
DO CORPO À CARNE: MERLEAU-PONTY E A RADICALIZAÇÃO DO SENSÍVEL

Renato dos Santos

Resumo:

O propósito deste artigo é apresentar a radicalização que Merleau-Ponty realiza em torno da noção de sensível em sua “ontologia madura”. Sustenta a tese de que a noção de “carne”, enquanto *Gestalt*, propicia ao filósofo superar qualquer resquício de subjetivismo, que, inclusive, sua obra inicial não deixou de reproduzir, em certa medida. Por fim, mostra, ainda, como a carne torna possível pensar um novo estatuto de subjetividade, enquanto encarnada no mundo.

Palavras-chave: Sensível, Corpo próprio, Carne, Reversibilidade.

Abstract:

The purpose of this article is to present the radicalization that Merleau-Ponty realizes around the notion of sensible in its "mature ontology". He maintains that the notion of "flesh", as Gestalt, allows the philosopher to overcome any vestige of subjectivism, which even his initial work did not fail to reproduce to some extent. Finally, it shows how the flesh makes it possible to think of a new status of subjectivity as embodied in the world.

Keywords: Sensitive, Own body, flesh, Reversibility.

1. Introdução

Ora, essa generalidade que faz a unidade de meu corpo, por que não se abriria ela a outros corpos? O aperto de mãos também é reversível, posso sentir-me tocado ao mesmo tempo que toco e, por certo, não existe um grande animal de que nossos corpos sejam os órgãos, como as mãos, os olhos o são cada um deles (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 138).

Se fosse possível resumir a filosofia de Merleau-Ponty em uma frase, poderíamos dizer que ela é uma filosofia do sensível. Mas não se trata, unicamente, de um sensível tal como encontramos nas filosofias clássicas, isto é, no empirismo e no intelectualismo. Trata-se, antes, de um elemento, de um estofado do qual somos feitos e, por extensão, a realidade, o mundo. Na filosofia cartesiana, o sensível foi reduzido à constituição do *cogito*, do seu poder de julgar e decidir sobre aquilo que está em seu horizonte. Assim, o sensível é tão somente aquilo que o *cogito* pode inferir sobre ele.

Em Merleau-Ponty, no entanto, encontramos uma filosofia que tem por característica a primazia do mundo sensível. Um sensível, conforme veremos ao longo do texto, que se radicaliza a cada obra, ou “fase”, do autor. Nosso propósito, no presente artigo, é apresentar essa radicalização no interior da obra do filósofo, destacando, primeiramente, como na *Fenomenologia da percepção* o corpo próprio configura-se por uma ambiguidade fundamental, a qual permite superar as análises clássicas que reduziram o corpo sob uma única perspectiva, seja mecanicista ou mentalista.

Por conseguinte, mostramos como, em suas últimas obras, essa ambiguidade desvelada pelo corpo próprio é generalizada para o sensível em geral, por meio da noção de carne do mundo, enquanto tecido *gestáltico* que entrelaça tudo o que é feito desse estofado primordial. Trata-se, nesse momento, de uma reversibilidade carnal que não se limita à experiência do corpo próprio, mas de mim com o mundo e, principalmente, das próprias coisas que “compõem” sua carnalidade. Tal panorama nos permitirá afirmar, entre outras coisas, que Merleau-Ponty supera os resquícios de uma subjetividade fundada no *cogito* – a qual sua própria obra inicial não deixou de reproduzir, em certa medida –, por meio de um descentramento do sujeito frente à incompletude fundamental contida na carne do mundo.

2. A ambiguidade do corpo próprio

Na *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty se ocupa em mostrar como o corpo é para nós muito mais (ou muito menos) do que um objeto passível de análise por uma visão mecânica ou científica, que o reduz a *partes extra partes*. O corpo é, na verdade, o meio pelo qual nós existimos, é a condição para que nossa existência se configure tal como ela é, ou seja, encarnada no mundo. Por esta razão, conforme afirma Merleau-Ponty (2011, p. 122), o corpo é “o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles”.

Nossos projetos, enquanto sujeitos, somente são possíveis porque estamos interligados no mundo pelo corpo. Mas qual, afinal, o estatuto desse corpo? No capítulo intitulado *O corpo*, da obra supracitada, o filósofo analisa a maneira como as abordagens clássicas conceberam o corpo. Por um lado, a psicologia clássica, seguindo um viés intelectualista, outorgou ao corpo um estatuto de objeto da consciência; a fisiologia, por outro lado, deu ao corpo uma leitura mecânica, fazendo dele mero objeto regido por leis causais.

A fim de ilustrarmos essa redução do corpo, tomemos como exemplo a questão do membro fantasma e da anosognose, tratado sob a ótica destas duas abordagens clássicas. Um dos casos diz respeito a um paciente que perdeu seu braço por conta de estilhaços de obus durante a guerra, e que, após ter de amputá-lo, continua a sentir e a solicitar e comportar-se como se existisse ali ainda o braço. Outro caso semelhante é o da anosognose, no qual o paciente relata não sentir seu braço, a despeito de ele estar ali, como uma “serpente longa e fria”. No primeiro encontramos a presença efetiva de uma representação; já na anosognose, ao contrário, é uma representação de uma ausência efetiva.

Nos dois casos, quando pensados sob a perspectiva do corpo próprio, tendem a ter uma outra leitura, precisamente porque, como afirma Merleau-Ponty (2011, p.121), “a experiência do braço amputado como presente ou a do braço doente como ausente não são da ordem do ‘eu penso que’”. Não é a representação, o *cogito*, quem outorga sentido à experiência em ambos os casos apresentados, mas uma dimensão do vivido, uma experiência tácita do corpo no mundo. Noutras palavras:

Esse fenômeno, que as explicações fisiológicas e psicológicas igualmente desfiguram, é compreensível ao contrário na perspectiva do ser no mundo. Aquilo que em nós recusa a mutilação e a deficiência é um Eu engajado em um certo mundo físico e inter-humano, que continua a estender-se para seu mundo a despeito de deficiências ou de amputações, e que, nessa medida, não as reconhece de *jure* (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 121).

A questão do membro fantasma e da anosognose, tornam-se compreensíveis sob a perspectiva do corpo próprio, ou seja, do ser no mundo, precisamente por estarem alhures de uma representação do *cogito*. Se as explicações da fisiologia e da psicologia recorrem, necessariamente, à uma lógica racional, do pensamento, na perspectiva do ser no mundo esta lógica é de outra natureza, a saber, uma lógica pré-reflexiva, ou tácita. Para Merleau-Ponty, as abordagens clássicas ativeram-se apenas por uma perspectiva da questão (ou psicológica ou fisiológica), deixando de lado a ambiguidade fundamental contido nos casos.

Esta ambiguidade encontramos, por exemplo, no membro fantasma, na medida em que este caso é “apenas o avesso de nossa inerência a um mundo, a negação implícita daquilo que se opõe ao movimento natural que nos lança a nossas tarefas, a nossas preocupações, a nossa situação, a nossos horizontes familiares” (MERLEAU-PONTY, p. 2011, p. 121). Trata-se, noutras palavras, da solicitação que o mundo nos faz, de uma sedimentação de nosso corpo enquanto encarnado no mundo. Não é o sujeito que por um movimento do pensamento solicita o membro que não está mais ali, mas o próprio corpo habitual que insiste em continuar demandando como se o braço ainda existisse.

Podemos compreender esse fenômeno por meio do recalque, de que fala a psicanálise. No recalque, o sujeito se empenha para realizar algo que é barrado, e por não conseguir superar tal barreira, acaba por permanecer bloqueado e determinado em reavivar infinitamente suas energias para manter o desejo recalcado. É como se houvesse sempre uma esperança de concretização de algo que, por direito, é impossível, ou, para mencionar o caso que estamos a tratar, é o mesmo que afirmar que o paciente tenta incessantemente usar daquele membro que ele não possui mais. Nas palavras de Merleau-Ponty (2011, p. 127), “o braço fantasma é, portanto, como a experiência recalçada, um antigo presente que não se decide a tornar-se passado”.

Se o corpo habitual é a sedimentação de nossa experiência no mundo, o corpo atual, por sua vez, é o que torna possível o corpo se reinventar, ou criar novas experiências no presente. Todavia, não se trata de dois momentos separados objetivamente, mas a relação entre uma dimensão e outra, a ponto de tal relação ser de uma circularidade, pois o passado, o habitual, é retomado pelo atual, e o atual não teria como apoiar-se senão nisso que está aí à disposição. Por isso, o membro fantasma não é uma lembrança psicológica, tal como queriam as abordagens clássicas, ou seja, ele não é “uma lembrança, ele é um quase-presente” MERLEAU-PONTY, 2011, p. 127).

Até aqui vimos brevemente dois casos sob a ótica de duas abordagens clássicas, que tomaram o corpo por uma lógica objetivante. Interessa-nos, com isso, mostrar como a noção de corpo próprio, tal como propõe Merleau-Ponty, nos possibilita reencontrar uma ambiguidade fundamental, de modo que o corpo se furta de tais reduções. Dito isso, passemos a analisar de maneira mais detalhada o que é nosso foco principal do presente escrito, ou seja, a ambiguidade. Como sabemos, para as análises que se apoiam numa lógica do *cogito*, não há ambiguidade no corpo, precisamente por ele ser reduzido apenas sob uma determinada perspectiva, mais exatamente a do corpo como objeto. Ele só se torna ambíguo “na experiência que temos dele” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 231). Mas porque é na experiência que a ambiguidade se revela?

Na obra *Ideias II*¹, Husserl distinguiu dois modos de apresentação do corpo, são eles: *Leib* e *Körper*. Enquanto o primeiro designa o corpo em sua dimensão sensível, da ordem da vivência e, portanto, o corpo do qual somos, senciente-sensível, sujeito de reversibilidade. O segundo denota o corpo tal como concebido pela ciência e pelo pensamento objetivo, isto é, um corpo objeto, tomado a partir da extensão e submisso às leis da causalidade. O corpo próprio, ou *Leib*, de maneira especial, nos revela a ambiguidade de que falamos anteriormente, justamente por ele fazer um movimento que coloca em xeque a transparência e uniformidade desejada pela consciência. Quer dizer, por ser um corpo vivo, seus movimentos não são determinados por uma consciência, e, por isso, evidencia-se o enigma da expressão e da ambiguidade. Sobre isso, acompanhemos, a seguir, o clássico exemplo das mãos que se tocam, já ilustrado por Husserl e retomado por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*:

1 Cf. HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second: Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Paris: PUF, 1996.

Quando pressiono minhas mãos uma contra a outra, não se trata então de duas sensações que eu sentiria em conjunto, como se percebem dois objetos justapostos, mas de uma organização ambígua em que as duas mãos podem alternar-se na função de ‘tocante’ e de ‘tocada’. Ao falar de ‘sensações duplas’ queria-se dizer que, na passagem de uma função à outra, posso reconhecer a mão tocada como a mesma que dentro em breve será tocante — neste pacote de ossos e de músculos que minha mão direita é para minha mão esquerda, adivinho em um instante o invólucro ou a encarnação desta outra mão direita, ágil e viva, que lanço em direção aos objetos para explorá-los. O corpo surpreende-se a si mesmo do exterior prestes a exercer uma função de conhecimento, ele tenta tocar-se tocando, ele esboça ‘um tipo de reflexão’, e bastaria isso para distingui-lo dos objetos, dos quais posso dizer que ‘tocam’ meu corpo, mas apenas quando ele está inerte, e, portanto, sem que eles o surpreendam em sua função exploradora (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 137).

A reversibilidade constatada na experiência das mãos que se tocam nos revela, por um lado, que o corpo próprio não se reduz à noção de *Körper*, como um objeto manipulável, sem vida, tal como encontramos nas abordagens clássicas. Por outro lado, esta passagem nos esclarece como o próprio corpo é detentor de uma intencionalidade operante², isto é, ele age, se movimenta no mundo sem que dependa de uma vontade reflexiva.

3. O quiasma: reversibilidade carnal

Com efeito, é este o ponto central que nos interessa. Em nossa leitura, essa reversibilidade revelada pelo aperto das mãos, bem como essa intencionalidade figurada no e pelo corpo próprio, será radicalizada para uma tese da intercorporeidade, e, por fim, da carne. Em um texto que prefigura o que ficou conhecido pelos comentaristas de “segundo período” da filosofia de Merleau-Ponty, denominado “O filósofo e sua sombra”, publicado em *Signos*, o filósofo escreve:

Se, ao apertar a mão de outro homem, tenho a evidência de seu estar-ali, é porque ela se substitui à minha mão esquerda, porque meu corpo anexa o corpo do outro a essa ‘espécie de reflexão’ da qual ele é paradoxalmente a sede. Minhas duas mãos são ‘copresentes’ ou ‘coexistem’ porque são as mãos de um único corpo: o outro aparece por extensão dessa copresença, ele e eu somos como que os órgãos de uma única intercorporeidade (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 186).

2 “Sob a intencionalidade de ato ou tética, e como sua condição de possibilidade, encontrávamos uma intencionalidade operante, já trabalhando antes de qualquer tese ou qualquer juízo, um ‘Logos do mundo estético’, uma ‘arte escondida nas profundezas da alma humana’, e que, como toda arte, só se conhece em seus resultados” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 575).

Se, em 1945, Merleau-Ponty reencontrou no corpo próprio uma sorte de reversibilidade e uma intencionalidade motora, agora, por volta dos anos 50, ele dá um passo a mais, mostrando como o corpo e o corpo do outro perfazem uma intercorporeidade³. O corpo do outro e o meu são como uma estrutura sensível, na qual a reversibilidade experienciada em mim pode ser estendida para o outro. Não se trata, a bem da verdade, de uma experiência de conteúdo do mundo, mas de uma função estrutural, de um funcionamento sensível.

É esta ideia que irá desembocar nos últimos textos do filósofo. A pergunta norteadora será, justamente, aquela que demos abertura a este escrito, e que é interessante retomarmos aqui, a saber: “essa generalidade que faz a unidade de meu corpo, por que não se abriria ela a outros corpos?” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 138). Todavia, a noção de “corpos” de que aqui fala Merleau-Ponty não diz respeito, apenas, ao menos nesta “última fase”, ao meu corpo e ao corpo de meu semelhante. Quer dizer, não apenas o corpo de meu semelhante mostra-se como reversível, não percebo apenas o corpo do outro como alguém que também me percebe, mas, fundamentalmente – e aqui está a grande novidade de sua *nouvelle ontologie* – corpos que estão disponíveis na natureza: “o aperto de mãos também é reversível, posso sentir-me tocado ao mesmo tempo que toco e, por certo, não existe um grande animal de que nossos corpos sejam os órgãos, como as mãos, os olhos o são cada um deles” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 138). Ademais, conforme assevera Merleau-Ponty (2014, p. 138):

Por que não existiria a sinergia entre diferentes organismos, já que é possível no interior de cada um? Suas paisagens se cruzam, suas ações e suas paixões se ajustam exatamente: isto é possível desde que se pare de definir primordialmente o sentir pela pertença à mesma ‘consciência’, compreendendo-o, ao contrário, como retorno sobre si no visível, aderência carnal do senciente ao sentido e do sentido ao senciente.

Considerando que o corpo é um sensível, e nele reencontramos uma sorte de reversibilidade, porque, afinal, outros corpos também não poderiam ter? É aqui, portanto, que Merleau-Ponty desenvolverá uma ontologia da carne, a qual terá como intento, entre outras coisas, pensar uma reversibilidade ontológica, isto é, do ser das coisas, de modo que isso nos permitirá compreender de que modo “recobrimento e fissão, identidade e diferença, essa aderência faz brotar um raio de luz natural que

3 Sobre a noção de “intercorporeidade” e, mais exatamente, da relação com “outrem”, conferir meu livro intitulado *O quiasma do mundo: a questão da alteridade em Merleau-Ponty*. Curitiba: CRV, 2017.

ilumina toda a carne, não apenas a minha” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 138). Noutras palavras, o que está em questão é a possibilidade de pensar uma filosofia para além do sujeito, mesmo este sujeito sendo encarnado em um corpo, como propusera a filosofia inicial de Merleau-Ponty. Ademais, a “sinergia”, de que fala o filósofo, experienciada no corpo próprio, por meio da reversibilidade, pode ser generalizada para as coisas mundanas. Nesse sentido, podemos falar que a noção de *Leib* não diz respeito apenas ao corpo próprio, mas tudo o que pertence à carne do mundo, até mesmo os corpos que, para a ciência, são concebidos como *Körper*.

Para tanto, o que é, afinal, isso que Merleau-Ponty chama de “carne”, e que não encontramos nome na filosofia para designá-lo? A respeito disso, afirma o filósofo (2014, p. 136):

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 espaço-temporal 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.

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*, isto é, “um princípio de distribuição, o pivô de um sistema de equivalências, é o *Etwas* de que os fenômenos parcelares serão a manifestação” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 193).

Se as coisas intramundanas fazem parte dessa estrutura, dessa carne, elas estão submetidas à mesma lógica de reversibilidade carnal, a qual presenciamos no corpo próprio. As coisas aí disponíveis configuram uma visibilidade que se entrelaça entre outros corpos visíveis: “com a reversibilidade do visível e do tangível abre-se, pois, se não ainda o incorporeal, ao menos um ser intercorporal, um domínio presuntivo do visível e do tangível que se estende além das coisas que toco e vejo atualmente” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 138). A reversibilidade das coisas está para além do que

eu posso ver e sentir. Na verdade, a experiência reversível que experimentamos em nós é a mesma em toda carne do mundo. Conforme explica Merleau-Ponty (2014, p. 139):

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 existência 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 — e isso pela fundamental fissão ou segregação do senciente e do sensível, que, lateralmente, faz os órgãos de meu corpo entrarem em comunicação, fundando a transitividade de um corpo a outro.

Ver e ser visto, sentir e sentir-se não constituem uma experiência somente do corpo próprio, mas de todo o tecido do mundo. Não há sobreposição do vidente sobre o visível, mas uma reversibilidade tal que me faz ser visto também por aquilo que vejo. É por sermos feitos da mesma carne das coisas que temos essa “identificação” visível, uma visibilidade comum. Por esta razão, Merleau-Ponty (2014, p. 135) irá falar de um “narcisismo fundamental em toda visão”, precisamente porque “o vidente, estando preso no que vê, continua a ver-se a si mesmo”. Daí o porquê, conforme lembra o filósofo, o fato de alguns pintores relatarem sentirem-se “olhados” por aquilo que veem, ou seja, como se a visão exercida por eles sobre as coisas voltasse contra eles.

Daí minha atividade ser identicamente passividade — o que constitui o sentido segundo e mais profundo do narcisismo: não ver de fora, como os outros veem, o contorno de um corpo habitado, mas sobretudo ser visto por ele, existir nele, emigrar para ele, ser seduzido, captado, alienado pelo fantasma, de sorte que vidente e visível se mutuem reciprocamente, e não mais se saiba quem vê e quem é visto (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 135).

Esta passagem ilustra com precisão aquilo que buscamos apresentar nesta segunda parte de nosso artigo, a saber, a ideia de reversibilidade. 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. A reversibilidade, portanto, é aquela mesma ambiguidade que vimos no corpo próprio, porém, desta vez, alargada para a carne do mundo, de modo que as coisas se encontram amparadas por um movimento de precessão: “precessão do que é sobre o que se vê e faz ver, do que se vê e faz ver sobre o que é” (MERLEAU-PONTY, 2014b, p. 52).

Merleau-Ponty quer afirmar com isso, precisamente, que o movimento reversível não diz respeito apenas do vidente e do visível, mas das coisas que estão imersas na

contingência carnal do mundo. Estando imersas numa temporalidade carnal, as coisas não se encontram lançadas num certo espaço objetivo, isto é, relacionando-se por meio de uma causalidade. Ao contrário, o passado orienta o presente assim como o presente retoma e abre-se para o surgimento do novo. Conforme explica Mauro Carbone (2015, p. 29), “precessão do imaginário sobre o ‘atual’ — pois o imaginário orienta e alimenta o olhar fazendo com que se veja o atual — assim como a precessão do ‘atual’ sobre o imaginário”. Assim como as noções de corpo habitual e corpo atual, conforme as descrições de Merleau-Ponty acerca da ambiguidade do corpo próprio, podemos vislumbrar esta mesma ambiguidade por meio da noção de “precessão”, com a diferença de que, desta vez, ela não se limita unicamente ao corpo, mas à temporalidade carnal da qual todas as coisas existentes são perpassadas ontologicamente.

É oportuno pensarmos sobre o lugar da subjetividade neste contexto da filosofia de Merleau-Ponty, embora o leitor familiarizado com sua filosofia provavelmente já deva ter intuído. Em primeiro lugar, aquela ideia de subjetividade constituinte, tal como pensada por Descartes, perde sentido na dimensão desta ontologia da carne, na medida em que o entrelaçamento impossibilita qualquer atividade que não seja a partir de uma passividade.

É como se no interior do próprio movimento de intuir (*l’institution*) estivesse presente como possibilidade a passividade (*la passivité*)⁴ em relação a algo do qual se intui, tal como vimos pela noção de “precessão”. Assim, o próprio eu constitui-se por meio de um outro, uma visibilidade sedimentada historicamente; mas é, justamente, esta a condição para que ele retome e “supere” isso que está aí disponível, que traga à palavra aquilo que está invisível nesta visibilidade, pois é falando, dizendo, exprimindo, que este invisível tornar-se-á visível. Eis, portanto, a tese máxima deste movimento de expressão de que Merleau-Ponty desenvolve com sua ontologia da carne.

Considerações finais

O objetivo que norteou estas reflexões foi mostrar a radicalização que Merleau-Ponty realiza no interior de sua obra acerca da noção de “sensível”. Vimos que a noção de corpo próprio permitiu o filósofo superar as perspectivas reducionistas que fizeram

4 Conferir o texto de Merleau-Ponty pela ocasião do Curso no *Collège de France*, intitulado *L’institution, la passivité*: notes de cours au Collège de France (1954-1955). Paris: Belin, 2003.

do corpo um objeto. Além disso, por meio do corpo próprio, foi possível revelar a ambiguidade fundamental que perpassa nossa existência. Não podemos esquecer, nesse contexto, da importância da temporalidade que está pressuposta nas noções de corpo habitual e corpo atual, ou seja, é a temporalidade que permite a não estagnação do movimento do ser no mundo.

Para tanto, é nos textos posteriores que Merleau-Ponty busca radicalizar a nossa de reversibilidade sensível, isto é, não mais restrita apenas ao corpo próprio, mas aos outros corpos existentes no mundo. Tal intento permite, entre outras coisas, romper com os velhos problemas do subjetivismo e do objetivismo, ou seja, que entre o vidente e o visível, eu e o outro, haja um ponto determinante, que penda para um determinado lado a causa de tal relação. Com a noção de quiasma, uma reversibilidade carnal, Merleau-Ponty evidencia como as coisas encontram-se entrelaçadas numa espécie de movimento dialético sem síntese.

Por fim, podemos dizer que a filosofia de Merleau-Ponty não é de forma alguma uma linearidade, como se no início pensou algo e depois simplesmente, como um salto de causalidade, viesse a pensar outra coisa. Embora o que tentamos fazer foi pontuar o conceito de sensível, e como ele se acentua conforme o desenvolvimento do pensamento do filósofo, nosso propósito foi dizer que há uma verticalização em sua filosofia, mas não algo linear. Até porque o movimento incoativo e inacabado, conforme afirmou o filósofo acerca da fenomenologia, parece serem a marca da filosofia de Merleau-Ponty. Inacabamento que reflete, precisamente, na própria noção de sujeito, ou eu, que encontramos entrelaçado na carnalidade do mundo, ou seja, um sujeito atravessado por uma finitude, uma falta ontológica, real ou nada.

Referências bibliográficas

CARBONE, M. A imagem entre ausência e precessão. In. SILVA, C. A. F.; MÜLLER-GRANZOTTO, M. J. (Orgs.). Merleau-Ponty em Florianópolis. Porto Alegre: Editora Fi, 2015. p. 19-36.

HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phenomenologie et une philosophie phenoménologique pures. Livre second: Recherches phénoménologiques pour la constitution.* Paris: PUF, 1996.

MERLEAU-PONTY, M. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **L'institution, la passivité**: notes de cours au Collège de France (1954-1955). Paris: Belin, 2003.

_____. **Fenomenologia da percepção**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **O visível e o invisível**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014a.

_____. **O olho e o espírito**. São Paulo: Cosac & Naify, 2014b.

SANTOS, R. **O quiasma do mundo**: a questão da alteridade em Merleau-Ponty. Curitiba: CRV, 2017.