

Recebido em jul. 2014
Aprovado em nov. 2014

**A REVISÃO DA ONTOLOGIA EM MERLEAU-PONTY:
A NECESSIDADE DE UMA FENOMENOLOGIA DA VIDA ***

HARLEY JULIANO MANTOVANI * *

RESUMO

Neste texto, o nosso objetivo foi analisar e demonstrar a necessidade da revisão ontológica de Merleau-Ponty, que teve o intuito de criticar e de superar a ontologia ocidental do ser que excluiu da sua memória e deixou em silêncio, tal como um resto sem dignidade metafísica, a sua matriz, a vida, o *Lebenswelt*. Por isto, mostramos como a fenomenologia – como pura audição sem memória – foi apresentada como o caminho de recuperação do solo esquecido pela metafísica que separou o ser e a vida. Dentro da história da filosofia, o *Lebenswelt* é ainda uma fala nascente e sempre grávida da qual a escuta é descida porque sua voz fala de baixo, é subterrânea. Por isto, concluímos que a fenomenologia deve ser uma ontologia da vida compreendida essencialmente como instituição de si mesma para além de qualquer instituição.

PALAVRAS-CHAVE

Merleau-Ponty. Ontologia. *Lebenswelt*. Instituição. *Aisthesis*.

* Este artigo constitui um resultado parcial da nossa pesquisa tornada possível pelo financiamento da FUNDAÇÃO DE AMPARO À PESQUISA DO ESTADO DE GOIÁS (FAPEG).

* * Doutorando em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS.

ABSTRACT

In this paper, our aim was to analyze and demonstrate the need of ontological revision of Merleau-Ponty, who aimed to criticize and overcome Western ontology of being that excluded from its memory and left in silence, as a remnant undignified metaphysics, his mother, the life, the *Lebenswelt*. For this, we show how phenomenology - as pure listening without memory - was presented as the way to recover soil forgotten by metaphysics that separated the being and life. Within the history of philosophy, the *Lebenswelt* is still a nascent talks and always pregnant which listening is down because his voice speaks low, is underground. Therefore, we conclude that phenomenology must be an ontology of life which we understand as institution of itself besides every institution.

KEYWORDS

Merleau-Ponty. Ontology. *Lebenswelt*. Institution. *Aisthesis*.

Em Merleau-Ponty, finalmente, a ontologia sai da história da sua infância. Nele, a ontologia chega à sua maturidade, que é a compreensão de que ela não nasceu adulta. Neste sentido, a perda da *ingenuidade metafísica* caracteriza-se pela retomada e revalorização do contato ingênuo com o mundo em sua dimensão fenomenológica. Fora da sua história, a ontologia é discurso sobre a *aisthesis* e, portanto, uma fenomenologia da arte cujo tema é a incoativa autoprodução da abertura poético-mundana do *Logos*.

Quando Husserl na “Sexta” das *Investigações Lógicas* (1975) se propõe uma “elucidação fenomenológica do conhecimento” que começa com a distinção e a separação rigorosas entre a sensibilidade (a intuição sensível, a percepção) e o entendimento (o pensar puramente analítico com o seu categorial predicativo), ele já será levado a afirmar a irrealidade ideal do Ser enquanto puro correlato formal do ato judicativo. Este ato fundado e objetivante do entendimento será o responsável último pelo conhecimento rigorosamente fenomenológico que é alcançado e se efetiva através da constatação da impossibilidade de preenchimento sensível das formas categoriais, e sobretudo, da impossibilidade da adequação entre a intuição sensível e a significação categorial da cópula *é*. Diante desta impossibilidade crítica de percebermos o categorial – ou o ontológico real e sensorialmente existente –, Husserl concorda que “o ser não é nenhum predicado real”, ou seja, que “o ser não é absolutamente nada de perceptível” (1975, p. 112). Desde então, se o ser é uma forma categorial que

sempre excede o sensível e jamais habita a imanência real da consciência, isto significa que ele é um fenômeno, e este não é nenhum “ser real” seja interior, seja exterior, mas tão somente, algo *anterior* à realidade. Ou seja, o ser é apenas uma significação ou um meio ideal por meio do qual se tem acesso à realidade (MOURA, 2001, p. 221). Nessas condições, a fenomenologia não é ontologia, mas uma ciência eidética cujo tema são as condições apodícticas do conhecimento autêntico. A fenomenologia husserliana é o decreto de que a ontologia é impossível.

No entanto, aquele categorial rigoroso que sempre excede o sensível e explicita a imperceptibilidade do Ser, foi compreendido como o “que permanece *oculto* no que se mostra de pronto” (HEIDEGGER, 2012, p. 121). E o que “permanece *encoberto* ou volta a se *encobrir*”, não é qualquer ente em um mero mostrar vulgar, “é o *ser* do ente”. Isto significa que a elucidação fenomenológica do “fenomenológico”, ao nos apresentar a tarefa prévia da compreensão “do modo-de-vir-de-encontro do ser e das estruturas-do-ser no *modus* do fenômeno” (HEIDEGGER, 2012, p. 125) que constitui o ser posto-em-liberdade, nos prepara para a escuta da seguinte afirmação de Heidegger: “a fenomenologia é o modo-de-acesso ao que deve se tornar tema da ontologia por determinação demonstrativa. *A ontologia só é possível como fenomenologia*” (2012, p. 123). Estamos diante de um problema aparentemente bastante *ingênuo*, pois, se reconhecemos equivalência entre as afirmações de Husserl e de Heidegger, devemos dizer que a ontologia

não apenas é impossível (Husserl), mas também, que a ontologia só é possível através da sua impossibilidade, ou seja, como e através da fenomenologia (Heidegger). Mas, na verdade, não se trata de um *problema ingênuo*, e sim, de um ponto de maturidade histórica alcançado dentro da fenomenologia que hoje sobrevive fora dos seus clássicos limites – revendo o seu ponto de partida e reabsorvendo o que antes a negava –, que não eram limites meramente negativos e inférteis, mas, pelo contrário, instituintes e possuidores de uma sequência e de um futuro, diria Merleau-Ponty. Essa maturidade renova o pensamento ontológico. É desta renovação que Merleau-Ponty é o herdeiro. Sua elaboração desta herança será tão radical que Moura (2001, p. 271-293), confrontando-a com a história clássica da fenomenologia, se indagará se esta foi abandonada em prol do projeto ontológico último do filósofo.

Em Merleau-Ponty, reconhecemos que a ontologia só é possível como revisão fenomenológica de si mesma, ou seja, se ela se faz através da compreensão dos termos em que ela não é mais possível. A história tradicional e objetiva da aquisição e do estabelecimento das condições de possibilidade da ontologia já está oficialmente feita. E dentro desta história, ela não foi apenas uma ciência do ser – inclusive ora traduzida em termos lógico-formais –, mas também, uma ciência da separação teórica do ser e da vida, cuja sede se tornou um pensamento abstrato e isolado em si mesmo para o qual o ser era um objeto ao qual ele chegava e dominava na proporção da sua capacidade de domiciliar em si mesmo, afastar-se e se

esquecer da autoprodução primordial e pré-teórica do solo. Neste sentido, a ontologia clássica do *Ens realissimum* significou um sacrifício do oculto – o esquecimento do ser-encoberto do fenômeno – e a postulação metafisicamente *ingênuo* do ente infinito (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 264) localizado e expatriado por meio de um modelo euclidiano e cartesiano de espaço positivo sem transcendência que negligencia o surgimento imotivado do Ser como um “resíduo *perpétuo*”, que é “constitutivo da vida e por fim funda o princípio *selvagem* do *Logos*” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 264)¹.

Em sua ingenuidade, o *pensamento objetivo*, restringindo-se à sua pura interioridade egológica dualista, desenraíza os espíritos, pois, o espaço cartesiano se instaura pela recusa da *Weltlichkeit* (efetividade) dos espíritos, então direcionados por certa teleologia da idealidade artificializante que os separa da vida, retira-lhes o solo e lhes nega a realidade estética perpetuamente residual. Deste ponto de vista, a ontologia clássica, ao cortar-lhe o vínculo com o princípio *selvagem* (pré-lógico ou poiético) do *Logos*, debilita a realidade espiritual afastando-a do contágio

¹ Além disso, convém ressaltar que “é este ser *selvagem* ou bruto que intervém em todos os níveis para ultrapassar os problemas da ontologia clássica (mecanismo, finalismo, em todo o caso: artificialismo)” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 264). Portanto, é preciso o desvelamento do ser *selvagem* ou bruto, o que Merleau-Ponty fará, de modo muito significativo, “pelo caminho de Husserl e do *Lebenswelt*”, reconhecendo que esse domínio é o do *Verborgen* (o oculto), em relação ao qual a ontologia começa e não vai além de um esboço (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 237).

saudável do *Lebenswelt*, “mundo estético” onde “a *Weltlichkeit* dos espíritos é assegurada pelas raízes que estes lançam”, o que significa que a investigação estética nos revela uma *nova* ontologia desse enraizamento que revigora a relação entre o *Lebenswelt* e a *Weltlichkeit*. É com a tematização do *Lebenswelt* que a ontologia do *Ens realissimum* será superada. Em sua revisão fenomenológica, caberá à nova ontologia – visando ultrapassar a fragilidade do pensamento metafísico que separou ser e vida, efetividade e espírito, vida e ciência – enraizar-se e recuperar o solo do mundo estético, consciente de que “o mundo estético deve ser descrito como espaço de transcendência, espaço de impossibilidades, de eclosão, de deiscência, e não como espaço objetivo-imanente” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 269). Enquanto ela se faz compreendendo os modos pelos quais ela não pode mais ser feita, a ontologia revisionista se propõe dissolver as fronteiras objetivas entre pensamento e facticidade, transcendental e transcendência, e com isto, renovar o fôlego da filosofia que então se apresentará como a ciência pré-científica da anterioridade fenomenológica da vida. E a vida é anterior à razão, ao *ego*, à ideia, ao ser, em suma, às condições de possibilidade da ontologia que se artificializou em metafísica onto-teológica e subsidiou o esvaziamento e o empobrecimento da Ciência, de tal forma que esta parece não ter mais nada a ver com a vida, e antes se encontrar hoje numa dimensão ôntica quase inteiramente oposta ao *Lebenswelt*. É como superação última dessa oposição que Merleau-Ponty apresenta a filosofia reconduzida

à *aisthesis* através da sua revisão enquanto investigação e retomada do solo aquém das nossas idealizações e das nossas objetivações.

Após o decreto da impossibilidade fenomenológica da ontologia nos resta perpetuamente o *Lebenswelt* como tema e preocupação cuidadosa de uma *Ciência de rigor* enquanto “aspiração imperecível da Humanidade” (HUSSERL, 1965, p. 02) para sair do defeito essencial e radical da sua atual situação científica resultante da negligência da *Weltlichkeit* dos espíritos e da sua substituição galileana por uma *mathesis universalis* entendida como práxis teórica de aritmetização formalizante ou generalização formal de uma multiplicidade vazia (HUSSERL, 1976, p. 52-3). Ou seja, a impossibilidade da ontologia, ao modificar e revigorar a ciência, se mantém como fenomenologia do inacabamento intuitivo ou da “infinidade aberta dos horizontes incognoscíveis” (HUSSERL, 1976, p. 58-9) do “solo primitivo de toda vida teórica e prática – o solo do mundo imediatamente percebido” (HUSSERL, 1976, p. 57), que é o mundo-da-vida que, antecipando-se e resistindo a toda atividade metodicamente idealizante de tecnicização, traz consigo e guarda o sentido esquecido da própria ciência da natureza². Esta assim já era o afastamento do *Lebenswelt* que se

² Nas palavras de Merleau-Ponty, “todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda” (1999, p. 03).

desdobrava no afastamento contínuo entre a produtividade estético-primordial da natureza e a produtividade idealizante do espírito separado e fechado em seus cálculos. Acontece que uma tal produtividade pré-geométrica do mundo intuitivo (ou do solo primitivo da vida) “era para a geometria o fundamento do seu sentido, fundamento para a grande invenção da idealização” (HUSSERL, 1976, p. 57). Eis a vida como fundamento que exige que a filosofia seja uma ciência da pré-ciência. Como se deduz, o defeito da nossa situação científica toca, “não a unificação e o ajustamento das ciências em seu conjunto, mas o *princípio de enraizamento* das ciências e da unificação dessas ciências a partir dessas raízes” (HUSSERL, 1957, p. 06)³. É como expressão desse *princípio de enraizamento* que a ontologia será projetada em Merleau-Ponty, que igualmente manterá a tarefa da fenomenologia de ser “uma ciência dos inícios verdadeiros, das origens, dos *rizomata panion*. A ciência do radical” (HUSSERL, 1965, p. 72), que exige, portanto, a restauração e a exploração da infinidade dos horizontes da *arca-originária* Terra irrelativa e inabarcável (HUSSERL, 1989).

³ Em *A estrutura do comportamento*, entendida já no âmbito da revisão ontológica e como crítica ao cientificismo, Merleau-Ponty busca um princípio de unificação das ciências defendendo a continuidade entre o biológico, o psicológico e o espiritual, que então se explicitaria sobre sua *Weltlichkeit* na instauração e na integralização do mundo simbólico que traz consigo a junção da natureza e do homem, cuja análise será aprofundada nos cursos sobre a natureza. Se o simbólico aceita a *Weltlichkeit* é preciso retomá-lo e através dele compreendermos melhor o *Lebenswelt*.

É interessante notar que os *rizomata panion* – sinônimo de rigor e de radical –, na medida em que *panion* deriva de *panis*, nos remetem às raízes dos deuses campestres e solicitam os deuses campestres como raíz, pois, *panis* diz respeito a Pã, Faunos e Silvanos, que então mostram e guardam a confiabilidade do solo e nos revelam que o solo é o que é digno de confiança, exigindo-nos, antes dos conceitos e dos instrumentos técnicos, uma fé primordial que irá caracterizar a experiência perceptiva em sua operação pré-intencional que nos revela “a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 16) anterior ao conhecimento objetivo. Enquanto o que é digno de confiança, o solo é o inaparente matricial que floresce e ilumina, e que Heidegger chama de Clareira (*Lichtung*) do ser, que é, por sua vez, o outro nome da arca-originária Terra como habitação e pátria do homem que reencontrou a sua essência ao ter se tornado menos homem⁴. Na matriz, na arca-originária ou na clareira do ser, não somos ainda, e esse *ser menos* – que se despe de seu humanismo sedimentado em um errar perdido sem pátria e inessencializado (HEIDEGGER, 1973, p. 360) – é já saída da ontologia filosófica que, ao separar essência e existência, subsidia a decodificação arbitrária da realidade em objeto

⁴ O ser (*Seyn*) se doa como *clareira inaparente*, como o que chama para o destino retirado em seu próprio envio epocal, apenas para outorgar ao homem o seu estatuto ontológico do *In der Welt Sein* que encarna a essência no *Ek-sistere* do *Dasein* (Cf. HEIDEGGER, 1973).

manipulável e, por consequência, o surgimento e o agravamento do imperialismo cientificista que, acreditando *ingenuamente* na irrelatividade do idioma matemático, perdeu o solo, a manifestação nascente da Natureza, a sua autoprodutividade primordial pela qual Husserl a chama de Pré-ser (*Vor-sein*) (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 61). Este é o tema último e fundamental da fenomenologia que terá que se questionar e sair do seu estado para absorvê-lo, e assim confirmar a impossibilidade de uma ontologia. Merleau-Ponty é então o herdeiro – e o pensador – de uma fenomenologia que se configura e se revela como pré-ontologia⁵. O problema é que não podemos falar de uma ontologia anterior à ontologia a não ser como fenomenologia que pressupõe o *já sempre ‘ali’ do pré-ser* em sua anterioridade inalienável e irrefletida da qual nasceu o próprio *Sein und Zeit* que foi “uma explicitação do *natürlichen Weltbegriff* ou do *Lebenswelt* que Husserl, no final de sua vida, apresentava como o tema primeiro da fenomenologia” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 02). Portanto, como nos propomos aqui, para abordar esse “tema primeiro” que só surge a partir da impossibilidade da ontologia, é necessário uma

⁵ “Será preciso então que a fenomenologia dirija a si mesma a interrogação que dirige a todos os conhecimentos; ela se desdobrará então indefinidamente, ela será, como diz Husserl, um diálogo ou uma meditação infinita, e, na medida em que permanecer fiel à sua intenção, não saberá aonde vai. O inacabamento da fenomenologia e o seu andar incoativo não são o signo de um fracasso, eles eram inevitáveis porque a fenomenologia tem como tarefa revelar o mistério do mundo e o mistério da razão” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 20).

“revisão” que corrija o estrabismo da ontologia ocidental que entre suas figuras mais eminentes encontra-se Descartes. Essa revisão então se justifica na medida em que ela visa demonstrar que a ontologia é possível, hoje, ao se mostrar a impossibilidade, para os nossos dias, da ontologia modelada em termos cartesianos enquanto ciência do *ser pensado*, das puras significações do pensamento, ou da existência do *ego cogito* como Razão preexistente, quando, na verdade, “o único Logos que preexiste é o próprio mundo”, não enquanto “aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo”. Enfim, essa revisão ontológica, para ela ser simultaneamente fenomenologia da vida, deve nos levar à compreensão de que “há um mundo”, ou antes, “há o mundo” como tese constante de minha vida e da qual não posso nunca inteiramente reconhecer-lhe a razão, pois, “essa factitude do mundo é o que faz a *Weltlichkeit der Welt*, o que faz com que o mundo seja mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 14), e assim me dá a certeza de minha existência.

Em termos gerais, uma fenomenologia da vida pode ser ainda ontologia? A tematização fenomenológica da vida – em nossos dias bastante urgente – ao requerer e se fundamentar sobre a revisão da ontologia que separou o ser da sua adveniência em defesa de uma purificação ideal e epistemológica do infinito, é a acusação indireta de que a ontologia não apenas perdeu a sua fecundidade instituinte, mas também, jamais foi legítima em sua dimensão teórica, uma vez que daquilo sobre o que devemos caminhar jamais podemos ter uma consciência completa? Nesses termos, a fenomenologia

– como investigação privilegiada da vida – não deve antes retirar-nos da nossa consciência?

O “mundo copernicano” é aquele de uma “infinitude intelectualmente colocada” (HUSSERL, 1989, p. 11) que, ao objetivar a Terra inserindo-a no infinito astronômico, “anula sua forma originária de solo” (HUSSERL, 1989, p. 12). Em outros termos, “nós copernicanos, nós homens dos tempos modernos, dizemos: a Terra não é a ‘natureza inteira’, ela é uma das estrelas do espaço infinito do mundo” (HUSSERL, 1989, p. 12). E assim separamos solo e vida, mundo e infinito, Terra e *Logos*. Essa separação é um processo de perda da fecundidade do instituinte ou de esterilização dos seus partos então dissolvidos e absorvidos pela falsa perpetuidade das instituições que apagam a aliança entre o homem e o mundo. Nesses termos, mesmo o *a priori* deixa de ser instituinte e se torna uma instituição ao se traduzir num infinito copernicano idealizado que se substitui, se afasta e perde a forma originária do solo.

A necessidade da fenomenologia voltar-se ultimamente para a vida deveu-se ao fato de que, segundo Merleau-Ponty, “houve uma passagem ao infinito como infinito objetivo” (1964, p. 220), e esta passagem se traduziu, por fim, em esquecimento da *Offenheit* (abertura; transcendência negativa) e do *Lebenswelt* (mundo-da-vida). Esse esquecimento é precisamente o do entendimento que é preciso ser reformado para que reencontremos o *logos* do *Lebenswelt* com sua historicidade orgânica, instituinte e anterior à história da verdade instituída em um

infinito positivo, cristalizado e susceptível ao pensamento categorial. Essa fenomenologia da vida – ao mesmo tempo ontologia e reforma crítica do entendimento – é simultaneamente enraizamento e retomada do infinito negativo do *Lebenswelt* no qual o sentido ou razão se apresentam em sua contingência fora da idealização infinita (*Unendlichkeit*). Nesses termos, a tematização fenomenológica da vida requer que a filosofia, revigorando-se com a fenomenologia do movimento estético-inaugural do pensamento, seja criação e recupere sua *poiesis* radical, mas, que seja uma criação “chamada e engendrada pelo *Lebenswelt* como historicidade operante, latente, que a prolonga e dela dá testemunho” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 228). De acordo com essa reciprocidade primordial – perdida pela memória e substituída pelos hábitos hereditários multifacetados – a filosofia se torna o próprio *Logos* do *Lebenswelt*, e assim, ela se retira da história abstratamente instituída e objetiva dos seus pensamentos oficiais e egológicos, e se revigora e se retoma como a *Urhistorie* da presentificação originária, pré-analítica e inocente do im-presentável e esquecido, a *Offenheit* do *Umwelt*⁶. Essa *Urhistorie*, em

⁶ Meio próprio que não pré-existe pronto e acabado como um dado, mas, que permitindo o nascimento que se traduz em sequência e futuro, nasce junto e simultaneamente ao homem, que assim provém e se mantém em uma matriz simbólica (*instituinte*) cujo tempo originário, não sendo o tempo de um sentido acabado, mas, a “transtemporalidade originária” da “instituição em estado nascente” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 36), constitui a historicidade sem *telos* do que *advém* ao homem como *doação* e fecundidade “matriz e matricial”, como analisa tão bem Marilena Chaui (2012).

sua atividade fundante, então é caracterizada pelo *poëin*, e sua forma discursiva é a de uma *Dichtung* (poesia, poemático)⁷. Nesses termos, essa *Urhistorie* é revisão ontológica porque ela não apenas nos mostra, mas também, supera “a distância entre a física e o ser da *Physis*, entre a biologia e o ser da vida” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 220) e, com isto, ao “efetuar a passagem do ser em si, objetivo, ao ser do *Lebenswelt*”, retirando-nos toda familiaridade, inclusive a de nossa presença a nós, ela nos ensina “o brotamento imotivado do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 10). É esse surgimento para além de qualquer motivo que define a *poïesis* do *Lebenswelt* em sua historicidade pré-ontológica do recomeço constante e da simples proveniência do ainda não adquirido como uma instituição perpetuada. Trata-se de empreendermos uma ontologia do *Lebenswelt* que seja uma *Ursprungsklärung* poemática da ontologia ocidental, enquanto retomada da originalidade da aliança entre o homem e o mundo anterior à verdade e ao conhecimento⁸. O *Lebenswelt* é a doação que se

⁷ Cf. Capalbo, 2004, p. 91-2.

⁸ Essa aliança é primeira em relação ao acordo-adequação que caracteriza o *a priori*, que é então, assevera Dufrenne, “uma forma secundária e derivada”. Essa aliança expressa uma simultaneidade carnal que nos reconduz para aquém do dualismo subjetivo-objetivo, ou seja, antes do *a priori* cognitivo-formal, “o acordo entre o homem e o mundo é um todo carnal que atesta a sua co-naturalidade, o seu comum pertencimento à Natureza. Nós sabemos quão sutilmente Merleau-Ponty mostrou como a carne do homem está unida à carne do mundo” (DUFRENNE, 2006, p. 13).

autoproduz aquém do infinito teleológico da idealidade e que em sua abertura operante permaneceu à sombra do pensamento ontológico e científico. Como então pensar o *Lebenswelt*? Pensá-lo implica em nos tornar, inocentemente, responsáveis por ele. Não podemos pensá-lo sem nos responsabilizarmos. Pensar o *Lebenswelt* exige-nos que alcancemos, com plena maturidade, a infância do pensamento. Apenas com a inocência de um pensamento *aisthetikós* superamos a ontologia e podemos nos esclarecer provindos do *Lebenswelt*.

A necessidade dessa revisão empreendida por Merleau-Ponty é o reflexo da preocupante constatação de que toda a tentativa de *expressão direta*, objetiva e conceitual do Ser, fracassou em sua pretensão de traduzí-lo exaustivamente em uma presença plena e sem resto, colocada diante ou sob o controle de um sujeito científico ou filosófico. E, aqui, a crítica que Husserl faz à interpretação e à tradução copernicanas do mundo – que dão passagem a um infinito astronômico que já não escuta a comunicação escrita e sempre instituinte da Terra – volta-se contra si próprio, quando ele afirma que o *ego* “domiciliado em si” é a “ancoragem última” que legitima toda verificação⁹. O que significaria admitir, indiretamente,

⁹ Confira Husserl, 1989, p. 15; p. 22. Esse *ego* quer que o seu nascimento seja uma ruptura com o cordão umbilical. “Porém, no auge de sua glória ele pode mesmo negar suas origens e esquecer a Mãe?” (DUFRENNE, 2006, p. 15). Esquecê-la significaria desfazer – ou empobrecer – aquela aliança, que, sendo antes de tudo carnal, é originariamente de consanguinidade e de filiação.

um defeito congênito e crônico do solo, então insuficiente para ser domicílio. Essa pretensão de infinitização objetiva revelou, para Merleau-Ponty, a característica fundamental da racionalidade moderna como efetivação das núpcias entre o pensamento conceitual e o pensamento matemático cuja solenidade se deu na indiscreta proximidade dos recintos galileanos e cartesianos, que pretenderam abarcar todas as formas de expressão, inclusive a arte, à qual se impôs o espírito matemático fazendo da pintura, por exemplo, uma atividade subjugada aos preceitos científicos de exatidão e aos preceitos conceituais de evidência, clareza e distinção. Diante disto, essa revisão – que é propriamente pesquisa ontológica – constituiu-se pela busca de uma *expressão indireta* do Ser fora dos limites tradicionais da história instituída da filosofia. Isto significa reconhecer que tal revisão só pode se justificar e ser compreendida se ela já é superação da ontologia circunscrita aos limites abstratos do discurso e do pensamento filosóficos que entenderam o Ser através da identificação última entre o sentido (do Ser) e a substância. Este sentido era um dado prévio, contudo, destituído de qualquer facticidade. Nestes termos, se não havia outro sentido, ontologicamente legítimo, anterior e fora da substância, esta era também a solidez e a confiabilidade últimas de um sentido que se quis a definição primordial e única de uma identidade supostamente irreduzível do Ser ou do Ser como identidade pensável e dizível como pura igualdade a si, que aparecia pronta e acabada como se o seu sentido jamais tivesse tido uma gênese.

É a pergunta pela gênese do sentido – direito duramente conquistado – que agora se nos apresenta pertinente e justificável. E a autoprodução poética do sentido, em sua inteligibilidade operante, ao invés de separá-los, mantém a indivisibilidade da natureza, da vida e do espírito.

Nesta revisão que já é ontologia, Merleau-Ponty se propõe realizar uma fenomenologia do “pensamento fundamental na arte”¹⁰ que descreve a superação de si mesmo do pensamento ao recuperar a dimensão estética deste. Esta fenomenologia da transcendência estética do pensamento se desdobra em uma “elucidação da própria expressão filosófica” pela qual ela se nos apresenta a única possibilidade de uma nova ontologia “como ciência da pré-ciência, como expressão do que está antes da expressão *e que a sustém por trás*” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 221). A fenomenologia então se configura como um pensamento estético da

¹⁰ Título de um curso ministrado por Merleau-Ponty (1996). O reconhecimento e a exploração desse *pensamento fundamental* levam à superação da relação de adequação do Ser e do pensamento, encaminhando-nos para uma dimensão genética instável e pré-espacial que tanto explicita e alimenta, quanto é constituída pela esteticidade da relação entre o que se esconde e o que se revela e não é feito de lugares, mas, tendo a carne grávida de imaginário, é feito de irradiação e segregação expressiva de *Abschattungen* pregnantes que nos testemunham a *figura principal* do Ser: a “imagem absoluta” (1996, p. 174). Ao reconhecer realidade ao imaginário – pensado fundamentalmente pela arte – Merleau-Ponty a apresenta como ontologia da antecipação do Ser em sua Imagem. Nesses termos, uma fenomenologia da imagem deve tomá-la como superação do pensamento e explicitar o pensamento fundamental que ela traz em si.

expressão, pois, do contrário, e insistindo na descrição apriorística e formal da essência separada da facticidade, ela não teria a legitimidade desta investigação revisionista que se apresenta como ciência anterior à ciência e como ontologia das suas próprias condições, ontologia que, nestes termos rigorosos, se ultrapassa através da sua preocupação radical por sua *sustenção doada* pelo que lhe está *por trás*, pelo que permanece *por trás* da sua expressão mesma, revelando-lhe, ao mesmo tempo, os termos da sua possibilidade e da sua impossibilidade.

Então, se falamos de uma superação poemática já realizada do pensamento por ele mesmo, esta se traduz, fundamentalmente, na necessária dissolução da identidade do sentido e da substância enquanto ponto de partida apresentado como inabalável e inultrapassável cuja investigação se constituiu em uma metafísica da transcendência positiva de um infinito sem solo natural, separado da vida, e assim, desencarnado. Nesses termos, nossa superação se realiza como processo constante de retorno e de recuperação de um outro sentido de ser enquanto solo e vida, enquanto espírito encarnado. Essa revisão considera-o e reconduz o sentido ao solo e à vida do ser anterior à suas apresentações metafísica e científica, revelando-nos, deste modo, a natureza do ser verdadeiramente primordial desde a comunicação escrita da própria Terra (ainda não vislumbrada pela ontologia que se substituiu àquela escrita telúrica), e cuja investigação, portanto, retirando de diante de nós o que julgávamos que era o Ser, elabora-se nos termos

radicais de uma pré-ontologia que, após retirar o pensamento para fora da sua narcótica e fragilizada atmosfera filosófica, renovará o fôlego da filosofia que terá aprendido com a arte, e sobretudo com a pintura, a se tornar a “ciência da pré-ciência”, a “expressão do que está antes da expressão e que a sustém por trás”.

Conforme o que dissemos, essa revisão é necessária porque diante dos fundamentos separados da vida estamos, perigosamente, sem solo, o qual se nos tornou um corpo celeste relativo no infinito astrofísico. Estremecido, o solo foi tão deslocado que não sabemos mais onde estamos e onde estão nossas raízes, há insegurança e indeterminação diante desta falta de sentido, de solidez e de confiabilidade de que *há* alguma coisa pré-ontológica em meio a essa falta de ser ou esvaziamento metafísico¹¹. Nessas condições de acentuada dramaticidade, essa revisão como investigação ontológica momentaneamente destituída de Ser, inicia-se com a preocupação contínua de reencontrar e de restaurar o solo em sua primordialidade selvagem, produtiva e carnalmente fecundante. Mas, sendo o que escapa a toda construção – inclusive a que visa ao controle experimental – como podemos pisar

¹¹ Esse esvaziamento é a consequência da perda e do esquecimento da Terra como “pátria originária” e, portanto, a perda do arqui-lar (*archi-foyer*) (Cf. HUSSERL, 1989, p. 22), no qual toda gênese tem um sentido primordialmente terrestre. Ao se perder o único lugar-solo como lar, lareira, fogueira (*foyer*), o infinito astronômico trouxe-nos imensos vazios gélidos que não nos acolhem, e cuja inóspita hostilidade é exatamente o contrário da hospitalidade da infinidade de horizontes da abertura terrestre.

novamente em solo firme e nos recolocarmos na experiência da vida *abaixo* das nossas construções?

Se nossa investigação pressupõe que há um *pensamento fundamental* do Ser nos modos indiretos de expressá-lo, tais como a psicanálise, a literatura, a poesia, etc., ela se configura, desde o início, através de uma crítica de todo espírito artificialista que, ao visar a transparência objetiva e reduzir o universo aos seus *constructa*, afirma o ultranaturalismo de uma natureza em si que deixou de ser-para-nós o nosso solo ou a guardiã do sentido e das condições da compreensão da legitimidade da nossa própria “atividade criadora” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 42-4). Assim, nossa atividade de criação não é incondicional, e com isto, ela é, ao mesmo tempo e necessariamente, enraizamento e revelação de um solo prévio. É preciso conceber uma atividade que não comece dela mesma e termine separada daquilo que lhe possibilitou surgir sem qualquer motivo prévio, e ter um sentido e uma vida anteriores aos atos téticos de um *ego* ou cartesiano ou transcendental. Nesses termos, nossa investigação ontológica – na medida em que ela visa a superação imediata do artificialismo naturalista – se assemelha, metodologicamente, à redução fenomenológica de Husserl que “ultrapassa a Natureza tratada pelas ciências da Natureza”, revelando-a em seu avesso, a saber, como o “que voltou a ser o noema que sempre fora, reintegrada na consciência que sempre a constituiu de ponta a ponta” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 263), sem que isto queira dizer uma ruptura e uma dissolução completas do mundo inteiro da atitude

natural. E é este último ponto que interessa a Merleau-Ponty, para quem a redução não se restringe a ser uma atitude teórica pura de um Eu indiferente que visa ter a posse intelectual e sem resíduo de todas as coisas objetivadas diante dele. Neste caso, teríamos não uma *experiência primordial* do mundo nascente, e sim, apenas o *saber do ser* em estado nascente. Ao contrário disto, para Merleau-Ponty, “a reflexão husserliana evita o colóquio solitário do sujeito puro com as puras coisas. Procura o fundamental *abaixo*” (1960, p. 265). Trata-se de uma investigação fenomenológica do *subsolo* compreendido como *meio ontológico* diverso daquele do em si plenamente determinado, transparente e sem resto.

Procurar o que está *abaixo* implica em sair, obrigatoriamente, de toda essa assepsia e higienização anti-estética da ciência e de uma certa filosofia que privilegia, como o seu próprio fundamento, a correlação entre o Eu puro e as *blasse Sachen*, ambos artificialmente destacados da paisagem prévia da Terra enquanto horizonte extremo de efetividade das possibilidades. Esse *abaixo* é o *solo* que permanece aquém de toda tese explícita de atos judicativos e proposicionais, ele é uma *Weltthesis* (tese do mundo; ou o mundo como afirmação pré-dóxica sem os limites de um sim) na qual a própria fenomenologia se prepara e começa para terminar reabsorvendo e recebendo em seu começo sempre continuado essa *Urdoxa* não-naturalista que em sua reiteração e deságue na fenomenologia revela a realidade espiritual da sua vida (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 266-7). Essa *Weltthesis* e a *Urdoxa* – a escrita da própria Terra – como sua

manifestação discursiva compõem uma ordem pré-objetiva que se cumpre à medida em que nela se instaura a objetividade lógica que não é, portanto, autossuficiente, pois, se limita “a consagrar o trabalho da camada pré-objetiva, só existindo como finalização do ‘Logos do mundo estético’” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 281). Por sua vez, este *Logos* estético mostra-se *Umwelt* de uma intersubjetividade *carnal*, ou seja, ele é um *arqui-lar (archi-foyer)* “que pertence a todo *arqui-povo* com seu *arqui-território*” (HUSSERL, 1989, p. 22)¹². E neste domicílio prévio ao *ego*, o outro não se esconde do meu corpo, “ambos nascem juntos do êxtase original” que revela nossa encarnação simultânea e a reflexividade de uma *vida irrelativa* anterior às relatividades do sujeito e do objeto, e “‘fundamento de direito’ de todas as construções do conhecimento” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 272).

Diante disso, aquele *abaixo subterrâneo* é também vida, e esta é o começo continuado e pré-teórico da fenomenologia – o irreduzível à redução, o impensado de Husserl – cuja exploração, retirando-

¹² Podemos dizer que essa historicidade instituinte da horizontalidade terrestre é a explicitação contínua do caráter poiético da *arqui-dimensionalidade*, e neste sentido, ela é, igualmente, não apenas um poema da humanidade (não sedimentada), mas também, a recuperação da atividade e da vida poiéticas do homem – do homem que se ultrapassa em sua *poiesis* – porque essa *Dichtung* nos mostra que “cada povo e sua historicidade, cada sobre-povo (*sur-peuple, sur-nation*) está finalmente ele próprio domiciliado naturalmente sobre a Terra e todos os desenvolvimentos, todas as histórias relativas têm, nesta medida, uma única *arqui-história*, da qual são os episódios” (HUSSERL, 1989, p. 22).

nos da *hýbris* filosófica da posse intelectual do mundo reduzido a *artefato*, revela que a tarefa última da fenomenologia é se tornar não-fenomenologia do que lhe resistia e lhe estava fora: “o ser natural, o princípio ‘bárbaro’ de que falava Schelling” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 290), que permaneceu *atrás* da gênese transcendental como o testemunho de “um mundo onde tudo é simultâneo”. E esta simultaneidade (da Natureza, do corpo e da alma, da atitude naturalista e da atitude personalista) e esse *abaixo-atrás* bárbaro formam o avesso da constituição transcendental que, em sua imaturidade teórica, pretendia-se a fotografia exata de um mundo bem comportado, do qual nos retira a nossa investigação ontológica que começou por rasgar os velhos álbuns de fotografias de identidades distantes e formais, em prol de uma estética barroca da renascença simultânea e contínua do mundo e do espírito¹³. O que importa à revisão de Merleau-Ponty é revelar todo o resto barroco, é este o percurso temático ao longo do qual se elabora a sua pré-ontologia enquanto pensamento não-filosófico que reabsorve e revela o que restou, a saber:

[...] os seres aquém de nossas idealizações e objetivações, que as nutrem secretamente, e nos quais temos dificuldades para reconhecer os noemas. Seres como a Terra, por exemplo, que não está em movimento como os corpos objetivos, mas não mais em repouso, pois não se vê em que estaria ‘pregada’ – ‘solo’ ou ‘cepa’ de nosso pensamento como de nossa vida, que poderemos muito bem deslocar ou

¹³ Confira Merleau-Ponty, 1960, p. 295.

transladar quando habitarmos outros planetas porque, então, teremos ampliado nossa pátria e não poderemos suprimi-la (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 293).

A investigação deve se direcionar não para as dimensões ainda relativas, mas, para a dimensionalidade da *matriz* – o Irrelativo. Uma *nova* ontologia é esta que, ultrapassando-se e não sendo mais ontologia, além de se direcionar, inserir-se e ser a compreensão do *ser da matriz* (que a anatomia também chama de *útero*), menciona os seus passos para esse lugar de nutrição e de renascimento simultâneo do mundo e do espírito, do homem e do Ser. Enquanto Carne dimensional-elementar anterior aos corpos figurados, substancializados, e ao sentido teorético, a matriz é um “espírito bruto que não está aprisionado por nenhuma das culturas e ao qual se pede que crie novamente a cultura” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 295). Caracterizada por essa gestação e parto perpétuos, a matriz é o insuprimível instituinte, é o que não podemos relativizar sob pena de recairmos ingenuamente no ultra-artificialismo decadente da própria vida. Tendo já nascida antes de nascermos, sendo já vida antes da nossa vida, sendo já espírito antes da nossa cultura, e carne antes da nossa alma, a matriz é o que temos de inalienável, aquilo pelo que somos responsáveis em todos os nossos atos e atividades: das mais concretas às mais abstratas, das mais espontâneas às mais técnicas. A matriz não é algo que possuímos ou não, algo que devemos buscar ter como quem busca preencher definitivamente sua carência, ela é antes de todo ser, e precisamente *aí*, uma *tarefa*. Eis do que somos filhos, o que nos exige cuidado e responsabilidade; eis a nossa

gestação e o nosso parto perpétuos, a pré-atividade uterina que nos nutre e nos acolhe e que é o sentido primeiro e último de maternidade. Neste sentido, alcançamos a irrelatividade intersubjetiva da vida anterior ao nosso ser, quando, em nossos atos e atividades diversas, cotidianas e espirituais, servimos e cuidamos daquilo de que recebemos nossa fenomenalidade que nos deixa-ser. Sendo assim, quando compreendemos que, em seu ser ela é um *modo de vida* e sua vida uma *forma de ser*, a matriz é Pátria de gênese e de êxtase constantes, lugar de juntas e de simultaneidade de nascimentos, ela é *Umwelt* e este é Terra – ao mesmo tempo mãe e casa. Com efeito, ao explorar o impensado de Husserl, a vida-matriz irrelativa dos seus pensamentos, Merleau-Ponty compreende que

[...] a Terra é única, todo solo que pisamos (...). A Terra é a matriz de nosso tempo como de nosso espaço: toda noção construída do tempo pressupõe nossa proto-história de seres carnis co-presentes a um só mundo. Toda evocação de mundos possíveis remete à visão do nosso (*Welt-anschauung*). Toda possibilidade é variante de nossa realidade, é *possibilidade de realidade efetiva* (*Möglichkeit an Wirklichkeit*) (1960, p. 293-4).

Em sua anterioridade fundante de solo-matriz do próprio espaço e do próprio tempo, a Terra é a nossa memória carnal, e assim, a guardiã e o testemunho da nossa historicidade pré-ontológica e anterior à nossa memória psicológica como propriedade ôntica de um *ego*. Recuperar essa proto-história de uma vida pela qual somos co-presentes a um só mundo, implica em

ultrapassar a memória enquanto faculdade de uma subjetividade que se queria a fonte absoluta das possibilidades de outros mundos e das variações de nossa realidade. Enquanto seres carnaís revelados pela matriz, temos uma historicidade imemorial (em nós presente na forma de um subsolo instituinte) antes de termos a memória de um tempo, e temos e estamos *em um só mundo*, antes de estarmos em um lugar cuja possibilidade, sempre derivada, é afastamento e perda da efetividade da primordialidade fértil e produtiva do solo que se encontra sempre atrás da atmosfera constituída por um invólucro de luz, de ar e da justaposição das cores que se complementam¹⁴. Nesses termos, em que sentido a manutenção a qualquer custo da identidade racionalista do *ego*, ao se construir e se manter sobre a perda da historicidade do sentido matricial, restringe a vida ou aos limites objetivos de uma memória psicológica, ou a um ideal sem nascimento, assim determinando a humanidade e o antropológico através de um enfraquecimento e artificialização do sentido genético de maternidade, gestação e nascimento, de parentesco ou, em suma, de vida?

Quem busca essa historicidade primordial, alienando sua própria humanidade, adentra em uma dimensão religiosa sinônima de solidez e de materialidade interiormente iluminada, destituída de contornos e resistente à entrega sem resto ao desenho. Eis a Terra-matriz em seu aparecer fugaz anterior às

¹⁴ Técnica do impressionismo que inicialmente influenciou Cézanne, segundo Merleau-Ponty (*A dúvida de Cézanne*, 1975a, p. 305).

formas fixas como uma vida que, já demitindo-se de si mesma, doa-se para a nossa infância que ainda está por vir, vida que exige e para a qual não há outra forma de devoção a não ser através do nosso suicídio enquanto disponibilidade à tarefa infinita de expressar esse Todo irrelativo, fundante e carnal, como uma ordem nascendo de sua espontaneidade indivisível, diante da qual não há mais homens, utensílios, casas, ruas, cidades. Essa ordem matricial nascente é o *Grund* que proíbe todo discurso. Assim, “para ter um pressentimento sobre isto, pode ser necessário colocar-se no momento em que a fala é silenciosa ou o olhar extinto, na hora da morte” (DUFRENNE, 2006, p. 18)¹⁵. Sem essa espécie de suicídio não alcançamos a indivisibilidade de um Todo sempre nascente que nos entrega as coisas reais repletas de reserva inesgotável, profundas e intumescentes. “É este mundo primordial que Cézanne quer pintar e eis porque seus quadros dão a impressão da *natureza à sua origem*” (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 306; grifo nosso), quando somos menos humanos, quando entregues a nós mesmos podemos olhá-la “como só um homem sabe fazê-lo”, porque ela, revelando-se como “o fundo de natureza inumana sobre o qual se instala o homem” (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 309), abala os nossos hábitos e nos deixa hesitantes como

¹⁵ Isto significa, em outros termos, que “temos que morrer para o mundo para que o reinado do Ser Bruto volte novamente” (DUFRENNE, 2006, p. 18), quando então recuperamos a hora certa (a hora em que o tempo está certo) daquela transtemporalidade originária simbólica do que se doa ao homem em sua historicidade de futuro enquanto gênese continuada.

na origem da terra, olhando para “um mundo sem familiaridade, onde não se está bem, que impede toda efusão humana” (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 309), e cujo ver é já aquele suicídio de retorno à infância da vida que nos restitui a verdadeira solidez e os verdadeiros motivos. Esta visão é a própria germinação de paisagens sempre estranhas porque são daquela ordem sempre nascente da produtividade fundante da natureza à sua origem que nos retira toda comodidade – da fotografia à geometria, por exemplo – e também nos retira de nós a iminência da nossa própria presença humana¹⁶. Antes desta, e enquanto nos alienamos em nosso ver que igualmente não se entrega, somos a vida das nossas percepções efetivas pré-picturais e compreendidas como vínculos com o mundo restituído em sua espessura organo-carnal, em sua unidade imperiosa e em sua plenitude insuperável. Diante desta co-presença uterina da visão e da infinidade, ambas restituídas à vida prévia à metafísica e à ciência, Merleau-Ponty afirma que “só um homem, *contudo*, é capaz justamente desta visão que vai até as *raízes, aquém da humanidade constituída*” (1975a, p. 309; grifo nosso), e pondo-se nessa dimensão genética e pré-ontológica “da vibração das aparências que é o berço das coisas”, ele assume “o projeto de um *Logos* infinito.” Enquanto um *poïein*, este *Logos* dissolve a razão já feita

¹⁶ E então podemos ver e compreender como “nenhum homem é sempre um ser humano”, e que “pensar assim seria fazer ao homem um profundo mal”, pois, “o homem é uma parte da natureza, aquela parte onde a natureza redobra-se de alguma forma, re-memora-se e se reflete” (DUFRENNE, 2006, p. 24).

dos “homens cultivados” e invoca “uma razão que abrangeria suas próprias origens” (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 311)¹⁷, e que reconhece “a impossibilidade de uma redução completa” e assim se compreende como um *perpétuo começo* que se traduz na *poíesis* da experiência renovada de uma *vida irrefletida* “que é sua situação inicial, constante e final” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 11). O *poiein* é a *fala primeira*, não feita, jamais adquirida e infinita, da vida respeitada em sua aurora irreduzível.

Esse homem cujas palavras sempre “são as da primeira fala” também não é mais do que sua vida que está em seu futuro e que, não dispondo de nenhum sentido identificável de partida, é essencialmente informulada ou estética. Para Merleau-Ponty, este homem exterior à disponibilidade do sentido foi um pintor, Cézanne. “Para este pintor, uma única emoção é possível: o *sentimento de estranheza*; um único lirismo: o da *existência incessantemente recomeçada*” (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 310; grifo nosso). Aqui,

¹⁷ Em sua vida-matriz, o homem é já retornado para antes de si mesmo, a matriz quer dizer o *já ter sido ultrapassado* do homem que já se encontra nesta sua *antecipação pré-ontológica*. O homem restituído e renascido é este que se direciona e se coloca no *abaixo-atrás* da sua própria humanidade. Sua autenticidade antropológica consiste em não mais fazer parte da antropologia, consiste em ser menos si mesmo – o que necessariamente ocorre quando visamos às *raízes*. A matriz é, então, o mesmo que raiz e berço. Ao exigir a saída de si da razão para as suas origens, a matriz constitui o próprio inacabamento da investigação fenomenológica, pois, esta deverá ser a mostração e a descrição indireta da infinidade estética e pré-ontológica do *Logos*.

o lirismo caminha fora dos seus clássicos limites subjetivos e antropológicos de um *ego* que se retira em si mesmo e que entende este retiro através de uma transparência pura que é sinônima de familiaridade em si confortável e de autoconservação separada da estranheza inumana do recomeço incessante que não se entrega às reduções e às relatividades. Diante deste lirismo sem *ego* – que se cumpre como a dissolução mesma da igualdade egológica substancialista e puramente formal – é preciso que sejamos capazes do estranhamento instituinte, pois, ele nos mostra que, apesar de sermos e em nosso ser mesmo, estamos ainda incessantemente recomeçando, estamos onde jamais estivemos antes a cada recomeço, enfim, não estamos na familiaridade dos lugares ocupados pelo nosso ser cuja identidade acaba por se entregar à exterioridade homogeneizante dos envoltórios geométricos e planificantes de um espaço em si, sem variações e absolutamente transparente. O estranhamento lírico questiona a absoluta positividade do Ser e transcende assim esse espaço sem esconderijo e inteiramente igual a si, indo se enraizar na espacialidade primordial de uma dimensionalidade polimorfa (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 287). O instituinte é lírico e este é a pré-expressão do ser.

Onde nossa existência readquire a fértil produtividade pré-ontológica do seu recomeço constante – não sendo literalmente um lugar – é um mundo opaco, bruto ou existente, e anterior a qualquer construção científica, configurando-se por uma “instituição continuada, isto é, jamais feita” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 37), e que tem sentido sem mim, um sentido que é estético e anterior à logicização e à objetivação

do sentido. Essa obscuridade matricial que nos deixa recomeçar, apesar de já sermos, que alimenta e embala o nosso recomeço constante, é um “há prévio” – “solo do mundo sensível e do mundo lavrado tais como são em nossa vida, para nosso corpo” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 276; grifo nosso). O *há* está nele mesmo e, ao mesmo tempo, além dele mesmo, ele é restrição e abertura e, nestes termos, *Urstiftung* (instituição originária)¹⁸. Nesta anterioridade em que o homem já se ultrapassou na antecipação da sua subjetividade e da sua humanidade, a existência incessantemente recomeçada possui e manifesta-se como *historicidade primordial* de relações irreduzíveis às explicações científicas que se queira fazer, que vão desde a antropologia até a zoologia, desde o darwinismo até o vitalismo, como propostas de constituição de uma ciência da vida ou de uma ontologia científicista que se considera digna de abordar, de descrever e de explorar, direta e exaustivamente, a vida em sua anterioridade fenomenológica e incoativamente *instituinte*.

Essa historicidade instituinte – antes de ser a das relações sedimentadas e instituídas da humanidade consigo mesma – é a das relações e da interminável dissolução fenomenológica das fronteiras nítidas entre a natureza e o homem, entre o fogo e a mão que o

¹⁸ Segundo Capalbo, “*Urstiftung* é caminho de abertura, trabalho para abrir, produção sempre nova, um trabalhar sempre recomeçado” (2004, p. 108). Eis a historicidade vertical ou originária do fazer-se instituinte do *há* enquanto o tornar visível ou o fazer ver da abertura a partir da sua própria produtividade.

pinta, entre o mundo e o quadro, enfim, entre o mundo e o corpo, visto que, segundo Merleau-Ponty, “as coisas e meu corpo são feitos do mesmo estofo”. E, analisando a experiência nascente do pintor, dela o filósofo conclui que o mundo – no sem porquê do seu surgimento – não é mais o que está diante de nós, pois, é o pintor “que nasce nas coisas como por concentração e vinda a si do visível” (1975b, p. 294). No nascimento do pintor, que não vive fora da infinitude incoativa e contingente da sua tarefa, Merleau-Ponty encontra a convergência entre o *Umwelt* e o *Lebenswelt* indissociáveis da historicidade poemática das experiências fundantes da gravidez pré-ontológica do *Logos* ou do *Logos* como *Offenheit* grávida de inaugurações prévias às rupturas, aos motivos, ao início e ao fim. O pintor é o testemunho desta deiscência ontológica do próprio fundo imemorial do visível no âmbito do qual, não havendo ainda nenhuma ruptura, é impossível dizer “que aqui finda a natureza e começa o homem ou a expressão” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 299), pois se formam e se tornam visíveis numa descida que é, simultaneamente, vinda e apreensão de um “velho mundo pré-espacial” com seu poder constituinte das juntas e reversibilidades carnis que animam a reciprocidade e a continuidade pré-ontológicas entre a natureza e o espírito, entre o finito e a transcendência, considerados, antes de tudo, em sua dimensionalidade matricial. Esta é o brotamento imotivado cujo sem porquê é o próprio solo enquanto simples vinda a si de si mesmo que se nos mostra como a nossa proveniência que alcançamos apenas quando

rompemos com toda familiaridade, retirando-nos e ultrapassando as criações criadas¹⁹, as criações que perderam sua fecundidade instituinte por representarem tão somente uma continuidade sedimentada e adaptativa na qual não sabemos muito bem sobre o que pisamos e não sabemos muito bem o que pensamos. Sem a aquisição árdua e contínua do primeiro saber não temos o segundo, isto é, o pensamento recebe as suas condições do solo, que não é nele uma imperfeição, mas, ao contrário, aquilo que o torna certo da sua existência. Neste sentido, também se justificou a necessidade de passarmos de uma ontologia cúmplice do pensamento com sua história objetiva e oficial para uma ontologia da infinidade da proveniência do solo que, naquela história, foi clandestinizado pelo infinito abstrato, conceitual e teológico, permanecendo, assim, silenciosamente subentendido e não tematizado.

De acordo com o que dissemos até então, essa revisão ontológica também mostrou, indiretamente, “que a metafísica é uma ontologia ingênua, é sublimação do Ente” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 240). É por isto que essa *Ursprungsklärung* – ao se configurar enquanto fenomenologia não do ente, mas, da Proveniência do ente silenciosamente subentendida

¹⁹ Esse processo define especialmente o homem que surge indissociável e simultaneamente ao seu meio simbólico, de tal modo que não é possível dizermos onde começa o homem e onde começa o seu meio, já que ele é capaz de “superar as estruturas criadas para delas criar outras” (1942, p. 189) inaugurando, assim, um espaço e um tempo indefinidos para além do meio atual, e deste modo alcançando o equilíbrio do surgimento.

e não tematizada –, teve como tarefa “mostrar que há um absoluto, uma filosofia imanente à história da filosofia” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 242). Aqui, não deixamos de fazer filosofia, pelo contrário, estendemos suas fronteiras, revivificando-a e radicalizando-a ao enraizá-la nesse absoluto imanente que a evoca e no qual ela se engendra como criação que nos dará acesso ao Ser, pois, “o ser é aquilo que exige de nós criação para que dele tenhamos experiência” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 251). Esse absoluto do qual há uma filosofia ainda sem uma história – e do qual é mais pertinente falarmos de historicidade que tem como correlato uma ontologia que não é mais si mesma – é o *Lebenswelt* como solo imotivado da filosofia, ou simplesmente, a vida irrelativa e selvagem em sua germinação, gravidez e parto perpétuos da própria proveniência do Ser, que assim pressupõe um absoluto prévio, a vida-matriz, que por sua vez exige uma fenomenologia que dê conta da imanência da filosofia à sua história como ciência da pré-ciência e expressão do que está antes da expressão e que a sustém por trás. Apenas esse pensamento poemático do *Lebenswelt* nos redime ao nos mostrar que “nós perdemos nossa inocência inocentemente, e inocentemente nos tornamos responsáveis pelo mundo” (DUFRENNE, 2006, p. 24). Ao se apresentar através de um questionamento da possibilidade de uma ontologia, o *Lebenswelt* nos leva a pensar que há uma fonte que nós não podemos pensar, e que isto nos ajuda a sermos homens.

O que concluímos desta demonstração inicial da necessidade dessa revisão ontológica enquanto

crítica do entendimento e da fragilização da metafísica do Ser, é que “a história da filosofia que seria preciso realizar [...] é a do *subentendido*” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 252) que foi negligenciado como um espírito bruto e selvagem e sobreviveu como um resto simultaneamente estético e natural. Do subentendido matricial ou do solo, só cabe fazermos uma *poíesis* que seja a convergência pré-ontológica entre uma filosofia da arte e uma filosofia da natureza que nos reinstale no *Logos* da *Offenheit* do *Lebenswelt* anterior ao nosso *ego* com sua humanidade constituída e supostamente sempre já feita com seu psiquismo, com suas memórias, com seus pensamentos e linguagem, enfim, com a familiaridade sedimentada dos seus hábitos. Por fim, esta fenomenologia da vida nos mostrou que o *Lebenswelt* é sempre o mundo no qual, a cada vez que nele nos encontramos, jamais estivemos antes, ele é onde jamais estaremos por uma segunda vez. O *Lebenswelt* é o que não podemos definir, mas tão somente compreender, e esta compreensão já é um ultrapassar-nos em nossa gênese, já é um arrancar-nos de nosso ser presente para a alvorada incessante da nossa vida, e assim, já é superação do esquecimento e da ausência em nós da nossa antecipação irreduzível, irrelativa e resistente de resto pré-ontológico cuja abordagem, portanto, exigia essa revisão que apresenta a vida como tema último da fenomenologia e esta fenomenologia da vida como novo caminho e horizonte negativo da ontologia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAPALBO, C. **A filosofia de Maurice Merleau-Ponty**: historicidade e ontologia. Londrina: Edições Humanidades, 2004.

CHAUÍ, M. *Merleau-Ponty: da constituição à instituição*. In: **Dois pontos**. v. 9, n. 1, p. 155-180. Curitiba; São Carlos: 2012.

DUFRENNE, M. *The a priori and the philosophy of nature*. In: **Nature, psychology and cognition**. V. IV. Edited by Ted Toadvine. London; New York: Routledge, 2006.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Trad. e org. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Sobre o humanismo*. In: **Os Pensadores**. v. XLV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HUSSERL, E. **La terre ne se meut pas**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1989.

_____. **La crise des sciences européennes et phénoménologie transcendentale**. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *Sexta Investigação Lógica*. In: **Os Pensadores**. v. XLI. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

_____. **A filosofia como ciência de rigor**. Trad. Albin Beau. Coimbra: Edições Atlântida, 1965.

_____. **Logique formelle et logique transcendentale**. Paris: PUF, 1957.

MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. Paris: Quadrige/PUF, 1942.

_____. *Le philosophe et son ombre*. In: **Signes**. Paris: Gallimard, 1960.

_____. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 1964.

_____. *A dúvida de Cézanne*. In: **Os Pensadores**. v. XLI. São Paulo: Abril Cultural, 1975a.

_____. *O olho e o espírito*. In: **Os Pensadores**. v. XLI. São Paulo: Abril Cultural, 1975b.

_____. **La nature**. Paris: Le Seuil, 1995.

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

_____. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **L'institution; la passivité**. Paris: Éditions Belin, 2003.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Racionalidade e Crise: Estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea**. São Paulo: Curitiba: Discurso e Editora da UFPR, 2001.