiros escritos a fim de assegurar a unidade da obra do autor que vai do corpo à carne.

Em seguida, trata-se de revisitar de maneira mais demorada os *Inéditos* (1949-1953) do autor enquanto se situam na fase intermediária de sua produção. Visa-se com isso mostrar os meandros da reflexão em torno da carne e como neles já se esboça o abandono da matriz linguística antropológica subjacente ao *esquema corporal da Fenomenologia da percepção* (1945), por uma concepção *ontológica* da carnalidade desenvolvida graças ao sempre maior contato do filósofo com “a psicologia do desenvolvimento de Henri Wallon e com a psicanálise de Jacques Lacan” (Saint-Aubert, 2013, p. 71) expressa por meio desses escritos ainda desconhecidos do grande público. E, por último, no terceiro passo trata-se de retomar alguns elementos fundamentais da abordagem da carne já agora associadas à ontologia da negatividade presente na obra da maturidade *O Visível e o invisível* (1964). Diga-se de passagem, poder reconstituir essa gênese parece urgente no contexto dos neognosticismos tão em voga na contemporaneidade uma vez que contra eles salienta Merleau-Ponty que “o corpo é a existência generalizada e a existência uma encarnação perpétua” (Merleau-Ponty, 1999, p. 230).

2 O CORPO PRÓPRIO E O ESQUEMA CORPORAL

Como se sabe, nas obras da juventude, especialmente em *Fenomenologia da Percepção* (1945), todo esforço de Merleau-Ponty se concentra em torno da revalorização do corpo no mundo, isto é, da reabilitação do corpo que somos nós graças à espacialidade do corpo cuja ênfase já visa salvaguardar o caráter perceptivo do mesmo tirando-o, seja da condição de mero corpo empírico e da respectiva primazia conferida às sensações em detrimento

entre os pesquisadores a crescente convicção de que o projeto ontológico esteja presente desde os primeiros escritos e que, portanto, há um cuidado por parte de Merleau-Ponty em apenas deslocar a atenção de uma linguagem ainda antropológica para uma linguagem genuinamente ontológica no contexto das obras da maturidade.

da percepção, seja da condição de corpo mecanicista do racionalismo cartesiano para o qual o sentido da unidade de corpo e alma vem assegurada pelo Espírito. Evidente, nesse contexto de aberto confronto com a “ontologia de objeto” subjacente ao pensamento da Modernidade, Merleau-Ponty insiste na identificação do corpo a um corpo-próprio ao qual ele atribui o mérito de entrar em contato com o mundo graças ao *esquema corporal* que preside a experiência perceptiva do mundo.

Há, porém, de se recordar que no contexto de *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty fora influenciado sobremaneira pelo pensamento de Paul Schilder, psiquiatra alemão radicado nos Estados Unidos. Na perspectiva desse neurologista, o corpo dispõe de um *esquema* próprio antes mesmo de ele ser movido pela mente. Por isso o cientista insistirá que quando o corpo entra em contato com o mundo ele “sabe” como agir e como perceber as coisas no espaço a ponto de predispor-lo a uma atitude ou a uma postura que o coloca diante do mundo e o situa no mundo sem que o corpo tenha que processar esses dados como se fossem dados mentais. Essa convicção se deixa inspirar pela experiência dos membros amputados. Eis que nesse caso, em função do *esquema corporal* Merleau-Ponty passa a associar imediatamente o corpo à percepção deixando para trás a visão moderna de corpo que tende a desconsiderar a profunda relação entre sujeito, corpo e mundo, bem como distancia-se igualmente da visão meramente psiquiátrica do corpo uma vez que o corpo-próprio enquanto percepção não segue o modelo científico até o fim.

Mesmo, ao admitir, nesse estágio, que a categoria de *esquema corporal* seja “ambígua” (Merleau-Ponty, 1999, p. 144) e que, portanto, exija de ser matizada posteriormente em função das outras maneiras de experiências perceptivas do corpo, Merleau-Ponty poderá inferir daí uma intuição fundamental que o acompanhará ao longo de sua abordagem do corpo tal como já encontra inscrito nas ideias da *Fenomenologia da percepção*.

Meu corpo inteiro não é para mim uma reunião de órgãos justapostos no espaço. Eu o tenho em uma posse indivisa e sei a posição de cada um de meus membros por um *esquema corporal* em que eles estão todos envolvidos [...] Se meu corpo pode ser uma forma e se pode haver diante dele figuras privilegiadas sobre fundos indiferentes, é enquanto ele está polarizado por suas tarefas, enquanto existe em direção a elas, enquanto se encolhe sobre si para atingir sua meta, e o *esquema*

corporal é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo (Merleau-Ponty, 1999, p. 143; 146-147).

Há de se constatar que se é verdade que o *esquema corporal* já tenha dado um enorme passo na abordagem do corpo-próprio afastando-o da visão prevalentemente gnosiso-antropológica [moderna] referente tanto à concepção empírica como da visão mecanicista do corpo subjacente à ontologia de objeto, por outro lado, resta por articular o *esquema corporal* à experiência do *desejo* (sexual) e à questão da *intercorporalidade* pressuposta na *relação com outrem*. Ora, a ausência da tematização do vínculo entre o movimento sensorial-motriz do corpo e o movimento libidinal-simbólico implícito ao *Eros* bem como a relação entre eles e o movimento pressuposto na aproximação/contato ou da *relação com outrem*, considerado como outro-corpo e, por conseguinte, outro *esquema corporal*, tudo isso faz com que Merleau-Ponty tenha de reconhecer a necessidade de fazer avançar a reflexão do corpo para outro estágio, por certo, ainda deficiente ou restrita no contexto da *Fenomenologia da Percepção*.

A percepção erótica não é uma *cogitatio* que visa um *cogitatum*; através de um corpo, ela visa um outro corpo, ela se faz no mundo e não em uma consciência [...] Há uma “compreensão” erótica que não é da ordem do entendimento, já que o entendimento compreende percebendo uma experiência sob uma ideia, enquanto o *desejo* compreende cegamente, ligando um corpo a um corpo [...] Reencontramos aqui a função geral de transposição tácita que já tínhamos reconhecido ao corpo ao estudar o *esquema corporal*. Quando dirijo minha mão para um objeto, sei implicitamente que meu braço se distende. Quando movo meus olhos, levo em conta seu movimento sem tomar consciência expressa dele [...] Da mesma maneira a *sexualidade, sem ser o objeto de um ato de consciência expresso, pode motivar as formas privilegiadas de minha experiência* (Merleau-Ponty, 1999, p. 217; 233, grifo nosso).

Por outro lado, apesar de se constatar esse limite que, obviamente, será matizado a partir dos escritos intermediários do filósofo francês, impressos nos *Inéditos* (1952), até ao final de sua produção filosófica (1962), urge ressaltar que pelo fato de o *esquema corporal* permitir enfatizar o caráter, em certo sentido irrefletido ou (im)pensado, imanente à experiência do corpo-próprio como “um eu-natural ou como o sujeito da percepção” (Merleau-Ponty, 1999, p. 278), ao menos esta constatação já põe em questão a validade de um pensamento que pretenda referir-se ao corpo por meio de conceitos claros e distintos. Logo, a

própria noção de *esquema corporal* parece evocar a necessidade de uma linguagem (in)direta para referir-se ao corpo-próprio uma vez que o *esquema corporal* parece contrapor-se a tentativa de reduzir o corpo a mera representação.

Nesse caso, graças a essa questão de fundo, essa noção de *esquema corporal* já pressupõe certa abertura à questão da carne propriamente dita. Isso se justifica porque se se leva a sério o fato de que na experiência do corpo-próprio a percepção não se deixe englobar pela tematização do corpo como tal, logo essa condição faz entrever aquilo que é pressuposto na questão da carnalidade, a saber, de que ela em sua “generalidade” se retire do discurso objetivo graças ao indeterminado e ao impensado que a habita.

Tendo-se em vista as considerações anteriores a respeito dos limites atinentes ao pensamento que se atém exclusivamente ao corpo próprio, há de se atentar ainda para um outro elemento que emerge no próprio contexto da *Fenomenologia da Percepção*. No prolongamento da compreensão do *esquema corporal*, Merleau-Ponty concebe já desde essa obra a “generalidade do corpo” (Saint-Aubert, 2013, p. 19).

sem dúvida, eu não me sinto constituinte nem do mundo natural nem do mundo cultural: em cada percepção, em cada juízo, faço intervir, seja funções sensoriais, seja montagens culturais que atualmente não são minhas. ultrapassado de todos os lados por meus próprios atos, afogado na *generalidade*, todavia sou aquele por quem eles são vividos, com minha primeira percepção foi inaugurado um ser insaciável que se apropria de tudo aquilo que pode encontrar, a quem nada pode ser pura e simplesmente dado porque ele recebeu o mundo em partilha e desde então traz em si mesmo o projeto de todo ser possível, porque de uma vez por todas este fora cimentado em seu campo de experiências. a *generalidade do corpo* não nos fará compreender como o eu indeclinável pode alienar-se em benefício de outrem, já que ela é exatamente compensada por esta *outra generalidade* de minha subjetividade inalienável (Merleau-Ponty, 1999, p. 480).

É de se salientar, nesse caso, que essa noção também se revela essencial para a passagem da noção de *corpo* àquela da *carne*. Aliás, soma-se às noções de *esquema corporal* e de *generalidade* do corpo um terceiro polo da reflexão com a qual a concepção merleau-pontiana da carne manterá, até o fim, um elo indissolúvel, a saber, a noção de *intercorporalidade*. E se no contexto da *Fenomenologia da Percepção*, esse termo não aparece na sua literalidade, ao

menos a descrição da relação com outrem como uma relação com outro corpo-próprio – e, portanto, com um outro *esquema corporal* de outrem –, já sugere o significado da noção de *intercorporalidade* quando reconhece que o outro é este corpo vivo que tem a mesma estrutura que o meu. Logo, evocando o *esquema corporal* acrescenta o filósofo:

Sinto meu corpo como potência de certas condutas e de um certo mundo, sou dado a mim mesmo como um certo poder sobre o mundo. Ora, é justamente *meu corpo que percebe o corpo de outrem*, e ele encontra ali como que um prolongamento miraculoso de suas próprias intenções, uma maneira familiar de tratar o mundo; doravante, como as partes de meu corpo em conjunto formam um sistema, *o corpo de outrem e o meu são um único todo, o verso e o reverso de um único fenômeno*, e a existência anônima da qual meu corpo é a cada momento o rastro, habita doravante estes dois corpos ao mesmo tempo (Merleau-Ponty, 1999, p. 474).

Entretanto, aquilo que aparecia de modo ainda implícito na *Fenomenologia da Percepção* (1945) a respeito da *intercorporalidade* passa a ser explicitado no ensaio *O Filósofo e sua sombra* (1960), muito embora urja reconhecer que no contexto desse ensaio, Merleau-Ponty tivesse a pretensão de avançar para além daquilo que Husserl afirmara a respeito do caráter estesiológico da relação corpórea com outrem focada ainda no Ego transcendental da redução eidética.

Em contrapartida, diferente da visão husserliana, Merleau-Ponty insistirá que a *intercorporalidade* significa que “se o outro deve existir para mim, é preciso primeiro que ele exista abaixo da ordem do pensamento” (Merleau-Ponty, 1962, p. 254). E isso só é possível porque, segundo ele, “a abertura perceptiva ao mundo não aspira ao monopólio do ser, o que significa que o mundo percebido, as coisas entreabertas perante mim, possuem, na sua espessura, matéria para fornecer estados de consciência a mais de um sujeito sensível. Ora, nesse caso, o outro é possível porque a coisa sensível é aberta. De sorte que esta articulação de um outro comportamento e de um outro olhar de uma outra corporalidade no meu mundo, efetua-se sem introjeção graças ao fato de meu Sensível possuir uma textura carnal, de sorte que essa faz que minha corporalidade esteja vinculada a uma experimentação do ser. Logo, o homem pode fazer o *Alter ego* que o pensamento não consegue construir porque está fora de si no mundo. E

esta possibilidade consuma-se na percepção como *vinculum* do ser bruto e de um corpo (Merleau-Ponty, 1962, p. 257).

Compreende-se, portanto, que apesar de não haver no contexto da *Fenomenologia da Percepção* uma articulação explícita entre corpo, desejo e relação com outrem nessa etapa do pensamento merleau-pontyano, a *generalidade* e a impossibilidade de se poder tematizar a experiência do corpo já encaminha a reflexão do filósofo para a questão da *carne* e do Sensível. Afinal, esses últimos se colocam necessariamente fora do horizonte antropológico e, por conseguinte, fora da representação, já na esteira de uma *ontologia do Sensível*.

De toda forma há de se exaltar o fato de a relação acontecer segundo o *esquema corporal* de um e outrem, o que dispensa necessariamente toda e qualquer tematização do outro. Isso já faz perceber que a *intercorporalidade* evoca a *carne* como quiasma a partir da qual eu e outrem se relacionam sem que essa relação se estabeleça a nível da consciência, isto é, de uma relação do tipo que requer o estar diante de... um outro *Alter Ego* como um Eu. Logo, essa situação irreduzível estabelecida pela *intercorporalidade* já evoca a carnalidade da relação de tipo *lado a lado* com outrem em que a mesma relação se deve à carnalidade intematizável de um e outro corpo.

3 A CARNE HUMANA ENTRE O ESQUEMA E A IMAGEM CORPORAL

A propósito disso vale, pois, recordar a constatação de Saint-Aubert (2013, p. 17) de que, se por um lado, é verdade que a ideia de *esquema corporal* aparece poucas vezes nos escritos posteriores à *Fenomenologia da percepção*, por outro, não se pode olvidar que esta noção se encontra no coração da maturação do conceito de *carne* desenvolvida no contexto dos cursos na Sorbonne (1949-1952) e nas lições do Collège de France, isto é, nos escritos de sua produção intermediária tais como *Le monde sensible et le monde de l'expression* (1953), *Notes sur le corps* (1956-1960) e a terceira versão do curso sobre o conceito de *Nature* (1960).

Diga-se de passagem, depois de 1953, quando Merleau-Ponty assume a cátedra de filosofia no Collège de France, faz desse lugar um espaço para a retomada crítica da *Fenomenologia da percepção* (Saint-Aubert, 2013, p. 71).

Isso permite, portanto, ao filósofo de distanciar-se da perspectiva antropológica do corpo-próprio pela via do *esquema corporal* articulado agora à *imagem corporal* graças à aproximação decisiva da questão do inconsciente⁵. Nesse sentido, a “imagem” do corpo diferente do *esquema corporal* não é fornecida pelo caráter neurológico (movimentos, impulsos), mas pela noção de *psiquismo*, o que sugere o fato de a *imagem corporal* associar-se ao inconsciente (imaginário) do corpo. É, pois, a carne que, segundo Merleau-Ponty, exerce a função de “fenômeno de espelho”. Esta função calcada no inconsciente se contrapõe à compreensão do fenômeno do tocante/tocado em Husserl do qual procede à ideia de carne como se ela estivesse na base da reversibilidade do movimento das mãos.

3.1 Conflito de interpretações da carne

Por outro lado, como se pode notar no contexto de seu curso *Le monde sensible et le monde de l'expression* (1953) Merleau-Ponty toma contato com o nome de pensadores como Shaun Gallagher e Françoise Dolto que ao interpretarem a questão da diferença entre *esquema* e *imagem corporal* assumem posturas muito diferentes e não menos duvidosas. Do lado de Gallagher sobressai o fato de que ele se refira ao conceito de *esquema corporal* abordado por Merleau-Ponty, mas acabe por distinguir o esquema da *imagem corporal*, o que não é de autoria do mestre. Assim, aquele autor vincula a *carne*

⁵ O filósofo francês Emmanuel de Saint-Aubert em sua obra *Etre et Chair*, recorda que frente a tentativa de apresentar uma leitura panorâmica da obra de Merleau-Ponty desde a ótica de sua abordagem do *esquema corporal* deve-se notar que os desenvolvimentos tardios não apenas não renegam o que vem antes, mas antes os integram em certa continuidade entre eles, de modo a enriquecer sua significação e seu escopo. Disso decorre que para além da unidade terminológica (a saber, o uso invariável do *esquema corporal*), é impossível dissociar a relação entre *esquema corporal* e *imagem* do corpo em função do conceito de carne de seu pensamento embora não se possa negar a existência de uma diferenciação interna entre ambos. De todo modo é necessário recordar também que ao abordar tal relação, Merleau-Ponty não passa da neurologia à psicologia e depois à psicanálise; ele não deixa, sem o saber, o *esquema corporal* pela *imagem* (inconsciente) do corpo; ele também não progride de uma crescente abstração que veria uma renúncia a algumas paixões não-filosóficas da juventude para enfim tornar-se filósofo ao se dotar de uma ontologia da carne (expressão frequentemente empregada a seu respeito, mas rigorosamente ausente de seus escritos) que exorcizaria os espectros diversamente neurológicos, psicológicos e psicanalíticos para criar ilusões antropológicas à margem de uma ontologia sem equívoco Cf. Saint-Aubert, 2013, p. 72-73).

à emergência da consciência e da intencionalidade assim como atribui a ausência de inteligibilidade ao *esquema corporal*.

Em outras palavras, Gallagher associa a carne à visão (imagem) enquanto o *esquema corporal* é definido como “um sistema – em parte inato e não-consciente – dos processos que regulam a postura e o movimento” (Saint-Aubert, 2013, p. 45). Enfim, o *esquema corporal* é identificado a um sistema ligado às nossas capacidades e hábitos motrizes que funciona de maneira autônomo sem necessidade de controle e de intervenção perceptiva enquanto a *imagem corporal* se vê associada a “um sistema de representações mentais, atitudes emocionais, crença e comportamentos presidido pela intencionalidade” (Saint-Aubert, 2013, p. 43). Já Françoise Dolto insiste no caráter inconsciente (psicanalítico) da *imagem corporal* em detrimento de seu caráter filosófico.

Logo, diante da diferença e da dúvida suscitada pelo pensamento de ambos e da emergência de certa dicotomia por conta da contraposição inaceitável entre a *imagem* (inteligível) e *esquema corporal* (sensível), Merleau-Ponty se vê interpelado a ter de rearticular as dimensões propriamente filosóficas – Fenomenologia e Ontologia – presentes na noção de *esquema corporal* e de sua participação no conceito de *carne*. Nesse caso, apoiado na visão matizada de Paul Schilder e auxiliado, especialmente, pela *Gestalt* e pela psicanálise de Lacan, o filósofo francês procura mostrar que a *imagem corporal* – atada à ideia de imagem-imaginação e não de imagem-imaginário advindo imediatamente do corpo pulsional ou do inconsciente, não se desvincula jamais do movimento como Desejo que, por sua vez é suscitado no âmago da imaginação.

De toda sorte, é mister enfatizar que o *esquema corporal*, segundo o filósofo francês, diz respeito não à imagem/visão/imaginário – de se estar *diante de* algo –, mas à “imaginação”. Por isso não há motivo para opô-lo à imagem como o fez Gallagher. Isso se deve tanto ao fato de o *esquema corporal* estar mobilizado pelo movimento tido como “expressão” graças à relação concebida, não segundo o imaginário de sujeito-objeto, mas da referência aos seres existentes que se tocam e que mantém certo hiato entre eles – como ao fato de o corpo estar todo ele engajado no ato da imaginação, antes mesmo de mover-se pela visão clara e distinta do objeto exterior.

Enfim, aquela desejada articulação se esclarece tendo-se em mente que, segundo Merleau-Ponty, a *imagem corporal* se encontra isenta de

representação. Ora, o sujeito/corpo que age encontra-se ele mesmo identificado à ação/expressão. Nesse caso, a *expressão* esvazia o pensamento a priori de imagem (diante de) para situá-la em um ver/especular que, em certo sentido, corresponde a um ver mais sentido/palpável do que visto-visão-à-distância, pois nesse caso a imaginação é algo sentida/tocada, e que, portanto, deflagra o movimento da busca daquilo que a própria carnalidade suscita (Saint-Aubert, 2013, p. 67).

Do que se disse anteriormente resta frisar que, se é verdade que nessa fase de sua escrita o filósofo se apropria de diversas contribuições psicológicas, ao insistir nas dimensões *expressivas* e *projetivas* da vida perceptiva até o animismo da percepção do movimento ou ainda as ilusões do espelho, tudo isso faz perceber que embora haja um deslocamento da noção de *esquema corporal* àquela da *imagem* (inconsciente) do corpo, não se pode negar que *esquema* e *imagem* não se contrapõem. Antes, eles se articulam em função da “carne do mundo”. Isso se deve a importância assumida pelo trabalho do filósofo em função da ênfase na *expressão* em oposição à ideia de *definição* das coisas que nos são dadas pelo conhecimento do mundo. Esta, por sua vez contribui decisivamente para distanciar o *esquema corporal* de uma ontologia positiva de objeto (Saint-Aubert, 2013, p. 72).

3.2 Da percepção do corpo à expressão da carne

Há de se acrescentar nesse estágio da reflexão, a convicção de que a *imagem corporal* em Merleau-Ponty vem atravessada pelo *imaginário* do vivido que se declina ao âmbito do *relacional*. Nesse caso, o movimento do corpo (*esquema corporal*) e o desejo (*imagem corporal*) evocam a *relação com outrem*. Em contrapartida, trata-se de enfatizar nesse contexto que ao abordar a relação com outrem, Merleau-Ponty não a associa imediatamente à Palavra como o faz Françoise Dolto, muito embora a concepção de carne em Merleau-Ponty não seja estranha à visão dessa pensadora (Cf. Saint-Aubert, 2013, p. 73).

Por um lado, se o corpo tende ao movimento e nesse movimento animado no mundo se constitui sua identidade, por outro, não se pode esquecer que o movimento/comportamento aponta para o outro, isto é, para a *relação*. Ora, o que permite manter a identidade “e” a relação é o mundo [sensível] da

carne. Daí que a carne articula em si o *esquema corporal* e a *imagem corporal*, uma vez que no movimento a imaginação é afetada de modo a suscitar o *Desejo* de outrem.

Acrescenta-se a essa constatação que, se ao movimento do corpo se associa o desejo de outrem, logo a *expressão* que por sua vez supõe a *interpenetração* entre os seres existentes, aponta para a novidade da relação carnal entre os corpos envolvidos no movimento e no desejo. Nesse caso, o *esquema/imagem corporal* entra em relação [movimento e desejo] com outro esquema/imagem de outrem de forma que aí no bojo dessa relação carnal, antes mesmo da Palavra, emerge um “apelo” fundamental que o abre [o outro] e o conduz ao mundo, numa vida perceptiva pouco a pouco sustentada pelas estratégias da *incorporação* onde a menor coisa percebida pode ser vivida como uma “outra corporalidade” e/ou um prolongamento da minha.

Urge, pois, recordar que em Merleau-Ponty, graças à articulação entre *esquema* e *imagem* corporais, a *expressão* da *relação* com o outro ou a relação com o outro como expressão foge imediatamente da *representação*.

O outro, a meus olhos, está portanto sempre à margem do que vejo e ouço, está a meu lado, está a meu lado ou atrás de mim, não está nesse lugar que meu olhar esmaga e esvazia de todo “interior” (p.168) Não haveria outros para mim, nem outros espíritos, se eu não tivesse um corpo e se eles não tivessem um corpo pelo qual pudessem penetrar em meu campo, multiplicá-lo por dentro, e mostrar-se a mim expostos ao mesmo mundo, às voltas com o mesmo mundo que eu [...] Procuramos despertar *uma relação carnal com o mundo e com o outro*, que não é um acidente proveniente de fora em direção a um puro sujeito de conhecimento [...], um “conteúdo” de experiência entre muitos outros, mas nossa inserção primeira no mundo e no verdadeiro (Merleau-Ponty, 2002, p.168; 172-173).

Na esteira do que fora dito antes, é possível recordar, por exemplo, a forte oposição entre *expressão* e *representação* magistralmente esboçada nas palavras da obra *A prosa do mundo* (1951) enquanto o curso sobre *Le monde sensible et le monde de l'expression* (1953) confirma o quanto “a *expressão* torna-se o conceito-chave da crítica merleau-pontyana da consciência” (Merleau-Ponty, 2011, p. 51). Disto segue que o *esquema corporal* não é uma representação do corpo-próprio, e sequer a consciência que nós temos daquele. Entretanto, o *esquema* se exprime ou é essencialmente ligado ao inteiro campo

da expressividade animal e humana. Eis, pois, que só no nível propriamente humano da dimensão relacional do *esquema* e da *imagem corporal*, marcados, portanto, pelas expectativas e pelos desafios da relação com outrem como um ente essencial à estruturação desse esquema/imagem desde seus próprios fundamentos – ocorre de fato, uma real articulação entre vida sensorial-motriz e vida desejante. Logo, só a referência ao *esquema corporal* não poderia assegurar a especificidade da carnalidade humana como tal.

É, precisamente, na terceira parte do curso em torno do *Le monde sensible et le monde de l'expression* que Merleau-Ponty a consagra a noção de *esquema corporal* articulado à *imagem*, mas já nesse contexto atém-se demoradamente à questão da *relação com outrem* e aquela da *sexualidade*. Evidente, ao aproximar-nos desse escrito *Inédito* em busca de puxar um outro fio que permita tecer a *filosofia da carne* no arco da produção de Merleau-Ponty, urge começar pela indagação que, certamente, o próprio filósofo se punha, a saber, de como remontar ao movimento de descida operada por uma tão grande atenção à encarnação sem perder de vista certas especificidades da vida cultural, da inteligência, da linguagem não redutíveis à percepção. É aqui, portanto, que a retomada em termos de *expressão* da vida perceptiva poderá exercer um papel fundamental por meio da dinâmica expansiva e expressiva da carne de modo a nos conduzir à linguagem sem interpor uma descontinuidade entre expressão e linguagem graças a subjacente articulação entre *esquema* e *imagem corporal* trabalhada no bojo desse escrito *Inédito*.

2.3 O caráter diacrítico da filosofia da carne

Levando-se em conta o que foi dito antes, há de se ter presente em primeiro lugar, que o curso no Collège de France (1953) visa aprofundar a análise do mundo percebido a fim de mostrar que ele já supõe a função *expressiva* contrário à tematização ou à definição das coisas sensíveis reduzidas a objetos. Somente esclarecido a questão da *expressão* o autor se ocupará propriamente da questão da *relação* com outrem. Nesse caso, a noção de *expressão* emerge em função do caráter *diacrítico* do Sensível e não como se ela viesse acrescentar algo de fora ao mundo percebido, tal como será explicitado a seguir (Merleau-Ponty, 2011, p. 10). Cabe recordar que, doravante,

a questão do *esquema corporal* considerado como pivô essencial de unidade de nosso ser e de nossa *relação* com outros seres – é evocada na preparação do curso *Le monde sensible et le monde de l'expression* de modo que anterior ao curso de 1953 a dimensão relacional e a dimensão libidinal do *esquema corporal* não haviam até então sido abordados de maneira estruturada pelo filósofo.

Salta aos olhos o fato de que ao introduzir a questão do *esquema corporal* no contexto desse curso, a concepção de consciência de sobrevoos, proveniente da presença imediata do sujeito aos seus objetos – *gnose* – é desbancada por uma visão *expressiva* – *práxis* – da consciência.

Ao falar aqui de *práxis* eu não quero supor uma filosofia irracionalista: para que haja percepção é necessário que haja um vínculo “natural”. Mas desejo sublinhar a relação ao objeto que não é em princípio *gnose*. Trata-se de deslocar da noção da *gnose* para aquela de *práxis* a fim de alcançar o espírito em “estado nascente” (Merleau-Ponty, 2011, p. 52).

Eis, pois, que nesse caso, recorda o filósofo, a *expressão* vem interromper a presença imediata da consciência graças ao fato de entender-se por *expressão* ou expressividade a propriedade de “um fenômeno que por seu agenciamento interno permite conhecer um outro que não é ou que jamais tinha sido dado antes” (Merleau-Ponty, 2011, p. 48).

Enfim, é de se notar que a *expressão* diz respeito a abertura a um “terceiro excluído” que não é, portanto, verdadeiramente dado, cuja expressividade interrompe o fechamento da consciência clássica, mostrando-se contrária à clareza de uma doação unívoca de sentido. Nessa perspectiva, a *expressão* confere uma consistência e um devir à relação. Há de se notar que Merleau-Ponty atribui uma envergadura ontológica à descrição dessa situação. Ora, para além do argumento habitual presente desde a *Fenomenologia da Percepção* (1945) da implicação existencial do sujeito que percebe o mundo, o curso *Le monde sensible et le monde de l'expression* (1953) introduz uma figura mais recente e simétrica referente à “invasão” das coisas em nós.

De todo modo, vale recordar aqui, que a consciência perceptiva iluminada agora pelo conceito de *expressão* não é evocada em função de valores ou de significações associadas ao seu horizonte, mas diz respeito a relação entre seres existentes. Nesse caso, a consciência não se encontra entrincheirada pelo

ser que ela apresenta, mas graças à *invasão* sobre ela, o ser a cerca e a envolve. Disso decorre que a consciência perceptiva ou expressiva não constrói, de maneira unilateral, uma presença de todo idealizada a respeito de seu objeto. Antes, ela participa de uma *troca carnal*: a coisa toma posse de meu corpo para me fazer perceber no dele, de modo a me impor seu próprio estilo e a partir do qual eu sou capaz de lhe dar carne por minha carne, isto é, de lhe devolver uma quase-presença em sua ausência. Disso resulta que a tanto a “proximidade” como a “distância” não são totais (Merleau-Ponty, 2011, p. 56).

Outrossim, minha “proximidade” da coisa está fundada sobre o sistema de equivalência que se estabelece entre meu *esquema corporal* e a estrutura do ser sensível, sobre a relação expressiva entre minha maneira de ser e aquela da coisa. Resta, portanto, acentuar que essa analogicidade intrínseca à relação entre meu *esquema corporal* e a *estrutura do ser sensível* não é um jogo de espelhos uma vez que a proximidade que ela induz não saberia absorver a distância que separa os análogos. Eu não possuo o ser percebido como tal. Antes, ele se faz ressoar em mim (Merleau-Ponty, 2011, p. 56).

Em outras palavras, eu ressoo unísono com ele porque eu esposo sua maneira de ser, isto é, eu o vejo sem jamais o tê-lo ou possuí-lo. O ser permanece sempre lá para além dessa vibração comum que me permite percebê-lo. Esse novo jogo da proximidade e distância escapa, portanto, da ambivalência da relação fusional tal como ocorre na consciência monádica em que pela *gnose* o sujeito incorpora o objeto a si, pois segundo Merleau-Ponty:

A proximidade não é a presença ideal (intencionalidade no sentido de referência a um *Eidos*), ubiquidade absoluta [...] Distância: provém de que a coisa é de uma outra ordem, não pode retornar sobre a consciência que a pensa. Aqui a distância vem do fato de que a coisa, justamente porque ela me faz vibrar corporalmente e me afeta por dentro, me obceca, está sempre para além dessa vibração que ela me comunica (2011, p. 58).

Em suma, a relação expressiva introduz um *hiato* entre os seres que se aproximam embora a mesma relação nutra esse elo relançando-o perpetuamente por sua própria abertura sobre essa alguma coisa de outro que palpita já no coração dessa relação. É a essa ideia de consciência expressiva marcada pelo hiato imanente à percepção, que Merleau-Ponty, valendo-se da noção de diacrítica advinda da semiótica de Saussure, dirá que a percepção

caracterizar-se-á por uma consciência que não transforma o percebido em objeto em sua significação, na atitude isolante ou reflexiva (Merleau-Ponty, 2011, p. 18). Nesse caso, Merleau-Ponty ao referir-se à percepção em seu caráter diacrítico insiste no fato de que perceber uma fisionomia, uma expressão, é sempre usar de signos diacríticos, da mesma maneira que se realiza com seu corpo uma gesticulação expressiva.

2.4 A dimensão diacrítica no âmago da carne

Nesse contexto, vale recordar que cada signo não tem outro valor que o de diferenciar-se dos outros, de sorte que as diferenças aparecem para o espectador ou são utilizados pelo mesmo sujeito falante sem que sejam definidos pelos termos entre os quais eles têm lugar, mas pelo contrário, os definem (Merleau-Ponty, 2011, p. 19). Disso decorre que a “consciência lacunar”⁶ ou melhor “consciência de hiato” (Merleau-Ponty, 2011, p. 173) revela o quanto o mito do face a face da consciência e do objeto é uma ilusão retrospectiva. Ora, não há jamais um objeto diante de mim, antes, há várias coisas ou um conjunto de existentes a partir dos quais se estabelece uma relação num lado a lado conosco. Nesse caso, a consciência perceptiva como *expressão*, isto é, como consciência indireta ou inversa se opõe à *significação* associada ao sentido finalista ou aristotélico ou panteísta do termo (Merleau-Ponty, 2011, p. 172)

Melhor dizendo, há várias coisas ou vários seres que se aproximam/distanciam e que não seriam totalmente objetos em razão dessa pluralidade de uma relação dual, a solidão da atitude isolante. Trata-se mesmo de alguns infra objetos ou ultra objetos, segundo a expressão cunhada por Henri Wallon e retomada por Merleau-Ponty em seus manuscritos ontológicos tardios. Em suma, a *expressão* tem afinidade com a ideia de uma consciência perceptiva “ontológica”, pois não se trata mais da consciência de algo dado por meio do

⁶O termo “consciência lacunar” visa pôr em evidência aquilo que, paradoxalmente, emerge da ênfase no esquema corporal enquanto esse preside a experiência da consciência, a saber, jamais se tem total consciência – como no caso da consciência psicológica advinda da referência à autorreflexividade – uma vez que, sendo a consciência da ordem da corporalidade, da intercorporalidade e da carnalidade do mundo, o ser do mundo se lhe aparece como um ser aberto e que, portanto, abre a consciência à existência que é sempre da ordem do inesgotável. Logo, a consciência encarnada será sempre referida à falta, ao provisório, à incompletude e, por conseguinte, ao Desejo daquilo que ao lhe faltar [consciência] jamais a preenche.

corpo segundo o *esquema corporal*. A consciência emerge de outro modo, como aquela que advém da *interpenetração* dos seres existentes a partir da carne.

Eis, pois, que a *noção de carne* emerge nesse contexto dos escritos intermediários a fim de cancelar uma nova percepção da consciência que, por sua vez evoca muito mais a *imagem corporal* do que o *esquema corporal*, graças à estrutura *diacrítica* da mesma que se assemelha à autêntica estrutura da linguagem.

A percepção do movimento é comparável à compreensão de uma frase. Não se compreende o início da frase senão pelo fim. Não se vê o movimento senão a começar pelo seu termo. A percepção não segue de lugar em lugar. A frase é uma onda que percorre o campo linguístico, uma dobra no tecido da linguagem. O movimento é [...] não transporte de um sólido de um ponto objetivo a um outro, mas entrada em atividade sucessivamente de diferentes pontos do espaço sobre o qual eu estou no circuito. Como os signos na linguagem, os pontos atravessados no movimento não têm senão valor diacrítico, eles não funcionam cada um por sua conta anunciando um lugar, mas somente marcando uma passagem a anunciar, como as palavras da frase são traços de uma intenção que não faz senão transparecer. A linguagem é abertura de um campo organizado, com outros contornos, outras coordenadas do que aquelas do campo perceptivo “natural”. Por conseguinte, a percepção como a linguagem, não estabelece um confronto com um ob-jeto. O ob-jeto não me fala senão *lateralmente*, isto é, ele me atinge, não de frente, mas de lado, despertamento em mim cumplicidade, sua presença é obcecante porque ela é exógena e endógena, isto é, ela me solicita (Valery). Ela se apresenta sempre a mim como fragmento de um mundo a reconstituir, como na criação literária, uma frase se oferece a mim como parte de uma obra a fazer. Isso se deve graças à uma espécie de impregnação postural que faz com que tenha cristalizado sobre esses ramos toda uma ordem de significações nascentes. Assim a linguagem se constrói sobre si mesma, circularmente, sobre um pedaço dela mesma – como o mundo percebido se constrói sobre uma perspectiva a emergir como um pedaço de [...] desse mundo (Merleau-Ponty, 2011, p. 204-205).

A partir dessa constatação, há que se acrescentar que pelo fato de o mundo ser lacunar – constituído não pela *gnose* de um ob-jeto, mas pela *práxis*, isto é, pelo fato de haver um conjunto de coisas, seres existentes que se aproximam – o percebido se dá em *profundidade* e não por meio de imagens monoculares. Logo compete à consciência lacunar de engajar-se (*práxis*) na instituição carnal e de antecipar-se e de agir no sentido de preencher essas

lacunas. Afinal, esses seres existentes que somos se *interpenetram* na percepção.

4 A CARNALIDADE E A ONTOLOGIA DA NEGATIVIDADE

Desde o horizonte esquadrihado anteriormente, há se ter presente que, se por um lado as coisas que se aproximam mantem certa distância, de forma que se estabelece a partir daí um hiato entre nós a ponto de se ter de evocar o advento de um olhar devotado às coisas a fim de se ter acesso a elas, por outro, resta entre o mundo percebido e nós uma *interpelação* que advém do mundo. Essa, por sua vez não pode ser apreendida por um ato meramente intelectual ou volitivo.

Trata-se, nesse caso, de se dar uma resposta a uma solicitação que vem dos seres distintos. Logo, nem a vontade nem a representação dão conta da *visão em profundidade* que essa realidade supõe. Essa outra visão brota de um diálogo entre a ativa passividade de nossa carne e a negatividade do mundo, a saber, uma resposta a essa negatividade do ser contrária à positividade subjacente à visão de um mundo objetivo, determinado, definitivo, enfim, de um mundo dado como ob-jeto e posto diante dos olhos para ser captado.

Ao contrário, desde a tensão das coisas entre si e das coisas e nossa carne, essa situação desperta nossa atenção de modo que o visível se anima e nos anima, nos conduzindo irresistivelmente a nos fiar e nos confiar a ele, para poder ver. Não há, portanto, meio para aprender a ver a profundidade, mas urge em se abandonar à profundidade, na profundidade do ser. Logo, nesse consentimento de nossa carne ao que Merleau-Ponty nomeou na obra da maturidade *O Visível e o invisível* (1962) como “carne do mundo”, o relevo procurado ultrapassa de longe nossa busca.

Em resumo, a análise da *profundidade do ser* tal como acabamos brevemente de apresentar a partir do escrito intermediário do curso no Collège de France (1953) é fundamental para perceber mais uma nuance da configuração da *filosofia da carne* em Merleau-Ponty. Esta supõe ter-se de integrar a ideia de corpo e de esquema sensorial-motriz do corpo – ainda focado na espacialidade e na ideia de objeto do mundo visível/dado ao corpo –, à ideia da relação/*invasão* entre minha carne que tem relevo/profundidade à carne do

outro sugerindo uma *imagem corporal* fundamental imanente à relação entre seres e, em seguida, entre a minha carne, a carne do outro indissociável da carne do mundo. Se enquanto carne, somos penetrados pelo mundo que nos afeta como ser, do mesmo modo nós (eu e outrem) penetramos o mundo enquanto carne em seu ser.

De certa forma, a *filosofia da carne* tem em mente ocupar-se de uma antropologia duplamente ampliada, descentrada da inteligência projetiva (representacional) e da vontade de domínio (consciente) de modo a exaltar o corpo em seu caráter motriz bem como suas dimensões desejantes, senão as mais espirituais de sua animação. Em última análise, a *filosofia da carne* tende a se aproximar de uma *ontologia da negatividade* em função da exaltação da *carne do mundo* a partir da qual se tem acesso à profundidade do Ser vertical da qual participamos (eu e outrem) enquanto carne que somos do mundo.

4.1 Da reabilitação ontológica do Sensível à carne do mundo

A fim de explicitar o sentido de um dos últimos elementos que constituem a *filosofia da carne* em Merleau-Ponty, urge voltar a atenção para sua obra da maturidade *O visível e o invisível* (1962) na qual a carnalidade vem tratada de maneira decididamente contrária à consciência moderna racionalista/empirista com sua ontologia de objeto ou com sua *gnose* sem *práxis*, bem como avessa à ideia de carne opaca e inexpressiva em Sartre. Do mesmo modo, nesse estágio da reflexão o autor já terá assimilado a articulação entre *esquema* e *imagem corporal* bem como a da *expressão* e da *projeção* do desejo que subjazem à relação com outrem para além do horizonte do corpo-próprio, de sorte que não resta senão avançar para a abordagem da “carne do mundo” em função de sua *ontologia indireta* ligada ao “Ser vertical” (Merleau-Ponty, 2009, p. 209).

Antes, porém, de avançar rumo a esse escopo faz-se necessário retomar a questão que fora evocada no início de nossa investigação quando dissemos que o ensaio *O Filósofo e sua sombra* deveria funcionar como uma certa *moldura* para a reconstituição da *filosofia da carne* em Merleau-Ponty. Pois bem, quase no final dessa investigação ousamos recorrer ao fato de que, naquele contexto, pela primeira vez o autor tenha se referido de maneira explícita à carne

associando-a à “carne do Sensível” ou à fórmula sintética de seu empreendimento em torno da “reabilitação ontológica do Sensível”.

Quando se diz que a coisa percebida é apreendida “em pessoa” ou “na sua carne” (*leibhaft*), deve tomar-se a expressão à letra: a *carne do sensível*, este granulado apertado que faz estacar a exploração, este óptimo que a termina refletem a minha própria *incarnação* e são a contrapartida dela (Merleau-Ponty, 1962, p. 251-252, grifo nosso).

Há de se perceber que já naquele contexto – menos preocupado com problema da carne em Husserl e mais interessado enfrentar a questão da inexpressividade da carne em Sartre –, Merleau-Ponty tinha em mente aprofundar a questão da articulação entre o “*esquema corporal*” e a “carne do Sensível”.

É, pois, levando-se em consideração a referida *moldura* que se pode ingressar no âmago do escrito *O Visível e o Invisível* uma vez que é impossível deixar de perceber o reflexo daqueles passos no interior desse escrito da maturidade. Disso decorre que a reflexão antropológica implícita ao *esquema corporal* – marcado pela sua capacidade fundamental de se prolongar no mundo e no outro por meio da aquisição e do exercício do hábito ou das estratégias [do desejo] na/da incorporação psicanalítica –, não deve estar ausente do horizonte ontológico da noção de “carne do mundo”, sob o risco de se comprometer o próprio sentido da referida obra.

Além disso, é bom lembrar que a noção de “carne do mundo” herda algo advindo da ousada concepção merleau-pontyana de nossa relação perceptiva com o mundo. Afinal, o *esquema corporal* é também uma certa estrutura do mundo percebido assim como o mundo tem sua raiz nele. Outrossim, trata-se já de uma relação “expressiva” como bem acentuara o curso *Le monde sensible et le monde de l’expression* (1953) associada à projeção antropológica, sem a qual nós não poderíamos “perceber” o mundo e sequer preencher o mundo com nossos projetos-motores.

É de se acrescentar ainda, que o desenvolvimento dessa relação expressiva duplamente qualificada pelos textos tardios sobre a “relação carnal” e a “relação do ser”, contribui por uma concepção renovada da doação “em” carne. Ora, para Merleau-Ponty se as coisas são dadas em “carne e osso”, isso significa ter de admitir que elas também são dadas “para” minha carne bem como

“por” minha carne uma vez que as faço/torno (as coisas) carne dando-lhes estofo com minha própria carne. Desde então, a coisa não faz senão dar-se “em” carne na percepção; ela é, pois, parceira de minha carne e ela “é” [ser de] minha carne.

4.2 A carne do mundo e a relação de ser

Na esteira do que tem sido dito, brota a convicção de que o *esquema corporal* vem já atravessado por uma habilitação crescente da *incorporação* a uma “relação de ser”, sob o risco de a “carne do mundo” de seu lado (este outro lado do mesmo) dar impressão de ser resultante de uma massiva projeção da carne. Conduzido, pois, por um regime de incorporação imediatamente animada pelo horizonte de uma *intercorporalidade* radical, o ser-no-mundo desenvolvido pelo *esquema corporal* não é, portanto, decididamente uma simples abertura à transcendência do mundo.

Somos levados a admitir, nesse caso, que o *esquema corporal* tem em vista esse nosso movimento/projetivo ao mundo, isto é, nosso movimento de “ser”- em-mundo e graças ao ser do mundo, de sermos nesse movimento *carne*-no-mundo. Mas como dissemos acima, não se trata de uma simples abertura à transcendência do mundo pelo fato de o *esquema corporal* se tornar complexo por conta das projeções a outrem. Afinal, o “ser” mesmo do mundo no qual projetamo-nos já nos solicita em um ser-para-outrem de tal sorte que nossa abertura ao mundo é percebida, desde o início, como que investida de nossas relações (exitosas ou limitadas) com os outros. Logo o “ser” mesmo do mundo em sua profundidade, cheio de lacunas, evoca a própria “carne do mundo” na qual estamos a nascer. Em suma, o próprio ser do mundo precede nossa intencionalidade (consciência), de tal sorte que ele (ser) vem, sem cessar, nos abrir a ponto de não nos deixar em repouso. E o somos cheios das lacunas do mundo, atravessados, portanto, por uma “profundidade” que seria a do próprio “ser” do mundo, esse ser vertical.

Resta por acrescentar que um dos elementos estruturantes da concepção de “carne do mundo” encontra-se imediatamente associado à ideia de entrelaçamento ou quiasma [da carne] a ponto de se poder avançar na compreensão da íntima relação entre a “carne” e o “ser” a partir da estrutura do visível e do invisível. Merleau-Ponty insistirá nesse estágio que, sem sombra de

dúvida, a carne se deixe mostrar no que tem de visível. Logo, essa visibilidade pressuposta por ela se deve à *imaginação* e à *expressão* que subjazem à *imagem corporal*, isto é, se deve a um ver-sentindo as coisas que se dão em carne no mundo antes que a definindo (visibilidade) pela visão. Por outro lado, a carne é da ordem da invisibilidade cujo acesso só é possível desde a lógica lacunar do ser. Em outras palavras, o acesso à carne se dá na profundidade do Ser vertical graças ao nosso ser-para-outrem.

Em suma, desde esse horizonte da *carne do mundo*, o *invisível* se ata à carnalidade de tal sorte que o problema do Ser se mostra agora como o próprio lugar e sentido da *intercorporalidade* que se inaugura entre mim, o mundo e outrem. Nessa lógica, a ontologia indireta consiste em formular esse modo de *nascimento* e dessa espécie de co-nascimento – o termo *con-naissance* em francês, para além de significar *conhecimento* evoca também, a partir de seu radical, o termo *nascimento* – com o outro na carne do mundo enquanto nesse nascimento está a se produzir um co-nhecimento eminentemente ontológico a partir da própria realidade da carne. Daí que a partir do ser da carne e/ou da carne do ser, uma *filosofia da carne* se veja interpelada a se pôr a pensar (conhecimento) não somente a penetração de minha carne pela carne do mundo, nem apenas a circularidade de uma incorporação – de meu corpo de carne na carne do corpo de outrem –, mas de pensar desde a *carne do mundo* sobre como se processa aí o nascimento e (co)-nascimento incessantes do Desejo graças ao Ser que nos abre desde o mundo da carne e da carne do mundo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão urge recordar que o itinerário da *filosofia da carne* em Merleau-Ponty aponta, em primeiro lugar, para o bem-sucedido esforço de se tentar responder aos grandes desafios do sentido que o corpo e a carne assumem no horizonte de seu pensamento. Situado desde o lugar da fenomenologia deslocando-se, em seguida, para o âmbito da ontologia sem negar os passos anteriores, o autor se deixou interpelar pelas mais diversas áreas do saber, indo das ciências biológicas à psiquiatria passando pelo campo da *Gestalt* e da psicanálise, até desembocar no diálogo com a literatura. Assim Merleau-Ponty propugna uma passagem da fenomenologia do corpo à ontologia

carnal sempre em diálogo com seus interlocutores prediletos em vista de dar passos circulares que vão do corpo à carne, passando pelo (inter)corporalidade enquanto lugar do desejo até à carne do mundo e do Ser enquanto carne, sem que esse caminho tenha sido atropelado por algum contrassenso ou alguma noção que não fosse minimamente refletida no confronto com as questões apresentadas pelos pensadores com quem o autor se defronta. Em segundo lugar, graças à seriedade com o que o autor aborda as questões de fundo que tocam no âmago da *filosofia da carne*, seu labor não deixa de apontar para a premência de se ter ainda de articular as questões do corpo e da carne às da linguagem, da cultura e da vida social e política, uma vez que a própria estruturação de seu pensamento em torno do *esquema* e da *imagem corporal* ligadas ao mundo Sensível não deixa de contemplar por sua vez o mundo da expressão e, por antonomásia, as questões da Palavra e da Metáfora. Eis que nesse sentido, a reflexão que se seguiu no desdobramento de nossa investigação já aponta para o caráter prospectivo do pensamento do autor uma vez que resta ainda por se descer aos pormenores de como a *Filosofia da carne* poderá se nutrir sobretudo do contato com os escritos da maturidade e dos *Inéditos* que se debruçam especialmente sobre a questão da linguagem, da cultura, da vida social, da literatura etc. a fim de se alargar seu horizonte em consonância com as temáticas supramencionadas. Por último, urge enfatizar que diante de uma filosofia que se quer “militante” como a de Merleau-Ponty e para o qual *a encarnação muda tudo*, há muito por se fazer e um longo percurso por vir na ótica da estreita articulação urgente e desejada entre as questões do Ser Vertical, do corpo, da carne e da linguagem.

REFERÊNCIAS

- MERLEAU-PONTY, Maurice. **A prosa do mundo**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953**. Genève: MetisPresses, 2011.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)**. Paris: Belin, 2015.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Sinais**. Lisboa: Minotauro, 1962.

SAINT-AUBERT, Emmanuel de. **Être et chair**. *Du corps au désir: L'habitation ontologique de la chair*. Paris: Vrin, 2013.

DADOS DO AUTOR

Nilo Ribeiro Júnior

Possui graduação em Engenharia Eletrônica Industrial pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (1981), graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1990), graduação em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (1991), mestrado em Teologia Moral pela Pontifícia Università Gregoriana (1993), doutorado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (1999) e doutorado em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa - Braga (2014). Atualmente é coordenador de dois Grupos de Pesquisa do CNPQ: Lévinas e Alteridades e Corpo, Fenomenologia e Genealogia. Professor adjunto do PPG-Filosofia da Escola de Educação e Humanidades da Universidade Católica de Pernambuco. Tem experiência na área de Ética atuando principalmente nos seguintes temas: fenomenologia, alteridade, corpo e carnalidade. E-mail: nilo.ribeiro@unicap.br