

RELIGIÃO E MORALIDADE EM MERLEAU-PONTY

RELIGION AND MORALITY IN MERLEAU-PONTY

Harley Juliano Mantovani¹

Resumo: O nosso objetivo é analisar a função filosófica da morte de Deus na crítica que Merleau-Ponty faz ao dualismo metafísico entre o sensível e o inteligível, entre o concreto e o absoluto separado. Demonstraremos como a morte de Deus leva o filósofo a rejeitar a fundamentação metafísica da moral e a realizar uma investigação sobre as origens da moralidade, que dissolve a correspondência entre metafísica e antropologia. Merleau-Ponty considera a morte de Deus como um golpe contra o racionalismo filosófico que anulou o corpo e se separou da vida da carne. Vamos mostrar que, sem esse ateísmo, o social é uma abstração conceitual que nos oferece uma religião e uma moral que, presas a ideologias, perderam a força revolucionária do grito.

Palavras-chave: Merleau-Ponty. Religião. Moralidade. Metafísica. Social.

Abstract: Our aim is to analyze the philosophical function of God's death in the critique that Merleau-Ponty makes to the metaphysical dualism between the sensible and the intelligible, between the concrete and the absolute. We will demonstrate how the death of God leads the philosopher to reject the metaphysical foundation of moral and to accomplish an investigation about the origins of morality, which dissolves the correspondence between metaphysics and anthropology. The philosopher considers the death of God as a blow against philosophical rationalism that annulled the body and separated itself from the life of the flesh. Let us show that, without this atheism, the social is a conceptual abstraction that offers us a religion and a moral that, trapped by ideologies, have lost the revolutionary force of the cry.

Keywords: Merleau-Ponty. Religion. Morality. Metaphysics. Social.

Inicialmente, veremos como Merleau-Ponty rejeita explicar a religião através do social que, em seu positivismo cúmplice do pensamento objetivo da metafísica, ainda não reconhecia a morte de Deus. Analisaremos como Merleau-Ponty rejeita um absoluto separado como fundamento dos valores e das instituições humanas. Na sequência, veremos de que modo é questionada a fundamentação metafísica da moral explicitando de que forma o absoluto separado enfraquece a moralidade e, a partir disso, apontaremos para a importância que a morte de Deus tem para uma nova teoria moral. Neste momento, demonstraremos como Merleau-Ponty retoma o cristianismo (enquanto religião do Deus que assume a forma de homem) e o opõe à metafísica do infinito pensado, enfatizando que o ateísmo representa a dissolução da ideia suprassensível. Finalmente, analisaremos de que forma, para Merleau-Ponty, a necessária investigação

¹ Doutor em Filosofia e professor do CEFET-MG, *Campus Leopoldina*; harleybrief@yahoo.com.br

sobre o começo da moralidade se traduz em uma arqueologia da razão e da humanidade que nos leva a ultrapassar o antropologismo racionalista metafisicamente fundamentado.

Considerando o nosso propósito de compreender a religião e a moralidade em Merleau-Ponty, julgamos pertinente lembrar, de início, que o filósofo apela para uma *metafísica atuante* que, de acordo com ele, “não cessou de levar uma espécie de vida clandestina na literatura e na poesia” (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 369). Começamos com esta lembrança porque acreditamos que uma reflexão sobre a religião e a moralidade em Merleau-Ponty é indissociável de uma transformação da metafísica, pois esta reflexão que propomos nos exige que deixemos uma tradicional metafísica estática e nos encaminhemos pela clandestinidade de uma metafísica *em ato* que nos ofereça razões para não mais fazermos metafísica, dentre as quais se destaca, como veremos, a morte do absoluto separado. E, ao afirmar que ele pretende “fazê-la aparecer no horizonte das ciências do homem”, sugerindo que ela orienta e renova as ciências humanas, Merleau-Ponty quer dizer que essa metafísica atuante nos propicia uma consciência mais apropriada acerca do fenômeno humano e das suas manifestações. Todavia, se a religião e a moralidade ainda nos exigem pensá-las de acordo com uma redefinição do sentido da metafísica, então, é preciso esclarecer, inicialmente, a insuficiência de uma sociologia positivista para a definição, por exemplo, do religioso. Portanto, vejamos brevemente a crítica de Merleau-Ponty a Durkheim.

1. A religião como fenômeno humano e não como realidade metafísica

Antes de tudo, Merleau-Ponty não aceita que o social seja tratado como uma coisa (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 373). Logo a seguir, o filósofo nos alerta para o fato que Durkheim define o religioso pelo sagrado, demonstrando, na sequência, que “a experiência do sagrado coincide com os momentos de maior coesão da sociedade totêmica”, e afinal “conclui que, pelo menos em suas formas superiores, a vida religiosa é a maneira pela qual a sociedade toma consciência de si mesma” (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 373). Para Merleau-Ponty, a definição nominal do religioso pelo sagrado “não nos leva a penetrar no interior da religião”, posto que, aos seus olhos, esse procedimento não passa de uma tentativa de juntar conceitos, o que, em geral, traz consigo uma desconsideração dos conteúdos que, por exemplo, pode sustentar a identificação (tão somente no nível conceitual e não no nível do conteúdo) entre o sagrado e o social. Merleau-Ponty entende que há um problema intrínseco a esta

identificação, ou seja, que ela não é evidente, e não admite que o religioso seja *explicado* pelo social. Nessas condições, o filósofo pondera:

A experiência religiosa se produz sempre em uma coletividade atual ou virtual, que implica uma ideia das relações inter-humanas e que exprime sempre, diretamente ou não, como reflexo ou contrapartida, as relações efetivas dos homens na civilização dada, que toda concepção do espírito acarreta, simultaneamente, uma certa concepção da relação entre as consciências e, inversamente, deve alguma coisa à nossa experiência da comunicação. Mas, isto posto, ainda não se fez coisa alguma para elucidar o fenômeno religioso (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 374).

Eis como se configura, segundo Merleau-Ponty, a remissão do religioso ao social. Como se nota, não prescindindo das relações inter-humanas efetivas e da comunicação entre as consciências, é inegável que a experiência religiosa é um fenômeno humano. Não se trata de contestar isto, e sim, de recusar que a experiência religiosa seja explicada através da sua remissão a uma realidade que, por sua vez, igualmente carece de elucidação. Em outros termos, “quando se vai do religioso para o social não se passa do obscuro para o claro, não se explica nem um nem outro, reencontra-se, sob um outro nome, a mesma obscuridade ou o mesmo problema” (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 374)². Se, sob um ponto de vista positivista, são ambas coisas, então, o religioso e o social são exteriores entre si, e é natural duvidar que a explicação de um pelo outro seja capaz de ultrapassar essa exterioridade perpetuada por uma consciência inadequada acerca desses fenômenos humanos. E sobre esse obstáculo epistemológico, Merleau-Ponty ainda acrescenta:

Restará, ainda, apreender o modo particular da relação inter-humana e da comunicação realizadas em cada civilização. O apelo ao vínculo social não pode passar por uma explicação da religião ou do social, a não ser quando tomados como uma substância imutável, uma causa boa para tudo, uma força vaga definida apenas por sua potência de coerção, isto é, a não ser que nos tornemos cegos para a operação original de cada sociedade em vias de estabelecer o sistema de significações coletivas, por cujo intermédio seus membros se comunicam (1975a, p. 374).

O religioso e o social devem ser compreendidos como uma construção coletiva que não existe fora e independentemente de cada membro de uma dada civilização, como se esses fenômenos se impusessem imperativamente aos indivíduos conduzindo-

² Em outros termos, conforme Merleau-Ponty, “nada se ganha fundando o religioso ou o sagrado sobre o social, visto que os mesmos paradoxos aí são encontrados, a mesma ambivalência, a mesma mescla de união e repulsa, desejo e temor, que já existiam no sagrado e constituíam seu problema” (1975a, p. 374).

os aos seus vínculos sociais, quando, na verdade, é a intersubjetividade viva e tensa entre os indivíduos que o pensamento do religioso e do social precisa recuperar. O controle dessa vivacidade e tensão da intersubjetividade só pode figurar como uma coerção que, cúmplice de fundamentos absolutos exteriores que atrofiaram “a operação original de cada sociedade”, impõe aos seus membros princípios e valores que eles mesmos não realizaram através da comunicação coletiva participante em torno da qual se forma uma dada civilização. Para Merleau-Ponty, a consideração da intersubjetividade viva e tensa significa a retomada da “atitude humana que constitui o espírito de uma sociedade” ou, em outros termos, ela possibilita “alcançar o movimento pelo qual os homens assumem e elaboram as condições dadas de sua vida coletiva, coroando-as com valores e instituições originais” (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 375). Portanto, para o filósofo a originalidade dos valores e das instituições não deve ser buscada fora da própria atitude humana que assumiu a responsabilidade pela sua realização, isto é, a realidade dos valores e das instituições não precede a disposição a esta responsabilidade e, neste sentido, pode-se concluir que os valores e as instituições não se fundamentam em um absoluto separado da própria atitude humana. Em suma, devemos ter como ponto de partida a capacidade de as ações humanas terem um sentido que elas mesmas se dão, um sentido que não pode ser nem relativizado nem absolutizado. Ou seja, não nos cabe ignorá-las olhando-as ou do ponto de vista de Sirius ou do ponto de vista de Deus, pois, a seu modo, ambas as visões pressupõem um universo verdadeiro exterior a partir de onde um observador absoluto, cultivando a sua *idolatria da objetividade*, se põe a olhar as ações humanas, que então parecem contingentes, irrisórias e caóticas.

A crítica de Merleau-Ponty se dirige contra essa idolatria da objetividade correlata à idealização da soberania do conhecedor como uma consciência absoluta cujo pensamento acede à universalidade de modo *a priori*. Através da sua crítica, Merleau-Ponty se propõe evidenciar uma maneira de ser que precede a posição do objeto e recuperar uma universalidade que não é ainda a universalidade *a priori*. E esta é a tarefa de uma metafísica que só praticamos se nos dispomos a cessar de viver na evidência do objeto a fim de nos compreendermos através das nossas experiências, uma metafísica que nos revela que não há ser em si e que nos permite ter a experiência do ser-para-mim de todo ser. Nesses termos, se pretendemos adentrar no fenômeno humano, não podemos postular, já de início, um estado ideal no qual nos encontramos livres dos paradoxos e das contradições intrínsecos à compreensão da consciência, da verdade, do

intercâmbio, da comunicação. E a constatação desses paradoxos e contradições, além de exigir uma tomada de consciência metafísica cujos objetos são aqueles que constituem a experiência cotidiana, nos permite ir além da obviedade da experiência cotidiana e redescobrir “sua estranheza fundamental para mim e o milagre da sua aparição” (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 378). Portanto, se o cotidiano exige uma consciência metafísica, é porque há por trás dele, sustentando-o, uma estranheza fundamental de tal ordem que sua aparição nos faz cogitar algo como um milagre. A experiência cotidiana se mantém sem estar inteiramente pronta e encerrada em si e, neste sentido, ela escapa ao sistema enquanto arranjo de conceitos que substitui os paradoxos e as contradições e, com isso, suprime o seu contrário, a saber, a metafísica, e também a moralidade.

2. A moralidade entre o fundamento absoluto e a morte de Deus

O sistema se contrapõe e oculta essa metafísica ao propor a fundamentação da racionalidade e da comunicação, por exemplo, sobre um absoluto do valor ou do pensamento. Mas, para Merleau-Ponty, isto não passa de um subterfúgio técnico para não se enfrentar, verdadeiramente, as dificuldades, deixando-as entregues aos seus próprios meios, a racionalidade e a comunicação, ou, se ele reclama sua influência, o absoluto se torna um pensamento niilista que recusa aos *meios humanos* a capacidade de verificação e justificação. A crença no absoluto antes nasce das minhas experiências de uma concordância comigo mesmo e com o outro. Em suma, “o apelo a um fundamento absoluto, quando não for inútil, será a destruição daquilo mesmo que deveria fundar” (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 379). Então Merleau-Ponty evidencia como o fundamento absoluto, visando purificar as ações humanas, antes infecta e infesta a moralidade. Pois, acreditando na fundamentação absoluta da liberdade e do dever livres e exteriores à experiência cotidiana, eu alcanço a moralidade prescindindo da realização de uma concordância com o outro.

Com efeito, se acredito poder, na evidência, alcançar o princípio absoluto de todo pensamento e de toda avaliação, sob a condição de ter minha consciência para mim, tenho o direito de subtrair meus juízos do controle do outro, como se recebessem o selo do sagrado. Em particular, na ordem do prático, disponho de um plano de fuga onde minhas ações se transfiguram: o sofrimento de que sou causa vira felicidade; a astúcia, razão; e piedosamente faço meus adversários perecerem (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 379-0).

Para Merleau-Ponty não é legítima e saudável a convergência entre moralidade e solipsismo. O “plano de fuga” onde as ações se transfiguram antes representa uma separação dos paradoxos e das contradições da concretude das ações e, neste sentido, além de não modificá-las e melhorá-las efetivamente, a transfiguração das ações proporcionada por esse plano de fuga que transporta o sujeito moral para uma esfera puramente formal é apenas uma transfiguração conceitual que, afastando-se da concretude da ação, não compreende a sua realidade, o conteúdo da ação cotidiana e, por essa razão, esse plano de fuga pode tornar legítima uma impiedade, *de direito*, por trás do solipsismo moral que se mantém em contato com o fundamento absoluto fora da experiência porque o solipsista nega que a compreensão da verdade e do valor só pode ser para nós “o resultado de nossas verificações e avaliações no contato com o mundo, diante dos outros e nas situações de conhecimento e ação dados” (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 380). Assim, Merleau-Ponty expõe a inutilidade da evidência absoluta para a moralidade. Com efeito, para ele, “a consciência metafísica e moral morre em contato com o absoluto porque, para além do mundo achatado da consciência habituada e adormecida, ela é minha conexão viva comigo mesmo e com o outro” (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 380). Em outros termos, o contato com o absoluto envenena e debilita a intersubjetividade viva e tensa que não apenas demanda uma consciência metafísica, mas também revela a moralidade intrínseca a esta consciência ingenuamente desprovida de absoluto. Em suma, para o filósofo, a moralidade não é alcançada através de uma construção conceitual que suprime os paradoxos, as contradições, os conflitos, as angústias e as idiossincrasias que povoam as experiências da intersubjetividade humana. Merleau-Ponty apresenta a metafísica como tomada de consciência dessas experiências cujo sentido precede a conceitualização filosófica. Essa metafísica alcança a indissociabilidade entre os paradoxos, as ações e as situações da história pessoal e coletiva, assim como, não separa a contingência – como se fosse um ser menor atulhado por sentidos corroídos – da existência e do valor. “Essa metafísica é inconciliável com o conteúdo manifesto da religião e com a posição de um pensador absoluto do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 380)³, porque ela não se propõe buscar e nos oferecer a

³ De acordo com Merleau-Ponty, “tais afirmações colocam imediatamente o problema de uma teodiceia que, depois de Leibniz, não deu um único passo, e que, no próprio Leibniz, talvez consistisse, em última análise, em invocar a existência deste mundo como um fato intransponível que atrai o devir criador desde as origens e, portanto, em recusar o ponto de vista de um Deus sem mundo. Deus aparece, então, não como o criador deste mundo (...), mas, antes, como uma ideia no sentido kantiano e restritivo da palavra – termo de referência de uma reflexão humana que, considerando o mundo tal como é, lança nessa ideia aquilo que gostaria que ele fosse” (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 380-1). Assim, Deus se refere à

explicação última do mundo, que seria um mundo idealizado e, por essa razão, essa metafísica, de certa forma, restitui o devido respeito a Deus liberando-o das ideias da consciência reflexiva ao revelá-lo “por detrás da consciência, alguém de nossas ideias, como força anônima que sustenta cada um de nossos pensamentos e cada uma de nossas experiências” (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 381). Recuperado e compreendido como *força anônima*, Deus é então um abismo (*Abgrund*) que escapa às ideias, uma obscuridade fundamental que sustenta nossos pensamentos e experiências.

Neste ponto, a religião deixa de ser uma construção conceitual, uma ideologia, e alcança a experiência da vida inter-humana. A novidade do cristianismo, como religião da morte de Deus, aparece na recusa do Deus dos filósofos e na anunciação de um Deus que assume a condição do homem. A religião faz parte da cultura não como dogma, nem mesmo como crença – mas como grito (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 381)⁴.

A religião deixa de ser uma construção conceitual, ela se torna uma resistência à ideologia, quando ela nos oferece a compreensão do homem a partir do seu enraizamento numa força anônima, quando ela restitui e revela o abismo que humaniza o homem, o abismo diante do qual o homem não é uma subjetividade absoluta para a qual não existe um infinito fora dos seus pensamentos, para a qual o infinito – idealizado como um objeto – é tão somente a evidência absoluta daquilo que ela pensa⁵. Esse *infinito pensado* é o Deus dos filósofos a partir do qual a religião torna-se vulnerável à conceitualização e à ideologização caracterizadas por uma separação e negligência da experiência da intersubjetividade viva e tensa. Contra esse infinito pensado, a religião grita a fim de se aproximar, salvaguardar e nos restituir a condição humana restaurada através da morte de Deus, uma morte que, sendo impensada pelo pensamento e da qual não há ideia, representa também o retorno a si de Deus por detrás

capacidade que a reflexão humana possui para iluminar o mundo através da ideia, e esta explicação racionalista por sua vez serviria como um testemunho da existência de Deus, que seria inconcebível sem a sua referência ao para si reflexivo e impiamente absolutizado.

⁴ O Deus que morre no cristianismo é o Deus filosoficamente sublimado que se mostra como uma construção conceitual que o situa tão separado de nós que desprivilegia a sua *encarnação* e, assim, silencia o *grito da carne*. O conceito silencia a carne e se substitui ao grito ofuscando a possibilidade de uma *filosofia da carne* não ser totalmente estranha a uma teologia da Encarnação que pressuporia um Deus que estaria *abaixo de nós* (ROBINET, 1963, p. 61), restaurando ontologicamente a concretude do mundo e da vida humana.

⁵ Merleau-Ponty opõe a esse infinito da idealização (*Unendlichkeit*), que para ele perde a verdade do infinito, a abertura (*Offenheit*) do mundo da vida (*Lebenswelt*) (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 223). Essa oposição entre a idealidade e a contingência ocasiona a separação entre a vida e o infinito, e a partir deste dualismo, o infinito é compreendido como uma realidade idealmente positiva que exclui toda contingência e negatividade da esfera *dóxica* do mundo da vida, e portanto, é propriamente o mundo da vida em seu caráter histórico e social que é ontologicamente destituído pela idealização do infinito.

da consciência. A morte de Deus dissolve todo conceito e toda ideologia e é essa morte que transforma a religião em grito, “contudo, talvez ela seja uma outra coisa”, pois, como se sabe, ela “ensina que a falta do homem é uma falta feliz, que um mundo sem falta seria menos bom e que, enfim, a criação vale mais ou é um bem para o ser que, por ela, decai de sua perfeição e suficiência originais” (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 381), e devido a isto, em última instância, Merleau-Ponty conclui que “a religião é a negação mais resoluta do infinito pensado” (1975a, p. 381) e, neste sentido, ela não volta um olhar dogmático, cético e nihilista para o homem, mas o acolhe apesar das suas faltas e imperfeições que, se mantinham o pensamento exilado do infinito ideal, agora se revelam indissociáveis do valor e do merecimento de uma existência que se mostra e se renova através de um grito.

Ao propor a novidade do cristianismo, ao recordá-la como a narração da morte de um Deus que assumiu e redimiu a condição humana, então revivificada, Merleau-Ponty avança um aspecto essencial do fenômeno religioso, que é a mistura do infinito e do finito, a junção de Deus e do homem. A novidade do cristianismo vem libertar o homem do peso dogmático de um absoluto separado como fundamento último da racionalidade, da moralidade e do próprio Ser, então compreendido como uma realidade plena e positiva oposta ao Não-ser. Os fundamentos absolutos separados que povoavam uma metafísica estática antes nos ocultavam a indivisão da vida concreta e da moralidade e nos impediam de adentrar no fenômeno religioso. É pelo fato de o cristianismo se opor a esse obstáculo metafísico da separação ideal de um infinito pensado que, como reforça Merleau-Ponty, não podemos nos esquecer que o cristianismo, entre outras coisas, “é o reconhecimento de um mistério nas relações do homem com Deus, que está precisamente em o Deus cristão não comportar uma relação vertical de subordinação” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 355). Não mais cindido pela verticalidade na qual o entendimento humano encontrou segurança, o homem tem sua vida restituída através da dissolução do peso metafísico do suprassensível que culminou no reconhecimento da presença, em nós, de uma obscuridade como germe privilegiado da transcendência. Em outros termos:

[Não é Deus] simplesmente um princípio de que seríamos as consequências, uma vontade de que fôssemos os instrumentos, nem mesmo um modelo que os valores humanos refletissem; há, sem nós, como que uma impotência de Deus, e Cristo atesta que Deus não seria plenamente Deus se não assumisse a condição de homem. Claudel chega a dizer que Deus não está acima, mas jaz em nós, para exprimir que o não

atingimos como ideia suprassensível, mas como heterônimo a habitar e autenticar nossa obscuridade. A transcendência não mais inflete o homem, tornando-se este, estranhamente, seu germe privilegiado (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 355).

Primeiramente, é preciso dizer que a lógica não explica a relação entre Deus e o homem e muito menos a *encarnação* de Deus que traz consigo a indivisão do Ser e do Não-ser, que a lógica rejeita como uma contradição que impede a máxima determinação objetiva. A encarnação é a doação de ser ao Não-ser que, vivenciado, redimido e absorvido no Ser o fortalece e o reconduz à sua plenitude verdadeira, que não é a de uma ideia suprassensível, mas unicamente aquela de um Deus cuja inquietude, fazendo-o tornar-se o seu outro e deixar de ser um Outro separado, o dispõe à paixão e à morte, interiorizadas no homem como uma possibilidade sempre disponível de um renascimento. Em suma, Deus é plenamente Deus quando, através da sua encarnação, paixão e morte, ele deixa de ser compreendido através do racionalismo da evidência absoluta da ideia suprassensível como fundamento separado, e se torna um heterônimo no homem que habita e autentica a obscuridade humana. Portanto, esta obscuridade não é desprovida de autenticidade e de verdade. A transcendência não é mais um peso que dobra e que desvia o homem, e sim, a possibilidade de um novo nascimento sempre presente.

A respeito da morte de Deus como dissolução da ideia suprassensível – e portanto, como uma genealogia do processo de idealização através do qual se destaca a lógica como caminho científico para a forma pura –, quando Merleau-Ponty evidenciar a significação filosófica do primado da percepção, ele não deixará de destacar como um ganho teórico que a experiência perceptiva – o fundo sempre pressuposto por toda racionalidade, todo valor e toda existência – “não destrói nem a racionalidade, nem o absoluto. *Ela procura fazer com que desçam à terra*” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 32; grifo nosso). Para o filósofo, este laço orgânico entre a percepção e a intelecção, entre a matéria e a forma, aquém da cisão do mundo em sensível e inteligível, significa reconhecer que, em sua significação filosófica, a percepção primacial “nos entrega um *logos em estado nascente*” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 49; grifo nosso)⁶, por meio do qual, opondo-se a um inteligível separado desde sempre real antes do mundo, temos

⁶ Em outros termos, trata-se de alcançar, através da percepção, o nascimento do saber humano fora do dogmatismo que o considerava formalmente real e *sem nascimento sensível* de acordo com o ser logicamente necessário de um *Logos* que idealmente preexistiria ao mundo, isto é, trata-se de reconquistar a consciência da racionalidade desvelando as suas raízes sobre um fundo de natureza inumana (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 50).

a experiência perceptiva do nascimento da inteligibilidade ou a experiência do laço genético e pré-metafísico entre a racionalidade, o absoluto e a terra, então recuperada em termos ontológico e moral⁷. Neste sentido, *fazer descer à terra* não significa, literalmente, *enterrar*, isto é, definitivamente, o primado da percepção não implica “nenhuma destruição do absoluto ou da racionalidade, senão do absoluto e da racionalidade *separados*” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 52; grifo nosso). Em seu *estado nascente*, o *Logos* abriga a mistura – específica do fenômeno religioso – de Deus e da terra ou a indivisão *dóxica* do Ser e do Nada. Nesta linha de raciocínio em que é pensada a dissolução da separação idealizada de um inteligível mitológico, Merleau-Ponty afirma:

Na verdade, o cristianismo já consistiu em substituir o absoluto separado pelo absoluto nos homens. A ideia nietzschiana de que Deus morreu já está contida na ideia cristã da morte de Deus. Deus deixa de ser objeto exterior para se misturar à vida humana; e essa vida não é simples retorno a uma solução intemporal: Deus precisa da história humana; como diz Malebranche, o mundo é inacabado (2015, p. 53).

A morte de Deus ganha sentido compreendida como o fim do absoluto separado a partir do qual se estabelece a realidade metafísica dos fundamentos (*Arkhé, Grund*). Para Merleau-Ponty, em sua efetividade, o fenômeno religioso não nos dispõe e não nos submete a fundamentos metafísicos que impõem a idolatria do objeto, mas, pelo contrário, ele nos revela e nos torna sensível o *Abgrund* de um Deus que existe como Carne e que pode morrer, deixando de ser exterior à vida humana, restaurando-a, e nos mostrando que não devemos esperar por soluções intemporais fora da própria vida. Essas soluções intemporais, extremamente ímpias e niilistas que retiram todo sentido da vida, pressupõem um mundo acabado e ultrapassável. A morte de Deus, pela qual ele deixa de ser um objeto exterior e um ídolo sem vida idealmente entregue ao pensamento de uma consciência absoluta, não apenas recupera e nos revela um sentido intrínseco à vida, mas também, e justamente por isto, evidencia a capacidade que geneticamente a vida possui para solucionar-se indefinidamente, constituindo uma história.

⁷ Porque ela nos permite acessar Deus através da sua manifestação, isto é, porque ela recupera o ser da manifestação, a morte de Deus nos reconduz a um mundo fenomenológico, e isto significa que, ao representar a dissolução da ideia suprassensível, a morte de Deus nega que exista um Ser em si prévio ao seu vir a ser, assim como uma verdade prévia e uma Razão idealmente preexistente e, portanto, considerando o ateísmo do cristianismo que absorve uma fenomenologia do mundo, somos levados a afirmar a imanência do *Logos* em sua realização mundana pela qual chegamos ao nascimento da inteligibilidade (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 19).

Consequentemente, se a afirmação filosófica do primado da percepção os faz descerem à terra e se desdobra em um esclarecimento do enraizamento da racionalidade e do absoluto, então, o primado da percepção nos leva a pensar uma moralidade independente dos fundamentos metafísicos que, se apresentando como soluções intemporais que pretendem dispor de uma realidade moral idealmente assegurada, são antes desvios daquilo que constitui o conteúdo concreto da moralidade: os paradoxos, as contradições, a contingência, os conflitos, as angústias e as dúvidas que constituem e envolvem as decisões e as ações morais, jamais tranquilas e asseguradas de antemão por princípios *a priori* e por uma fundamentação metafísica dos valores. Ou seja, questionando a bifurcação forma-conteúdo e buscando compreendê-la de acordo com sua concretude, Merleau-Ponty não admite uma forma vazia inteligível à moralidade, na qual esta se encontraria pronta e disponível. E, sem que isto signifique, de forma alguma, negá-la, Merleau-Ponty antes concebe a moralidade como um problema pelo qual todos nós somos responsáveis (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 58). Esse problema sem soluções intemporais prévias exige a nossa reciprocidade na construção flexível e indefinida de soluções que não partam de premissas céticas e niilistas cujas consequências inflitem a própria vida. Merleau-Ponty então concorda que “a moralidade não está dada mas por fazer” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 58), isto é, não dispomos de uma norma universal que assegura a reciprocidade que a moralidade espera a fim de conquistar a sua possibilidade que absorva e ultrapasse toda fatalidade e, nesses termos, sem podermos nos amparar na universalidade ideal do pensamento separado, só nos resta contar com a experiência da relação concreta entre mim e outrem, fora da qual, é preciso perguntar, não seria possível pressupor certo tipo de heteronomia proveniente de um absoluto superveniente? E o simples levantamento desta hipótese nos permite entender o balanço crítico de Merleau-Ponty quando ele afirma que “a despeito de suas profissões de ateísmo, os filósofos, dois séculos após Descartes, ainda pensavam sobre o fundo da teologia cartesiana” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 59).

Contra a teologia cartesiana do infinito objetivo para a qual o sujeito religioso é o sujeito de uma racionalidade de antemão metafisicamente dada e acabada, vemos se levantar, em Merleau-Ponty, o próprio cristianismo que se opõe ao teísmo tradicional⁸.

⁸ Para Hamrick e Van der Veken ((2011, p 118-9), o teísmo cristão tradicional é rejeitado por Merleau-Ponty porque ele sustenta o conceito de Deus como *Ens realissimum*, como um espectador absoluto e externo do universo que, eliminando a contingência radical da existência, dá base para uma teologia explicativa, como a teodiceia de Leibniz, que substitui a relação de Deus com o mundo por um sistema de explicações inconsistente com a formação da consciência moral, pois, se há uma teleologia externamente

De acordo com Merleau-Ponty: “Há um ateísmo no cristianismo, religião do Deus feito homem, em que o Cristo morre, abandonado por Deus. É possível, diz um *Hino*, que a Paixão do Cristo não seja tornada vã” (1995, p. 184). E pouco depois, o filósofo acrescenta que “não podemos colocar Deus divorciado da humanidade sofredora na história” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 184). Como o caminho para a manifestação do grito que só a Paixão pode ilustrar, o ateísmo do cristianismo representa o fim do divórcio teísta entre Deus e o sofrimento da humanidade. Para isto, era preciso que Deus abandonasse Deus⁹ – desde a sua encarnação até o seu grito final – para que não se esvaziasse o sentido glorioso e escatológico da própria Paixão, uma vez que, conforme o *Hino* ao qual Merleau-Ponty se refere, a encarnação e a Paixão – ou enfim o grito ateuista – confirmaram, ultimamente, a humildade de um Deus que perde a forma de Deus, que não quer ser igual a si mas se juntar ao seu outro em benefício deste, esvaziando-se de sua divindade idealizada para servir até à sua humilhação final¹⁰.

Conforme destacado por Merleau-Ponty como uma *renovação*, o mistério ontológico que separa o Deus bíblico e o Deus cristão fundamenta o argumento de que não há uma moralidade pronta e disponível e já real segundo a racionalidade do sujeito moral, mas sim, que a moralidade está incoativamente por ser feita desde o seu começo. Com efeito, uma teoria moral não pode deixar de pensar o começo da moralidade, um começo que o *ego* cartesiano impiamente oculta em seu encerramento na autorreferência da inteligência humana¹¹.

imposta, a moralidade paira acima das contradições, paradoxos, dilemas, conflitos de interesse, tragédias e angústias, indissociáveis do nascimento da moralidade.

⁹ Em outro momento, Merleau-Ponty afirma: “Não se deve ocultar o mistério ontológico, disfarçar a diferença que separa o Deus bíblico, providencial, e o Deus cristão, que como derradeira fala clama: ‘Por que me abandonaste?’” (1995, p. 180). O ateísmo é essa passagem da providência para o abandono, sem cuja vivência não adentramos no cristianismo como realização histórica da providência que restitui, ontologicamente, a concretude da existência humana.

¹⁰ Merleau-Ponty (1995, p. 184) remete o leitor ao início de *Filipenses 2* e a *Colossenses 1*, 13-20.

¹¹ A absolutização do *ego* que se substitui ao absoluto divino encontra já dada em seu inatismo a moralidade, de modo que neste caso se pode dispensar a relação com Deus em favor da relação do *ego* consigo mesmo, pois, conforme interpreta Merleau-Ponty, “o contato de meu pensamento consigo mesmo, se ele é perfeito, me fecha em mim mesmo e proíbe-me de alguma vez me sentir ultrapassado, não há abertura ou ‘aspiração’ a um Outro para este Eu que constrói a totalidade do ser e sua própria presença no mundo, que se define pela ‘posse de si’ e que só encontra no exterior aquilo que ali colocou. Este eu bem fechado não é mais um eu finito (...). É finalmente com Deus que o *Cogito* me faz coincidir” (1999, p. 499).

3. O começo da moralidade: a superação da ontologia antropologista

Portanto, o primeiro passo para a retomada da moralidade desde o seu começo consiste em libertá-la da autorreferência egológica da inteligência humana. Em termos mais radicais, a investigação do começo da moralidade, incongruente com um antropologismo racionalista metafisicamente fundamentado, exige uma alienação da humanidade em busca das suas raízes em um solo bruto que precede a sedimentação do mundo humano como um espaço idealizado no qual o homem *já se realizou* racionalmente como uma conquista – suposta – sobre a sua própria finitude. Porém, não podemos pensar a moralidade dissociada de uma investigação sobre as origens da humanidade em um solo anterior à sua realização e, por isso, não é apenas a finitude humana que deve ser recuperada como um elemento fundamental da moralidade, mas também, e complementarmente, uma *abertura ao outro* que subverte o *ego* bem fechado, uma abertura que reflete o enraizamento do humano num fundo inumano. E essa *abertura ao inumano* que nos revela as raízes humanas, Merleau-Ponty encontrará na pintura de Cézanne à medida que esta quer alcançar o nascimento e a organização espontânea da ordem para além do dualismo da forma e da matéria, propondo-se pintar um mundo primordial ou a *Natureza à sua origem* que reside numa profundidade bárbara inapreensível pela perspectiva geométrica ou fotográfica (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 306-7).

Entregue a si mesmo para além da sua humanidade já real e cultivada, Cézanne mostra a Merleau-Ponty que olhar a Natureza é uma espécie de saber irredutível ao encerramento em si da inteligência humana, um saber que exige do homem que este retorne continuamente às suas origens, porque, conforme nos mostra a pintura de Cézanne, trata-se de olhar como se estivéssemos diante da *origem da Terra*. Contudo, só um homem que se entregou a si mesmo alienando a sua humanidade “é capaz justamente desta visão que vai até as raízes, aquém da humanidade constituída” (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 309) e que é capaz de “germinar” com a paisagem como se esta fosse um organismo nascente. Essa mistura e parentesco primários do homem e da paisagem nos indicam que estamos no caminho certo em nossa investigação acerca do começo da moralidade, porque essa investigação exige a passagem, realizada por Cézanne, “da razão já feita em que se fecham os homens cultivados” para “uma razão que abrangeria suas próprias origens” (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 311). Sem as origens da razão, o cultivo se mostra suscetível a um

desvio da moralidade¹². Em outros termos, conforme destaca Merleau-Ponty, quando Bernard quis fazer com que Cézanne retornasse à inteligência humana, “Cézanne respondeu: ‘Inclino-me à inteligência do *Pater Omnipotens*’. Inclina-se em todo caso para a ideia ou para o projeto de um *Logos* infinito” (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 311). Nesses termos, se a inteligência humana ocultou o começo da moralidade, este começo será reencontrado através da inclinação à inteligência do *Pater Omnipotens*, que é a inclinação e a retomada de um *Logos* cuja infinitude se entrelaça e se confunde com a própria autoprodutividade primordial da Natureza à sua origem. A saída do encerramento em si da inteligência humana ao se dispor a *ser para outrem* ou se abrir à inteligência das suas próprias origens entregue pelo *Pater Omnipotens*, nos permite reencontrar a indissociabilidade genética entre o *Logos* e a Natureza. É esta mistura – ou a imanência do Infinito no *ser originário* da Natureza – que abriga em si o princípio básico de uma moralidade incoativa que resiste à sua fundamentação absoluta segundo a transcendência metafísica de princípios formais. Esse princípio básico, anterior à metafísica e à lógica formal, que exige a subversão da inteligência humana afastada das suas origens, não é nada além do que o *ser para outro* de uma moralidade iniciante, espontânea, bárbara, uma moralidade que, fundamentalmente, nos cobra a nossa brutalidade ontológica¹³. Todavia, se não é na inteligência humana, onde Merleau-Ponty encontrará as raízes do *ser para outro* ou poderá compreender a radicalidade do *ser para outro* que faz dele um princípio bárbaro de uma moralidade sempre iniciante? A pergunta é pelas possibilidades da intersubjetividade humana que não pode dispensar o inumano. Se não encontramos uma intersubjetividade fortemente influenciadora na

¹² Enfatizando como Merleau-Ponty denuncia a fragilidade moral da razão civilizada pelas categorias da ontologia clássica, Kapust afirma: “É estranho e potencialmente danoso que, frequentemente, na história da filosofia tem-se fornecido a base para argumentos e legitimações para se tentar ultrapassar a natureza primária e negativa da humanidade em favor da natureza secundária representada pela cultura, civilização, consciência ou espírito moral” (2000, p. 175). Contra essa tradicional desencarnação do processo civilizatório que menospreza o entrelaçamento Natureza-Logos, Kapust ressalta que, através da afetividade da experiência da interanimalidade, temos um entrecruzamento eu-outrem que ocorre abaixo das categorias ontológicas e que apresenta uma significação ética anterior e independente das regras da ética formal da razão cultivada (KAPUST, 2000, p. 177). Segundo esse entrecruzamento que resiste ao imaterialismo ético, o *ser para outro* tem uma base ética natural que é pré-egológica e pré-normativa.

¹³ Podemos dizer, com Bernet (1993), que a resposta a essa cobrança para que resgatemos o nosso ser bruto implica compreendermos a nossa personalidade espiritual enraizada em nossa existência pré-pessoal, isto é, que não somos definidos, enquanto pessoas, pela autofundação do espírito separado do seu nascimento, pois dissolvendo o dualismo substancialista corpo-alma, a retomada do nascimento nos mostra que “não existe gravidez das almas” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 280), visto que, a gravidez é uma capacidade e atividade do corpo, isto é, conforme afirma Merleau-Ponty, “é um corpo que produz a *pregnância*, não existe *pregnância* das almas, é preciso que ele comece a viver uma vida e a ver” (1995, p. 284). Não há uma identidade moral ou um espírito prévio ao começo da vida, este começo que é um nascimento que, ocorrendo antes de todo dualismo que conforta a razão, nos deixa diante do abismo da nossa origem, o abismo de uma *pregnância* que não existe antes do começo da vida.

inteligência, então, é preciso admitir que a intersubjetividade é algo que devemos aprender e que o inumano nos pode ensiná-la. Nesses termos, num primeiro momento, a intersubjetividade será interanimalidade para Merleau-Ponty. A busca pelo começo da moralidade não deve prescindir da restituição do entrelaçamento da humanidade e da animalidade.

O mimetismo animal é tanto uma abertura ao ambiente quanto uma abertura aos outros animais através das quais aparece a *semelhança* (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 240). A imitação é uma forma primitiva de *ser para outro* que tende a refletir a ação do semelhante sobre o semelhante, ainda que esta seja uma ação mágica. Por outro lado, o reconhecimento do animal por seus congêneres implica que a edificação da sua forma não se reduz a uma atividade intraorgânica, mas constitui uma totalidade semântica e crítica (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 245). Em suma, considerando essa intersubjetividade mimética, Merleau-Ponty argumenta:

O estudo da aparência dos animais readquire interesse quando se entende essa aparência como uma linguagem. É preciso apreender o mistério da vida na maneira como os animais se mostram uns aos outros. Assim é que nas 27 espécies de caranguejos das ilhas Barbados, há 27 tipos diferentes de exibicionismo sexual (1995, p. 245).

Já na animalidade, a vida se manifesta ou se apresenta como uma linguagem. A animalidade é uma forma de comunicação da vida. E nesses termos, se o mimetismo pressupõe uma relação íntima entre a morfologia do animal e o meio, é preciso admitir que o mimetismo tem o valor de comportamento que se constitui como uma relação especular entre os animais, “cada um é o espelho do outro”. E a partir desse narcisismo biológico, percebe-se que “o que existe não são animais separados mas uma interanimalidade” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 247). Isto ocorre porque a atividade mímica, na qual temos um *ser para outro* genético, traz em si um significativo coeficiente simbólico que faz dela uma forma de comportamento (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 255) anterior à consciência e ao *ego*. Mas, esse modo da interanimalidade, apesar de ser indicativa de uma intersubjetividade, ainda não nos permite apreender, de forma satisfatória, a junção da *physis* e do *logos*, que está em jogo em nossa busca pelo começo da moralidade como um elemento fundamental de uma legítima teoria moral. E por isto, para que essa junção seja recuperada, “resta-nos estudar o corpo humano como raiz do simbolismo” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 259).

Para Merleau-Ponty, trata-se de defender que há um lugar para o corpo humano na Natureza, e que seria uma idealização abstracionista considerar o homem fora do “seu ponto de surgimento na Natureza” e, por isso, de acordo com a associação entre o começo da moralidade e as raízes inumanas da humanidade, recomenda-se que “o homem deve ser tomado no *Ineinander* com a animalidade e a Natureza” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 269). O homem não é a adição da razão na animalidade mecânica e, é por isso, segundo afirma Merleau-Ponty, “que nos ocupamos de seu corpo: antes de ser razão, a humanidade é uma outra corporeidade” (1995, p. 269). Antes de ser uma outra substância diferente da substância “animalidade”, o homem é uma outra maneira de ser corpo, e então, essa intercorporeidade homem-animal é uma relação *interser*. No caso do homem, esse *interser* é primeiramente estesiológico, e conforme sua estesiologia, livre dos imperativos da consciência, o corpo está em circuito com o mundo, ele se levanta em uma relação de *Einfühlung* (empatia) “com o mundo, com as coisas, com os animais, com os outros corpos” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 271). Considerando a intercorporeidade, não há dois mundos exteriores um ao outro, o mundo humano e o mundo animal, mas sim, há um *entremundo*, uma espécie de *endo-mundaneidade* que orienta as relações homem-animalidade.

Para Merleau-Ponty, a *Einfühlung* estesiológica como poder do corpo “já é desejo, *libido*, projeção – introjeção, identificação – a estrutura estesiológica do corpo humano é, portanto, uma estrutura libidinal” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 272). É essa estrutura libidinal que, mostrando-nos em última instância “um enraizamento *natural* do para outrem”, nos permite absorver o mimetismo que faz do corpo animal um órgão do para outrem, inscrevendo a intercorporeidade já na generatividade. Enquanto modo de se projetar (narcisicamente) para o outro, de introjetá-lo, e de alcançar sua identidade, o desejo é *ser para outrem* e, portanto, a moralidade não pode prescindir do modo como o homem vive e manifesta a estrutura libidinal do seu corpo. Mas, para Merleau-Ponty, através do desejo adentramos na dimensão simbólica do corpo. E, portanto, há um simbolismo corpóreo que é pré-linguístico e pré-gramatical, uma linguagem que, antes de ser escutada, é percebida, e neste sentido, Merleau-Ponty fala de um *Logos silencioso* da percepção que nos entrega o invisível, o espírito, não como uma positividade outra, e sim, como o avesso ou o outro lado do visível (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 274).

O *ser para outrem* do desejo é abertura e revelação do invisível como avesso e não como um absoluto separado que se compreende como uma Positividade. Misturado

à minha vida, o invisível em meu corpo, que o vira pelo avesso e constitui sua dimensão simbólica, leva-me à projeção-introjeção libidinal como uma abertura simbólica consoante a qual sou a expressão, em meu próprio corpo, de um outro. Tendo em vista o meu simbolismo corpóreo que faz transparecer o elo entre desejo e invisível, sou constituído pela capacidade de expressar um outro (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 281-2). Nesses termos, à medida que ele nos faz buscar e participar de uma intersubjetividade que ele sustenta, esse invisível-avesso não deve ser menosprezado e esquecido por uma teoria moral, e tampouco ser substituído, a fim de se alcançar uma moralidade legítima e rigorosa, pelo invisível de idealidade, que é o da *Vernunft* (Razão). Neste sentido, o esclarecimento e a retomada do começo da moralidade, ao nos dispor a tarefa de restituir a pregnância infraestrutural e carnal do invisível-avesso, nos conduzem a uma crítica da idealização racional da moral. A partir daí, em busca da revalorização moral do invisível-avesso como germe simbólico do *ser para outrem*, compreendemos finalmente que não alcançamos o começo da moralidade se não dissolvermos e ultrapassarmos a sedimentação linguística, se não evitarmos a naturalização social do invisível, desde que, por meio de todo esse procedimento genealógico, vejamos o invisível-avesso, retirando-o da condição de resto material morto, *animar* o visível. E assim, em uma moralidade incoativamente iniciante, não temos apenas a vivência da recordação do “espírito de Deus flutuando sobre as águas”, de um mundo e de um Ser a fazer, mas também compreendemos que “esse sopro, essa respiração sem o visível, são apenas um elemento abstrato como a água” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 290). Contra todo abstracionismo ideal, o começo da moralidade se encontra retirado e abrigado nessa mistura do sopro e do visível que constitui o *quiasma originário* que está ocultamente presente em todos os demais quiasmas.

Portanto, inicialmente vimos que em uma concepção do social que se sedimenta sobre o esquecimento das raízes da humanidade não temos acesso à verdade da religião e da moral porque se trata de uma perda do sentido do próprio fenômeno humano. Além disso, sob uma perspectiva merleau-pontyana, a religião e a moralidade não podem ser, simplesmente, realidades socializadas, organizadas e controladas pelo pragmatismo metafisicamente fundamentado da inteligência humana. Nesses termos, a investigação do fenômeno religioso e da moralidade implicava numa necessária oposição a uma metafísica ímpia e niilista que não admitia uma vida da carne e não reconhecia um valor moral ao corpo, então rejeitado como o símbolo de uma intersubjetividade incoativa, viva e tensa. Enfim, se não podíamos adentrar no fenômeno religioso e se não podíamos

compreender a moralidade sem uma busca pelo seu próprio começo indissociável de uma investigação sobre as origens inumanas da sociabilidade humana, então, era preciso denunciar o ateísmo racionalista como um elemento de fragilização do próprio social que, excluindo e banindo de si o invisível, aproxima-se de uma materialidade inanimada.

Referências

- BERNET, R. The subject in nature: reflections on Merleau-Ponty's *Phenomenology of perception*. In: *Merleau-Ponty in contemporary perspective*. Edited by Patrick Burke and Jan Van der Veken. Dordrecht. Kluwer Academic Publishers, 1993.
- HAMRICK, W. S.; VAN DER VEKEN, Jan. *Nature and Logos: a whiteheadian key to Merleau-Ponty's fundamental thought*. Albany, NY: State University of New York Press, 2011.
- KAPUST, A. The so-called "Barbarian Basis of Nature" and its Secret Logos. *Chiasmi International* 2, p. 167-182, 2000.
- MERLEAU-PONTY, M. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Tradução Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- _____. *Fenomenologia da Percepção*. 2ª edição. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *La nature*. Paris: Le Seuil, 1995.
- _____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- _____. O metafísico no homem. In: *Os Pensadores*. Vol. XLI. São Paulo: Abril Cultural, 1975a.
- _____. A linguagem indireta e as vozes do silêncio. In: *Os Pensadores*. Vol. XLI. São Paulo: Abril Cultural, 1975b.
- _____. A dúvida de Cézanne. In: *Os Pensadores*. Vol. XLI. São Paulo: Abril Cultural, 1975c.
- ROBINET, A. *Merleau-Ponty – sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. Paris: PUF, 1963.

Recebido em: 17/08/2018
Aprovado em: 10/10/2018