

Merleau-Ponty e a Tarefa de uma Raison Élargie

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Univerisade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

Recepción: 09/03/2023

Aceptación: 23/05/2023

Resumo

Merleau-Ponty reapropria de Hegel uma cara noção para a tarefa de nosso tempo: a ideia de razão alargada (*raison élargie*). O fenomenólogo francês dá vazão a esse conceito no intuito de contrastar dois ideais de racionalidade: uma racionalidade estreita, restritiva, disjuntiva que teria, inclusive, espelhado o século XIX sob a figura do “pequeno racionalismo” e uma racionalidade alargada, ampla, inclusiva, e que guarda algumas similaridades com o “grande racionalismo” que espelhou o século XVII. Ora, o intento, aqui, consiste em medir precisamente o sentido e alcance desse segundo ideal da razão tendo como expressão emblemática o desenvolvimento das ciências humanas via um diálogo interdisciplinar.

Palabras-chave

MERLEAU-PONTY – RACIONALIDADE – FILOSOFIA – CIÊNCIAS HUMANAS

Abstract

Merleau-Ponty reappropriates from Hegel a notion dear to the task of our time: the idea of enlarged reason (*raison élargie*). The French phenomenologist gives vent to this concept in order to contrast two ideals of rationality: a narrow, restrictive, disjunctive rationality that would even have mirrored the 19th century under the figure of “small rationalism” and an enlarged, ample, inclusive rationality that has some similarities with the “great rationalism” that mirrored the 17th century. Now, the intention here is to precisely measure the meaning and reach of this second ideal of reason, having as its emblematic expression the development of the human sciences via an interdisciplinary dialogue.

Keywords

MERLEAU-PONTY – RATIONALITY – PHILOSOPHY – HUMAN SCIENCES

Resumen

Merleau-Ponty se reapropia de Hegel de una cara noción para la tarea de nuestro tiempo: la idea de razón ampliada (*raison élargie*). El fenomenólogo francés da rienda suelta a este concepto para contrastar dos ideales de racionalidad: una racionalidad estrecha, restrictiva, disyuntiva, que incluso habría reflejado el siglo XIX bajo la figura del “pequeño racionalismo”, y una racionalidad alargada, amplia, inclusiva. y que tiene algunas similitudes con el “gran racionalismo” que reflejó el siglo XVII. Ahora bien, aquí se pretende medir con precisión el sentido y alcance de este segundo ideal de la razón, teniendo como expresión emblemática el desarrollo de las ciencias humanas a través de un diálogo interdisciplinario.

Palabras clave

MERLEAU-PONTY – RACIONALIDAD – FILOSOFÍA – CIENCIAS HUMANAS

A tarefa consiste, pois, em alargar nossa razão para torná-la capaz de compreender aquilo que em nós e nos outros precede e excede a razão (Merleau-Ponty)

Estado de questão

Merleau-Ponty contrasta dois ideais de racionalidade: uma *racionalidade estreita*, restritiva, disjuntiva por definição, ou seja, que demarca arbitrário e, dogmaticamente, o que seria, em rigor, domínios absolutamente impermeáveis de tratamento, e uma *racionalidade alargada* que reconhece, numa só linhagem, a relação de parentesco indissolúvel entre filosofia e ciência, em geral.

A racionalidade estreita pode ser ilustrada naquilo que o filósofo caricatura, p. ex., como “Pequeno Racionalismo”, ou seja, o período relativamente curto, fechado e, portanto, achatado do pensamento cuja expressão tem lugar, sobretudo, no século XIX. Trata-se de um momento em que “o Ser é explicado pela ciência, supondo-se uma imensa Ciência, desde já, feita nas coisas” (Merleau-Ponty, 1960, p. 185). É o limiar da cultura positivista, calcada no critério da validade epistêmica. Tudo se passa como se a situação de conhecimento do cientista “existisse para entrar tão somente no laboratório” (Merleau-Ponty, 1985, p. 11). Ou, ainda, “como se o saber ocidental afastasse de tal modo de si o Ser e o mundo que não mais está nele” (Merleau-Ponty, 1964, p. 160)¹. Como bem notara Ortega y Gasset (1966, p. 89-90): “os últimos sessenta anos do século XIX tem sido um dos estágios menos favoráveis à filosofia. Foi uma época antifilosófica. Se a filosofia fosse algo que pudesse prescindir radicalmente, não há dúvida de que, durante esses anos, teria desaparecido por completo”. Assim, “a filosofia ficou esmagada, humilhada pelo imperialismo da física e apavorada pelo terrorismo intelectual dos laboratórios” (Idem, 1964, p. 299).

Ora, é contrastando, pois, a essa insólita figura da razão, que Merleau-Ponty lembra, por exemplo, que houvera outro momento, um período anterior (em curso no século XVII) que se pode alcunhar de “Grande Racionalismo”. O que o torna “grande”, maior que o outro? A possibilidade mesma de pensar uma ordem de racionalidade mais arejada, dialógica, um troca de tarefas, um reenvio mútuo ou comunhão de princípios. É o momento em que a filosofia e a ciência mantêm uma harmonia vital, no sentido de

¹ “Tudo se passa como se o senso comum e os filósofos tivessem durante muito tempo tomado por modelo e ideal de conhecimento humano, nossa contemplação dos objetos inanimados, das coisas indiferentes de tal modo que não nos *tocassem*” (Merleau-Ponty, 1997, p. 35).

que se perfaz toda uma “desenvoltura em superar a ciência sem a destruir, em limitar a metafísica sem a excluir” (Merleau-Ponty, 1960, p. 189). Se instaura, aí, sem dúvida, “um momento privilegiado em que o conhecimento da natureza e a metafísica acreditaram encontrar um fundamento comum. Ele tem criado a ciência da natureza e, no entanto, não fez do objeto da ciência o cânone da ontologia. Admite que uma filosofia sobranceie a ciência, sem se tornar uma rival para ela (Merleau-Ponty, 1960, p. 186). Pois bem, é indubitavelmente esse legado que se pode reconhecer em todos os cartesianos espiritualmente ligados a tal período, a despeito de suas diferenças. O que eles conservam, harmoniosamente, é uma “ontologia viva”, de maneira que “(...) os seres e as relações exteriores oferecem-se a uma inspeção de suas premissas profundas. A filosofia não é sufocada por elas, nem obrigada, para obter algum lugar, a contestar sua solidez” (Merleau-Ponty, 1960, p. 187). Nessa retrospectiva, o que fez com que tal herança se instituisse como um longo e fecundo período de pensamento foi justamente o equilíbrio que lhe é próprio, ou seja, o fato fundamental de que a ciência ainda “(...) conservava o sentimento da opacidade do mundo, ao pretender juntar-se por suas construções” (Merleau-Ponty, 1985, p. 9).

É também em meio a esse cenário que a figura de Hegel entra em cena projetando um novo sentido da razão ampliando-a para além daquele estreito ponto de vista do racionalismo que se “apequenará” décadas depois. Hegel, segundo Merleau-Ponty, situa a tarefa de um novo tempo, revestindo-se de uma amplitude ou alargamento necessários:

Hegel está na origem de tudo o que se realizou de grande em filosofia há um século, por exemplo, do marxismo, de Nietzsche, da fenomenologia, do existencialismo alemão e da psicanálise; ele inaugura a tentativa de explorar o irracional e integrá-lo em uma *razão alargada* que permanece a tarefa de nosso século. Ele é o inventor desta Razão mais compreensiva em que o entendimento se torna capaz de respeitar a variedade e a singularidade dos psiquismos, das civilizações, dos métodos de pensamento e a contingência da história, não renunciando, no entanto, a dominá-los a fim de conduzi-los à sua própria verdade. (Merleau-Ponty, 1996b, p. 79; grifo nosso)²

Fato é que “Hegel condena uma solução niilista que concluiria, por causa disso, na *vaidade* de si e dos outros” (Merleau-Ponty, 1996c, p. 287). O que propriamente antevê Hegel e toda a sua *Fenomenologia do Espírito* (2003), como horizonte de uma razão mais expansiva, é a descoberta da intersubjetividade. Quer dizer, “pela primeira vez desde Hegel, a filosofia

² Ver Silva (2014).

militante não reflete sobre a subjetividade, mas sobre a intersubjetividade” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 163). Nesse ponto, aqui, “a experiência não é mais unicamente como em Kant, nosso contato todo contemplativo com o mundo sensível, ou seja, a palavra retoma a ressonância trágica que possui na linguagem comum quando um homem fala acerca do que ele tem vivido. Essa não é mais a experiência de laboratório, é a experienciada na vida” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 82).

Ao pôr na balança esses dois registros, Merleau-Ponty tem perspectivamente em vista, como pano de fundo, um diagnóstico bem preciso: a crise da razão. O “pequeno racionalismo” talvez seja aqui a expressão mais eloquente desse sintoma; crise, aliás, como bem lembrara Husserl, que, por princípio, “não atinge as ciências especializadas nos seus resultados teóricos e práticos, mas que abala, contudo, de um lado ao outro, todo o seu sentido de verdade” (Husserl, 2008, §5, p. 28). Trata-se de uma crise de fundamentos que se deflagra clandestinamente, rente à atividade operatória. Em função disso, a crise é um sintoma que, insidiosamente, se entranha na prática científica conferindo assentimento às suas operações ao assentar, quase sempre, numa ontologia ingênua que dá asas ao ideal de um espectador absoluto (como é o caso do cientista) que sobrevoa o mundo sem, no entanto, nesse habitá-lo (Cf. Silva, 2013). Eis porque a “liberdade operacional da ciência nada mais é do que sinônima de uma intra-ontologia” (Merleau-Ponty, 1964, p. 279) à medida que toma a pesquisa como que se nada devesse à experiência. Em resumo: “o vaivém dos fatos às ideias e das ideias aos fatos é desacreditado como um processo bastardo, obstruindo toda ciência e toda filosofia” (Merleau-Ponty, 1960, p. 124).

Ao fim e a cabo, Merleau-Ponty observa que, em nosso tempo, não é possível fazer filosofia e ciência sob esse mesmo regime autocrático e dogmático de trabalho. O filósofo carece dialogar com o cientista e vice-versa. É bem verdade que dificilmente voltaremos algum dia ao espírito do Grande Racionalismo, mas, ao menos, parece imperioso que reconheçamos, como Husserl indicara, “um campo e uma atitude de pesquisa em que a filosofia e o saber efetivo possam se encontrar” (Merleau-Ponty, 1960, p. 128). Nessa direção, “o papel da filosofia como consciência da racionalidade na contingência não é um saldo insignificante; apenas a consciência filosófica da intersubjetividade nos permite, em última análise, compreender o saber científico (Merleau-Ponty, 1960, p. 140).

Merleau-Ponty está cômico como a problemática da intersubjetividade radicaliza ainda mais essa tarefa. Cumpre, pois, pensar uma ideia de racionalidade mais inclusiva, radicalmente diversa da lógica disjuntiva, peculiar à racionalidade estreita do saber ocidental. Cabe, enfim, compreender, para além de qualquer apartheid teórico, outro nível de relação em que não estamos e nem somos impermeáveis à experiência integral do mundo e de outrem. Se quisermos abrir um novo horizonte da

razão será preciso se confrontar com o solipsismo; confronto esse que se dá via o advento de uma razão alargada (*raison élargie*).

O Advento de uma *raison élargie*

Se assim desejarmos situar um movimento de pensamento que seja capaz de maior integração, isto é, que seja dialogicamente fecundo e, portanto, propositivo, será preciso olharmos não só para a frente, mas ao nosso redor, ao nosso mundo circundante (*Umwelt*) como diria Husserl (Cf. Silva, 2012), e reconhecer aí uma tarefa que excede os limites de uma disciplina, de uma ciência *tout court*. Será necessário compreender minimamente que se torna difícil, para não dizer impossível, fazer ciência, interrogar a experiência como o filósofo faz, prescindindo de maiores esforços que extravasam as fronteiras do conhecimento como um todo.

Um primeiro passo nessa direção pode ser dado quando se observa o surgimento e desenvolvimento das ciências humanas como Foucault (1966) teria, inclusive, mostrado em *Les Mots et les Choses*. Ora, para tanto, Merleau-Ponty elenca, por exemplo, pelo menos, quatro importantes temas a partir dos quais as ciências humanas operam um salto sem precedentes na história: a criança, o primitivo, o animal e o louco. Esses temas são abordados por meio de um olhar fenomenológico em consórcio mais amplo com as ciências que se debruçam sobre eles.

Assim, se varreremos, sob os escombros de nossa cultura cientificista, nada parece restar acerca desses temas senão o de um consolável lugar marginal a título, apenas, de meros apêndices literários. Esses são cientificamente problemas cosméticos, periféricos. Nesse sentido, em oposição ao “adulto”, ao “civilizado”, ao “homem” e ao “sadio” (normal), “aqueles só podem ter o valor de curiosidades psicológicas, às quais se atribui, com condescendência, um lugar num canto qualquer da psicologia e da sociologia racionais e normais” (Merleau-Ponty, 2002, p. 33-42). Pois bem, Merleau-Ponty então observa que as ciências humanas reconfiguraram tais temas marginais, vindo, aliás, elevá-los a uma dignidade de pesquisa devida.

Começemos pela psicologia infantil. Essa realoca a criança num lugar de honra epistemologicamente falando. Piaget, nesse contexto, passa a ser um interlocutor recorrente, haja vista que foi um dos pesquisadores pioneiros nesse campo. Os trabalhos de Anna Freud e, sobretudo, de Melaine Klein se tornam igualmente decisivos nessa empresa. Isso tudo, sem falar de Vigotski e Winnicott, autores cujos trabalhos, até onde se saiba, Merleau-Ponty não conheceu, mas que fornecem, em pleno século XX, um contributo inestimável. O fato intrigante é que esse último vê na psicologia da criança um material riquíssimo a ponto, inclusive, de dedicar aos seus cursos na Sorbonne (2001), entre 1949-1952, um apreço sumamente relevante.

Refletir sobre a psicologia e pedagogia da criança é compreender outro estatuto ao nível dessa vivência, dessa primeira experiência no sentido de nos prevenir – mesmo que na contramão do que Piaget pensava – contra toda divisão artificial em estágios sucessivos ou, ainda, contra toda forma de sobreposição ou “metafísica evolucionista”. Afinal, trata-se de compreender que a criança não é, por princípio, um “adulto em miniatura”, uma vez que ela própria possui outro equilíbrio, orientando-se por outra lógica:

A criança reconhece em outrem outro “ela mesma”. A linguagem é o meio de realizar uma reciprocidade com ele. Trata-se ali de uma operação por assim dizer vital, e não de um ato intelectual apenas. A função representativa é um momento do ato total pelo qual entramos em comunicação com outrem. (Merleau-Ponty, 2001, p. 30)

Dessa maneira,

Se se diz, por exemplo, que a percepção do mundo na criança é “egocêntrica”, a fórmula é válida no sentido de que o mundo da criança ignora os mais simples critérios de objetividade do adulto. Assim, ignorar justamente a objetividade do adulto não é viver em si, é praticar uma objetividade sem medida, e não seria necessário que a fórmula do egocentrismo pudesse sugerir a velha ideia de uma consciência fechada nos “seus estágios”. (Merleau-Ponty, 1996a, p. 32-33)

Merleau-Ponty mostra que o “outro” vivifica ou encarna, aos olhos da criança, um nível de compreensibilidade de si própria, de tal modo que não existe mais um “sujeito absoluto”. Trata-se, pois, aqui, de reconhecer a dignidade perdida da experiência infantil, explicitando sua dimensão intersubjetivamente carnal manifesta na gestualidade corporal. É o caso da experiência do comportamento do bebê em que a “mordida” tem, para ele, de imediato, uma significação intersubjetiva à medida que ele próprio percebe suas intenções em seu corpo, com o seu corpo percebe o meu, e através disso percebe em seu corpo as minhas intenções” (Merleau-Ponty, 1945, p. 404). Como descreve o filósofo, “tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu” (Merleau-Ponty, 1945, p. 215).

O fato que parece inconteste é o de que esse fenômeno, aliás, tão bem descrito por Goldstein (1971) e Buytendijk (1988) acena um novo movimento para além dos quadros da psicologia clássica. O mundo infantil

encerra outra lógica: desconcerta o ideal de uma consciência privada, translúcida e invulnerável, razão pela qual

A percepção de outrem e o mundo intersubjetivo só representam problema para os adultos. A criança vive em um mundo que ela acredita imediatamente acessível a todos aqueles que a circundam, ela não tem nenhuma consciência de si mesma, nem tampouco dos outros, como subjetividades privadas, ela não suspeita que nós todos e ela mesma estejamos limitados a um certo ponto de vista sobre o mundo. É por isso que ela não submete à crítica nem seus pensamentos, nos quais crê na medida em que eles se apresentam sem procurar ligá-los, nem nossas falas. Ela não tem a ciência dos pontos de vista. Para ela, os homens são cabeças vazias dirigidas a um mundo único, um mundo evidente em que tudo se passa mesmo os sonhos que, ela acredita, estão no quarto, mesmo o pensamento, já que ele não é distinguido das falas. (Merleau-Ponty, 1945, p. 407-408)

Esse saldo obtido pela psicologia infantil é o que vai despertar um interesse ontológico capital no movimento das últimas incursões de Merleau-Ponty. Como escreve o filósofo numa nota de *Le Visible et l'Invisible*, há um princípio de “solução” quando se tem como alvo o problema do solipsismo: trata-se de “re-aprender a criança, o alter ego, o irrefletido em mim por uma participação lateral, pré-analítica, que é a percepção” (1964, p. 257). Essa passagem um tanto enigmática realça ainda mais o interesse do filósofo pela psicanálise, pela própria possibilidade de se pensar uma “psicanálise ontológica” conforme dizia, no sentido de compreender uma esfera da razão que jamais fora sequer pensada nos domínios estreitos de uma racionalidade dogmática, sisuda, em nome de um rigorismo puramente estéril.

Agora, nos voltemos para um segundo tema: a “consciência primitiva”. Merleau-Ponty tão cedo reconhece o vigor das descobertas etnológicas como um patrimônio indispensável como análise filosófica. Os trabalhos de Lévi-Strauss, entre outros, por exemplo, propõem reconfigurar no pensamento primitivo uma nova lógica, isto é, acompanham um novo movimento de pensamento que transcende a racionalidade cartesiana, fortemente dominante na pesquisa social.

Merleau-Ponty conheceu Lévi-Strauss na segunda metade dos anos 1920, período em que ainda eram jovens estudantes de filosofia na *École Normale Supérieure* de Paris, ao lado de Jean-Paul Sartre e de Simone de Beauvoir. Lévi-Strauss passa, contudo, a dirigir os seus estudos na seara etnológica projetando, daí, outro impulso para a antropologia, para além

dos princípios até então hegemônicos do ponto de vista metodológico. A esse respeito é significativa a apresentação da candidatura de Lévi-Strauss à cadeira de Antropologia Social feita por Merleau-Ponty junto à Assembleia de professores do Collège de France, em 15 de março de 1959:

Foi recentemente que a Antropologia Social, entre sociologia e etnologia, conquistou sua autonomia. Os trabalhos do Sr. Claude Lévi-Strauss são quase os únicos na França a seguir precisamente essa linha [...]. O Sr. Lévi-Strauss é formado em Filosofia e até mesmo lecionou durante dois anos após a formatura em liceus do interior. Mas, tão logo teve a oportunidade, partiu para o Brasil e aproveitou essa temporada para visitar, em condições difíceis e mesmo arriscadas, populações do interior. Pertencendo a uma geração muito próxima da dele, posso dizer como essa iniciativa era então original: um universitário de 26 anos precisava ter a mais firme vocação para passar sem transição dos quatro anos de estudos filosóficos a um trabalho de campo que nenhum dos grandes autores da escola francesa, que eu saiba, praticou. (Merleau-Ponty, 2009, p. 217)

Este texto é um testemunho vivo não por conta apenas dos laços de amizade entre ambos os autores, mas, sobretudo, pelo valor e originalidade de uma obra enraizada filosófico e experimentalmente. Ao subverter ou deslocar o papel e a função do pesquisador, Lévi-Strauss é um cientista social diferenciado: ele se projeta à frente de seu tempo, pondo em xeque um conceito canonicamente intocável no âmbito da sociologia durkheiminiana até então praticante, qual seja, a noção de fato social. A categoria de “estrutura” introduzida, agora, sob uma nova chave interpretativa deu a tônica dos novos rumos da pesquisa etnológica levi-straussiana, a partir da premissa de que a noção de raça é um conceito-limite de modo que não existem etnias superiores, mas, tão somente experiências culturais diferentes. A cultura humana, conceituada em termos de “fato social” não é uma “coisa” ou uma “ideia” (conforme ditava a velha cartilha positivista), mas a expressão genuína de outra lógica mais ampla e profunda: o processo estruturante da gênese da sociedade. Trata-se de compreender que o contexto social (seja ele qual for) jamais deve ser visto de fora pelo cientista, mas, antes, integrado numa visão de conjunto em que o pesquisador já se encontre nele inserido. “A estrutura”, sob essa outra lógica, observara Merleau-Ponty, “é, antes, praticada como evidente” (1960, p. 147), uma vez que se encontra imersa na própria experiência sociológica.

O que a obra de Lévi-Strauss encampa, a partir dos anos 1930, é uma investigação que não prescindia daquele “equivalente vivido” como

pano de fundo da práxis antropológica. Desse modo, rompe-se, desde então, o clássico modelo binário da dicotomia sujeito/objeto, para dar lugar a um novo estatuto hermenêutico acerca da realidade social: essa deixa de ser, tão somente, uma “regularidade compacta” para tornar-se um “sistema eficaz de símbolos ou uma rede de valores simbólicos” (Merleau-Ponty, 1960, p. 145). Tal é a originalidade que a noção de estrutura permite gerir: a de “construir um sistema de referência geral onde possam encontrar lugar o ponto de vista do indígena, o do civilizado e os erros de um sobre o outro, construir uma *experiência alargada* que se torne, em princípio, acessível para homens de um outro país e de um outro tempo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 150, grifo meu)³.

Como vemos, o alcance desse comentário como expressão de afeição intelectual à obra do colega revela Merleau-Ponty como um intelectual sensível a uma demanda emergente do pensamento do século XX que se encampa, pois, na “ *tarefa de alargar nossa razão para torná-la capaz de compreender aquilo que em nós e nos outros precede e excede a razão*” (Merleau-Ponty, 1960, p. 154; grifo nosso).

Merleau-Ponty vê, nas pesquisas do antropólogo, o despontar de um novo horizonte entre a cultura primitiva e a cultura ocidental, isto é, a recriação de um “espaço comum” e, nessa extensão, “alargado” como “fonte de toda razão e de toda irrazão” (1960, p. 153). É o que, nessa mesma linha de raciocínio, Gusdorf esboça ao observar que, em certas civilizações antigas, há a ausência de uma visão dualista, pois.

todos os planos de clivagem que nos permitem desmembrar o real para melhor agir sobre ele não têm, literalmente, o menor sentido na sociedade primitiva (...). O homem pré-categorial não tem, por si mesmo, esta consciência isolacionista e granular, porque sua consciência é verdadeiramente conhecimento na indivisão de si e de outrem, na solidariedade entre pensamento e mundo (...). O ser no mundo é vivido, pois, realmente, como um *no mundo*, sem domicílio preciso, sem inerência obrigatória a um corpo que fixaria nele uma determinação absoluta. (Gusdorf, 1984, p. 84; 134-135; 136)

³ “Ora, o antropólogo não é somente um etnólogo. Essa comunicação que obtive com populações arcaicas, ele quer pensá-la, explicá-la (...). Essa análise ligava costumes aparentemente irracionais à mesma função que fundamenta entre nós a racionalidade, e cumpria assim a promessa da Antropologia Social, que é abrir um campo comum às culturas, *alargar a nossa razão* reconduzindo-a às suas fontes e torná-la assim capaz de compreender o que não é ela” (Merleau-Ponty, 2009, p. 218, grifo meu).

Da mesma maneira que Lévi-Strauss e Gudsdorf, Merleau-Ponty simplesmente quer pensar algo comum situado “atrás ou abaixo das clivagens de nossa cultura adquirida” (1964, p. 162). Essa dimensão prévia a toda clivagem do tipo, p. ex., entre natureza e cultura, corresponde a um novo horizonte que a antropologia como ciência humana tem perspectivado até então. E isso aquém e além de todo abismo entre culturas, uma vez que “o papel das outras culturas não é de desvalorizar nossos pensamentos, mas de *obrigá-los a dilatar para compreendê-las*” (Merleau-Ponty, 2020, p. 49). Esse processo de “dilatação” apenas vem corroborar uma antiga tese advogada por nosso filósofo, qual seja, a de que toda abstração distintiva de planos é arbitrária: “tudo é cultural em nós (a nossa *Lebenswelt* é subjetiva) (a nossa percepção é cultural-histórica) e tudo é natural em nós (mesmo o cultural repousa sobre o polimorfismo do Ser selvagem)” (1964, p. 306-307). Este polimorfismo é o próprio meio comum, um domínio genuíno de promiscuidade, do qual se “faz uma inscrição de todos os outros seres” (1964, p. 313). Trata-se de um “sensível pivô e dimensional” do qual participam todos os demais.

Como quer ainda Merleau-Ponty, cabe, na verdade, de uma tarefa em que o “saber europeu só manterá seu valor tornando-se capaz de compreender mesmo aquilo que ele não é” (2000, p. 119). Em função disso o que se reconhece é uma significação essencial nos fatos etnográficos e históricos: a penetração paciente na “alteridade” como seu objeto de pesquisa por excelência e a sua comunicação com ele. Ora, Husserl (1988) teria se atentado para isso ao comentar *La Mythologie Primitive* de Lévy-Bruhl (1935) vendo, nesse trabalho, todo um labor investido na reconstituição da experiência do *mundo ambiente ou circundante (Umwelt)* do primitivo, cujo “conhecimento histórico não se reduz à mera reflexão solitária do historiador, mas coexiste com as significações de uma sociedade” (Merleau-Ponty, 2000, p. 123). Só assim, a noção europeia de um *Umwelt* histórico deixa de traduzir um conceito abstrato ou uma idealidade culturalmente sobreposta, no intuito, portanto, de reconhecer nossa inerência, ou seja, uma experiência de mundo sem fronteiras, já que “mais profundamente: não se trata de dar razão ao primitivo ou de lhe conceder razão contra nós, mas sim de instalar-se num terreno onde sejamos, uns e outros, inteligíveis, sem redução nem transposição temerária” (Merleau-Ponty, 1960, p. 153).

O terceiro tema, o da psicologia animal, se torna outro escopo não menos significante. Merleau-Ponty se vale dos experimentos clínicos de notáveis estudiosos que redimensionaram inteiramente as pesquisas nesse campo. Além dos trabalhos dos gestaltistas como os de Wolfgang Köhler em *L'Intelligence des Singes Supérieures* (1927), há os casos estudados por F. J. J. Buytendijk, e, em particular, seus trabalhos sobre a *Psychologie des Animaux*, de 1928 e *El Juego y su significado* (1935). Tomemos, a título ilustrativo, a clássica experiência de Köhler acerca da inteligência dos símios. O cientista observara o comportamento de um chimpanzé faminto

que é posto no interior de uma jaula, onde se encontra, a certa altura considerável, um cacho de bananas. Ao pôr-se de pé, o animal consegue organizar uns caixotes tendo em vista o cacho de frutas de maneira que ao se apropriar de uma vara de bambu, apodera-se delas. O que se pode notar é que, embora aí o instrumento (caixote e/ou bambu) converta-se em meio para um fim (o alcance da fruta), o animal não deixa de estabelecer, mediante essa relação, uma visão mais conjuntural, global. Um campo perceptivo se abre a ele vindo a estabelecer um novo gênero de relação fruta-caixote ou fruta-bambu, tornando possível o animal apanhar a fruta. Pois bem, qual o significado desse experimento? Köhler simplesmente observa que o primata se investe de uma aptidão superior de ação: há um nível mais elevado de inteligibilidade própria do chimpanzé, destacando-o de seu próprio meio geográfico ou hábitat físico. Dessa forma, basta tal relação se completar (isto é, o alvo ser atingido), que o utensílio empregado perde inteiramente sua função de início, fazendo com que o animal volte à sua “condição aderente ao contexto puramente biológico e limitado de existência” como bem nota Merleau-Ponty (1942, p. 137). Assim, numa perspectiva diversa do comportamentalismo behaviorista, a *Gestalttheorie* reconhece a existência de uma “ordem vital ou biológica” capaz de estruturar o comportamento em função da interação e adaptação entre o organismo e o meio.

Por fim, chegamos ao quarto tema: o louco. Essa questão é sobranceada por outro campo: o da psicanálise num raio de abrangência também com a psicopatologia ou a psiquiatria. O argumento aí sustentado consiste, basicamente, em pensar certa dimensão da razão que, no fundo, é inconsciente ou que subjaz à razão propriamente dita como signo de lucidez e transparência. Trata-se de escavar, no sentido mais arqueológico do termo, o subsolo da razão, aquilo que mais profundamente a subjaz. Há um fundo aí nem sempre entrevisto, explorado sob a figura da razão. É essa dimensão por assim dizer gestáltica que constitui o escopo maior do tema e com ele uma reinterpretação fenomenológica que jamais fugira dos olhos de Merleau-Ponty. Daí advém a incontornável questão: como pensar a razão sem a sua cara metade, ou seja, a desrazão?

Ora, a loucura será um tema realmente impactante na seara não só das ciências humanas, mas das ciências naturais como as ciências médicas. *Histoire de la Folie à l'Âge Classique* (1972) de Foucault, por exemplo, retrata bem esse inventário. Foucault, aliás, fora um assíduo frequentador dos Cursos de Merleau-Ponty na Sorbonne e parece ter prestado, a esse último, uma deferência do mais alto apreço: “Ele (Merleau-Ponty) exercia sobre nós uma fascinação” (Foucault, 2002, p. 5). Tudo indica que esse “fascínio” teria realmente impactado os trabalhos foucaultianos não só concernente ao período dito “fenomenológico” de sua produção como é o caso da *Histoire de la Folie*, mas mormente da fase madura num circuito de diálogo muito produtivo no âmbito das ciências humanas e naturais. Ao conjugar desde questões trazidas pela biologia e pela história sem deixar, é

claro, de explorar temas caros à própria prática clínica (sobretudo, no âmbito da psiquiatria), Foucault reaviva um importante legado merleau-pontyano que seria perseguido por toda uma geração de pensadores de sua época. A loucura ou a doença mental se torna, de fato e de direito, outro material considerável de análise que viria igualmente impulsionar outro notável trabalho – *Le Normal et le Pathologique* (1966) – de Georges Canguilhem, aliás, ex-orientador de Foucault. Em resumo, o argumento de Canguilhem é o de que os conceitos de normal e de anormal são fixados não em termos estritamente medicinais, fisiológicos, mas por uma relação com as ideias dominantes no meio social no qual se encontram imersos o paciente e o médico. Assim, o conceito de normalidade não é propriamente científico, mas socialmente normativo. Com isso, Canguilhem se volta contra a tendência dominante que valida determinados dispositivos clínicos sob a égide do princípio naturalista de que um fato fala por si mesmo desconsiderando, desse modo, todo contexto sócio-histórico ou, se quiser, ideológico. Ora, há um processo de normatividade da vida, do que se entende por saúde, enquanto que a medicina deve ser concebida, não como ciência, mas como técnica indispensável à produção de tal normatividade. Canguilhem (1966, p. 9) marca, enfim, a sua posição:

Havíamos igualmente proposto nossas concepções em ligação com o exame crítico de uma tese, geralmente adotada no século XIX concernente às relações entre o normal e o patológico. Trata-se de uma tese segundo a qual os fenômenos patológicos são idênticos aos fenômenos normais correspondentes, exceto pelas variações quantitativas. Assim procedendo, acreditamos obedecer a uma exigência do pensamento filosófico que é a de reabrir debates mais do que fechá-los.

Uma vez posto esses quatro temas, o que esperar da ciência em geral? Em que a fenomenologia enquanto filosofia pode efetivamente contribuir nesse debate?

Ciência e crítica fenomenológica

Merleau-Ponty parte do princípio de que será preciso “revisar nossa ideia do conhecimento científico e objetivo” (1996b, p. 111). Isso porque há uma premente necessidade de pôr, em questão, a “idolatria da objetividade” (1996b, p. 112) como mais um mito dogmaticamente professo. O problema a ser considerado é o de que não se trata de “converter” o cientista em fenomenólogo, negligenciando, dessa maneira, todo e qualquer critério de “objetividade” e “verificação”. Como admoesta o filósofo:

É de estrita necessidade que se ensine a todo mundo o sol do astrônomo; não se trata de desacreditar o saber científico. A tomada de consciência filosófica só é possível além desse saber. (...) Por exemplo, tem se notado a convergência entre a física da relatividade e o espaço dos fenomenólogos. A filosofia não tem nada a temer de uma ciência madura, nem essa ciência tem algo a temer da filosofia. (Merleau-Ponty, 1996a, p. 92)⁴

Merleau-Ponty, em nenhum momento, trivializa a ciência. É exatamente essa constatação que, até com certo esmero, o leva a reiterar, poucos anos depois, em *Sens et Non-Sens*:

A metafísica reaparece nas próprias ciências, não para limitar-lhes o campo ou para opor-lhes barreiras, mas como o inventário deliberado de um tipo de ser ignorado pelo cientismo e que as ciências pouco a pouco aprenderam a reconhecer (...). Entre o conhecimento científico e o saber filosófico que o recoloca sempre na presença de sua tarefa, não pode haver rivalidade. Uma ciência sem filosofia não saberia, ao pé da letra, do que fala. Uma filosofia sem exploração metódica dos fenômenos chegaria apenas a verdades formais, isto é, a erros. (Merleau-Ponty, 1996b, p. 102, 119)

Sob essa medida, se “toda ciência secreta uma ontologia e, pois, toda ontologia antecipa um saber” (Merleau-Ponty, 1960, p. 123), resta à filosofia, conforme intuía Bergson, descobrir o sentido dos fenômenos descritos pelo cientista. Cabe reconhecer que “o papel do filósofo consiste em reconstituir o mundo tal como o físico o vê, mas com essa ‘margem’ que o cientista não menciona e que é fornecida pelo contato do físico com o mundo qualitativo” (Merleau-Ponty, 2001, p. 14). Eis porque as análises fenomenológicas não visam, em absoluto, “substituir” ou “invadir” a ciência:

A renovação da qual se trata não é uma invasão. Trata-se de renovar a psicologia *em seu próprio terreno*, de vivificar *seus métodos próprios* por meio de análises que fixem o sentido, sempre incerto, das essências fundamentais (...). A fenomenologia distingue, expressamente, o método “eidético” e o método “indutivo” (isto é, experimental) e não contesta jamais a legitimidade deste. (Merleau-Ponty, 1996a, p. 22-23)

A mesma convicção é, mais uma vez, reiterada na palestra

⁴ A propósito desse debate, ver, ainda, Merleau-Ponty (1996a, p. 88-89).

radiofônica de 1948, *Causeries*, em que se busca esclarecer o caráter da crítica fenomenológica dirigida à ciência:

Quando disse, há pouco, que o pensamento e a arte moderna reabilitam a percepção e o mundo percebido, naturalmente não quis dizer que eles negavam o valor da ciência como instrumento do desenvolvimento técnico ou como escola de precisão e de verdade. A ciência foi e continua sendo a área na qual é preciso aprender o que é uma verificação, o que é uma pesquisa rigorosa, o que é a crítica de si mesmo e dos próprios preconceitos. Foi bom que se tenha esperado tudo dela numa época em que ainda não existia (...). Não se trata de negar ou de limitar a ciência; trata-se de saber se ela tem o direito de negar ou de excluir como ilusórias todas as pesquisas que não procedam como ela por medições, comparações e que não sejam concluídas por leis, como as da física clássica, vinculando determinadas consequências a determinadas condições. (Merleau-Ponty, 2002, p. 14-15)

Ao identificar o ponto nevrálgico da questão, o que Merleau-Ponty diagnostica na ciência é certo cientificismo como postura ideológica à medida em que tal saber se torna artificial, limitando a própria compreensão dos fenômenos. Foi, como vimos, o que ocorrera no século XIX; momento esse em que a razão se define como razão científica e, com isso, termina por estreitar ainda mais a ideia de verdade, o que conforma a um ideal de racionalidade duplamente mítico:

Há um mito da filosofia que a apresenta como a afirmação autoritária de uma autonomia absoluta do espírito. A filosofia deixa de ser uma interrogação. Torna-se certo corpo de doutrinas, feito para assegurar a um espírito absolutamente *desligado* a fruição de si mesmo e de suas ideias. Por outro lado, há um mito do saber científico que espera da simples anotação dos fatos não só a ciência das coisas do mundo, mas ainda a ciência dessa ciência (...) que deverá fechar sobre si mesma o universo dos fatos. (Merleau-Ponty, 1960, p. 124)

Tanto a filosofia quanto a ciência mitificam-se reciprocamente. Elas caem num beco sem saída, restando, pois, uma só alternativa: a abertura a uma racionalidade mais alargada, capaz de compreender seus esforços como mútuos. Será necessário promover aí uma percepção mais abrangente, aquela que Heisenberg, por exemplo, parece ter se apercebido com suficiente clareza:

A finalidade da pesquisa, portanto, não é mais o conhecimento

dos átomos e de seu movimento “em si”, isto é, separados de nossa interrogação experiencial. Ora, antes, achamo-nos, desde o começo, no meio do ajuste de contas entre a natureza e o homem. Percebemos que a ciência natural constitui somente uma parte, de forma que a habitual divisão do mundo em Sujeito e Objeto, mundo interior e mundo exterior, corpo e alma, não mais se justifica e conduz a dificuldades. Logo, até na ciência natural o objeto da investigação não é mais a natureza em si, mas a natureza exposta à interrogação humana, encontrando-se, portanto, aqui também o homem consigo mesmo. (Heisenberg, 1955, p. 18)

A figura de Heisenberg, aqui, em cena, se torna uma expressão viva desse advento de uma nova racionalidade, isto é, um alargamento decisivo pelo qual a razão jamais avançaria, se se mantivesse, nos limites estreitos de uma prática cega. Tudo se passa como se a ciência se reinventasse a ponto de maturar, a despeito de suas construções, um diálogo mais aberto para com a filosofia. Ora, é essa nova consciência filosófica que Merleau-Ponty põe em curso no contexto de um debate epistemológico mais amplo do qual a figura de Einstein assume um protagonismo ímpar, malgrado conservar o seu “espírito clássico”. Disso resulta o fato, nos tempos modernos, de assistirmos a uma “física repleta de debates filosóficos e quase políticos” (Merleau-Ponty, 1960, p. 242). Einstein é também aquele que “faz jorrar a desrazão” (1960, p. 245). Não, obviamente, porque o seu trabalho abra concessão a algum gênero de irracionalismo, mas porque, em essência, a sua obra mostra que “a coisa menos compreensível do mundo é que o mundo seja compreensível” (1960, p. 243).

Tal exemplo apenas vem corroborar o argumento de que as relações entre filosofia e ciência encerram uma cooperação mútua para além de toda cisão:

A separação que combatemos não é menos prejudicial à filosofia do que ao desenvolvimento do saber. Como um filósofo consciente poderia propor seriamente que a filosofia fosse impedida de conviver com a ciência? Pois, afinal, o filósofo pensa sempre *baseado em alguma coisa* (...). Ele pensa a sua experiência e o seu mundo (...). Por outro lado, cada vez que o cientista volta às fontes vivas de seu saber, (...) pratica espontaneamente filosofia. (Merleau-Ponty, 1960, p. 127-128, 138)

Isso posto, quão ingênuo é dissociar a ciência da filosofia. Seria realmente muita pretensão à medida que se descobre que “o conhecimento não é a simples observação de um fato dado: ele implica sempre uma interpretação, introduzindo noções novas” (Merleau-Ponty, 2001, p. 427). Ou, nas palavras de Goldstein:

Conhecer e agir mantém bem antes, uma relação de ação recíproca de caráter dialético. Um conhecimento sem ação não é um conhecimento; uma ação sem conhecimento não é uma ação; ambos nascem um do outro, vindo a se reconhecer mutuamente. (1983, p. 360)

É, pois, esse elo firmado entre a ação e o conhecimento que constitui o gesto essencial de uma razão alargada. Tal gesto parte da convicção de que teoria e prática, ciência e filosofia se solicitam mutuamente, sem qualquer sobreposição hierárquica. O alargamento da razão é, antes de tudo, um movimento de abertura. Para que essa abertura transcenda a qualquer marco metodológico rigidamente arbitrário faz-se necessário um desprendimento por parte dos atores envolvidos. O filósofo cabe “reaprender a ver o mundo” (Merleau-Ponty, 1945, p. xvi), no momento em que revê a sua atitude puramente contemplativa e, portanto, impermeável à história e ao mundo, prescindindo do contributo das ciências. Já o cientista, em seu terreno, não pode conduzir a sua prática às cegas, ou seja, à margem de qualquer crítica filosófica. Ele não pode orientar a sua pesquisa abstendo-se de uma motivação ontológica mais profunda.

Conclusão

É a ideia de uma razão alargada (*raison élargie*), ou seja, a de uma dimensão mais plástica e ampla da racionalidade que Merleau-Ponty aviva no debate contemporâneo. Aqui não se trata de uma *mélange adultère de tout*, mas de um horizonte novo que se abre como razão radicalmente profunda que, inclusive, motiva o filósofo agenciar outras zonas de tráfico de sua obra, abrindo várias frentes de interlocução. A arte, em suas diversas expressões, é um desses territórios, como ocorre, em especial, com a pintura⁵. Se há um tema de fundo que, após o impressionismo francês, despertara a interrogação estética, é, significativamente, o elemento da transitoriedade da natureza, o instante fugidio, ou, para retomar Malebranche, a ideia “do mundo como obra inacabada”. Ora, é nesse domínio interrogativo que se move o trabalho de Cézanne, e a sua intuição corrente de que a criação artística não se coloca numa relação de sobreposição reflexiva ao mundo vivido. Tudo se passa, a princípio, como se o artista renascesse rente às coisas mesmas. Seu olhar é um voltar-se arqueológico na medida em que escava um território selvagem; descobre um mundo ainda em estado bruto como estrutura barroca anterior à razão. Sua arte engendra o mistério de uma comunhão mais profunda com um mundo originariamente sensível e instituinte. Tal obra, como bem avista Merleau-Ponty, se lança também na tarefa de uma “reabilitação ontológica do sensível” (1960, p. 210), na medida em que a “visão do pintor não é

⁵ Ver Carbone (2011) e Silva (2009b).

mais o olhar posto sobre um *fora*, relação meramente ‘físico-óptica’ com o mundo. O mundo não está mais diante dele por representação: é antes o pintor que nasce nas coisas como por concentração e vinda a si do visível” (Merleau-Ponty, 1985, p. 69). Ora, – descreve nosso filósofo – “é este mundo primordial que Cézanne quer pintar e eis porque seus quadros dão a impressão da natureza à sua origem” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 18)⁶. Mediante esse movimento heurístico, espaço e conteúdo se mesclam: o pintor nasce nas coisas e, vice-versa, as coisas nascem nele, recriando uma só alquimia, um só quiasma, uma só “unidade viva” com o mundo. Dessa feita, tal é o fascínio que o pintor André Marchand descreve ao passear pela floresta: “Numa floresta, várias vezes senti que não era eu que a olhava. Em certos dias, senti que eram as árvores que me olhavam, que me falavam” (Charbonnier, 1959, p. 143-145).

Esse curioso testemunho de Charbonnier é, particularmente, significativo. Ele prefigura, de forma exemplar, o enigma de nossa conaturalidade com o mundo e com “os outros em seu aparecimento na carne do mundo (...), pois, antes de serem e para serem submetidos às minhas condições de possibilidade, e reconstruídos à minha imagem, é preciso que estejam lá como relevos, desvios, variantes de uma única Visão da qual também participo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 22). Quer dizer, “toda carne, e mesmo a do mundo, irradia-se fora de si mesma” (Merleau-Ponty, 1985, p. 81) já que “a abertura de nossa carne é imediatamente preenchida pela carne universal do mundo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 23). Não por acaso, se a “pintura jamais celebra outro enigma senão o da visibilidade” (Merleau-Ponty, 1985, p. 26), é porque “há uma espécie de loucura da visão que faz com que, ao mesmo tempo, eu caminhe por ela em direção ao próprio mundo e, entretanto, com toda a evidência, as partes desse mundo não coexistem sem mim” (Merleau-Ponty, 1964, p. 106). Aí nos encontramos, mais uma vez, entre uma só trama em que o invisível se faz visível e o visível, invisível.

Essas múltiplas tarefas – em que assistimos uma dialética entre o dizível e o indizível, o visível e o invisível, eu e outrem – nos transportam para outra trama de relações: a da filosofia política com a história. Aos olhos de Merleau-Ponty, a filosofia também é uma forma de engajamento histórico, tal qual Marx já pressentira a propósito de que os filósofos não surgem como cogumelos, mas são frutos de seu tempo, de sua época. Há, aqui, um domínio mais amplo da práxis em que a essência é inseparável do fato e que, portanto, teoria e prática se implicam inextrincavelmente. Merleau-Ponty então observa que “a abertura a um mundo natural e histórico não é uma ilusão e não é um *a priori*, é nossa implicação no Ser” (Merleau-Ponty, 1964, p. 117), de modo que a “história” – perspectiva ele –,

⁶ Cf. (Silva, 2019a; 2021).

Envolve-nos a todos, cabendo a nós, portanto, compreender que o que podemos ter de verdade não se obtém contra a inerência histórica, e sim por seu intermédio. Superficialmente pensada, a história destrói qualquer verdade; pensada radicalmente, funda uma nova ideia de verdade. Enquanto conservo em meu íntimo o ideal de um espectador absoluto, de um conhecimento sem ponto de vista, não posso ver em minha situação senão um princípio de erro. (Merleau-Ponty, 1960, p. 137)

A história *amplia* ou alarga esse contexto no qual a ideia de verdade como princípio de busca para o filósofo, se redefine radicalmente. A “filosofia não pode ser um diálogo do filósofo com a verdade, um juízo superior sobre a vida, o mundo e a história, como se a filosofia *estivesse fora deles*, – e não pode também subordinar a qualquer instância exterior a verdade reconhecida interiormente” (Merleau-Ponty, 1953, p. 36; Silva, 2011). Ora, o homem está sempre imerso na história, jamais acima ou fora dela, tomando-a de um único olhar. Há uma carne da história que nos reveste inteiramente, de cujo tecido, umbilicalmente, estamos ligados. A própria história exprime essa experiência consanguínea dos laços carnis com outrem, com o mundo e com a existência em geral⁷.

É o elo carnal com a história que torna a experiência política filosoficamente possível. A reconquista da historicidade, no coração da situação humana intersubjetivamente considerada, recria o autêntico engajamento desde onde brota e se autentica toda ação, isto é, haure uma significação inteiramente nova da práxis. Assim, a ação humana jamais é absolutamente imparcial ou neutra, isto é, sem ponto de vista. Ela toma parte do mundo, interroga a dimensão mais íntima das coisas e dos acontecimentos e, com isso, se inscreve como experiência de uma adesão perpétua ao próprio mundo. Nessa medida, a experiência política contemporânea parece trazer algumas lições de modo que abre outra compreensão indispensável da cultura e da natureza. Marx se torna, sob esse firme propósito, outro interlocutor privilegiado, na medida em que descobre uma racionalidade histórica imanente à vida humana. Ora, essa racionalidade não é uma ordem ditada de cima para baixo ou uma ascese espiritual demiúrgica e alheia à contingência. Ela brota da tensão entre a liberdade do sujeito agente e o curso da história transfigurando-se em meio à práxis inter-humana, nas relações concretas entre os indivíduos. É um sentido, portanto, historicamente vivo e operante. É nessa direção que uma filosofia política pode, enfim, *alargar-se* radicalmente sem deixar, ao mesmo tempo, de exercer-se como autocrítica. Sem esse exercício, a racionalidade histórica se esvazia desastrosamente, destituindo-se como inteligibilidade do acontecimento. Sem ela, o filósofo, o cientista, o artista, o escritor e o político se desfiguram bizarramente em seu ofício mais próprio que é o de aprofundar a nossa inserção no ser; de apreender o sentido de uma tarefa que é, a bem da verdade, de todos.

⁷ Ver (Silva, 2009a).

É o advento de uma nova inteligibilidade que a obra de Merleau-Ponty lega como patrimônio, como experiência de pensamento; uma reflexão que não destrói a racionalidade, mas, que, ao contrário, providencialmente a salva ao redefinir outra ideia de razão, uma *raison élargie*.

Referências bibliográficas

- Buytendijk, F. J. J. (1928). *Psychologie des animaux*. Paris: Payot.
- Buytendijk, F. J. J. (1935). *El juego y su significado: el juego en los hombres y en los animales como manifestación de impulsos vitales*. (trad. E. Imaz). Madrid: Revista de Occidente.
- Canguilhem, G. (1966). *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF.
- Carbone, M. (2011). *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*. Paris: Vrin.
- Castoriadis, C. (1971). Le dicible et l'indicible. En: *Revue L'Arc* (ed. especial a Merleau-Ponty), 46, 67-79.
- Charbonnier, G. (1959). *Le monologue du peintre*. Paris: Julliard.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2002). *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. 2. ed. (trad. V. L. A. Ribeiro). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Goldstein, K. (1983). *La structure de l'organisme: introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*. (trad. E. Burkhardt e J. Kuntz). Paris: Gallimard.
- Gusdorf, G. (1984). *Mythe et métaphysique: introduction a la philosophie*. Paris: Flammarion.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Fenomenologia do espírito*. 2. ed. (trad. P. Meneses). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Heisenberg, W. (1955). *Das naturbild der heutigen Physik*. Hamburg: Rowohlt Verlag.
- Husserl, E. (1988). Sur la mythologie primitive: lettre à Lucien Lévy-Bruhl (11/03/1935). (trad. P. Soulez). *Gradhiva*, 4, 63-72.
- Husserl, E. (2008). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. (trad. D. Falcão Ferrer). Lisboa: Centro de Filosofia Universitas Olisiponensis, 2008 (Phainomenon Clássicos de Fenomenologia).
- Köhler, W. (1927). *L'intelligence des singes supérieurs*. Paris: Alcan.
- Lévy-Bruhl, L. (1935). *La mythologie primitive: le monde mythique des australiens et des papous*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1953). *Éloge de la philosophie*. Paris : Gallimard.

- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de cours* : Collège de France (1952-1960). Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde*. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1996a). *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Paris : Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (1996b). *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1996c). *Notes de cours (1959-1961)*. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Parcours deux (1951-1961)*. Lagrasse : Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant*. Cours de Sorbonne (1949-1952). Paris: Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Causeries (1948)*. Paris: Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (2009). "Apresentação da candidatura de Claude Lévi-Strauss à cadeira de Antropologia Social". Tradução de Paulo Neves. In: *Estudos Avançados*, 23(67), 217-222.
- Merleau-Ponty, M. (2020). *Le problème de la parole*: cours au Collège de France, notes, 1953-1954. Genève: MêtisPresses.
- Ortega y Gasset, J. (1964). "Meditación de la técnica". En: *Obras completas, V, (1933-1941)*. (6a. ed). Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. 1966. "¿Por qué se vuelve a la filosofía?". En: *Obras completas, IV, (1929-1933)*. (6a ed.). Madrid: Revista de Occidente.
- Silva, C. A. F. (2009a). *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia.
- Silva, C. A. F. (2009b). "Percepção e cinema em Merleau-Ponty". En: Gentil, H. S. y Piva, J. (Org.). *Ensaio sobre a filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Alameda Editorial, 123-141.
- Silva, C.A.F.(2011). "O transcendental encarnado: Merleau-Ponty e a 'nouvelle ontologie'". *Kriterion* (UFMG), 52, 159-176. https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2011000100009
- Silva, C. A. F. (2012). "O retorno ao mundo da vida: Merleau-Ponty, leitor de Husserl". *Revista Filosófica de Coimbra*, 21, 11-31. https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_/publicacoes/numeros_publicados_arquivo/vol_21_n_41/o_retorno
- Silva, C. A. F. (2013). "Manipular ou habitar? Merleau-Ponty e o paradoxo da ciência". *Filosofia Unisinos*, 14(1), 84-99. <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/fsu.2013.141.07>
- Silva, C. A. F. (2014). "Merleau-Ponty e a herança hegeliana da dialética". *Veritas*. Porto Alegre, 59(2), 315-338. <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/12248>
- Silva, C. A. F. (2019a). *A natureza primordial: Merleau-Ponty e o 'logos do mundo estético'*. (2. ed.). Cascavel, PR: Edunioeste.
- Silva, C. A. F. (2019b). "A sombra do eu puro: Merleau-Ponty e o 'último Husserl'". *Revista de Filosofia Aurora*, 31, 405-419. <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/25106>

Silva, C. A. F. (2021). “A profundidade abissal: Nietzsche, Cézanne, Merleau-Ponty e o enigma do mundo”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia* [Estudos schopenhauerianos + Dossiê Nietzsche na fenomenologia], Santa Maria, RS, UFSM, 12(1), 01-33. <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/64659>