

**A ABERTURA DE UMA FRESTA NA METAFÍSICA MODERNA:
CONJECTURAS SOBRE O PROJETO DE MERLEAU-PONTY A
PARTIR DO CURSO *L'INSTITUTION*¹**

*Opening a Crack in Modern Metaphysics: Conjecture on Merleau-Ponty's
Project From the Course L'Institution*

Pedro Ivan Moreira de Sampaio²

RESUMO

Este artigo tem por objetivo o estudo da noção de instituição no pensamento de Merleau-Ponty, apresentada inicialmente no curso de 1954-1955 no *Collège de France*. O propósito principal foi apresentar as reflexões sobre a instituição como parte central no esforço do filósofo de se afastar da “metafísica moderna” ou “filosofia da consciência”. Primeiro, foi feita uma caracterização da “metafísica moderna”, tomando como fio condutor as reflexões de Heidegger a respeito do *cogito* cartesiano. Indicou-se ainda uma aproximação entre essa leitura de Heidegger e as críticas mobilizadas por Merleau-Ponty para se afastar de uma metafísica fundada na separação apriorística entre sujeito e objeto. A noção de instituição é, então, apresentada como uma alternativa proposta pelo pensador francês no esforço de produzir uma nova descrição do mundo. Descrição essa capaz de desenhar as relações do sujeito instituinte com o mundo, com o outro, com a ação e com o tempo, não como uma relação de dominação dos objetos por esse sujeito, mas de mútuo pertencimento de um sujeito que é, simultaneamente instituinte do mundo e instituído por ele. Ao termo deste percurso, mostrou-se possível desdobrar a noção de instituição sobre a própria obra de Merleau-Ponty, indicando a perenidade da tensão do filósofo com a metafísica moderna e a sucessiva instituição de novos campos como alternativas à apropriação transcendental do mundo pela consciência.

Palavras-chave: metafísica moderna; instituição; sujeito; Merleau-Ponty.

ABSTRACT

This paper aims to present the notion of institution in Merleau-Ponty's thought, first shown in the 1954–1955 course at the *Collège de France*. The main purpose was to expose the reflections on institution as a central part of

¹ DOI: <https://doi.org/10.51359/2357-9986.2022.256766>

² Université de Paris-Cité e Universidade de São Paulo. E-mail: ivandesampaio86@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3369-792X>. Bacharel em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) e em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) com período de intercâmbio acadêmico na Université Paris – Sorbonne (Paris IV). Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e Doutorando em Filosofia em regime de dupla titulação na Université de Paris Cité (UParis) e na Universidade de São Paulo (USP).

the philosopher's effort to move away from "modern metaphysics" or "philosophy of consciousness." First, a characterization of "modern metaphysics" was made, taking as base Heidegger's reflections about the Cartesian *cogito*. It was pointed out some contact points amongst this reading of Heidegger and the criticism mobilized by Merleau-Ponty to move away from metaphysics based on the aprioristic separation between subject and object. The notion of institution is, then, presented as an alternative, which was proposed by the French thinker, like an effort to produce a new description of the world. A description capable of drawing the relations between the instituting subject and the world, the alterity, the action and time, not as a relation of the object's domination by the subject, but of mutual belonging of a subject that is, simultaneously, instituting the world and being instituted by it. At the end of this course, it proved possible to unfold the notion of institution over Merleau-Ponty's own work, indicating the perennial tension of the philosopher with modern metaphysics and the successive institution of new fields as alternatives to the seizure of the world by the consciousness.

Key-words: modern metaphysics; institution; subject; Merleau-Ponty.

INTRODUÇÃO

Na narrativa proustiana, o sono se mostra, desde as primeiras linhas *Du côté de chez Swann* (PROUST, 1999), como capaz de desfazer toda a unidade da consciência. A simples mudança da vigília para o adormecer dissolve o todo do espírito. Este, por sua vez, a cada manhã, tem o poder de se reconstituir, retomar seu passado e se reapresentar como um todo, fazendo a sucessão fragmentada de acontecimentos emergir como um continuo único e sem fissuras.

[...] bastava que estivesse a dormir em meu próprio leito e que o sono fosse bastante profundo para relaxar-se a tensão de meu espírito, o qual perdia então a planta do local onde eu adormecera; assim quando acordava no meio da noite, e como ignorasse onde me achava, no primeiro instante nem mesmo sabia quem era; tinha apenas em sua singeleza primitiva, o sentimento da existência.³ (PROUST, 2006. p. 22/23)

³ « [...] il suffisait que, dans mon lit même, mon sommeil fût profond et détendît entièrement mon esprit ; alors celui-ci lâchait le plan du lieu où je m'étais endormi, et quand je m'éveillais au milieu de la nuit, comme j'ignorais où je me trouvais, je ne savais même pas au premier instant qui j'étais ; j'avais seulement dans sa simplicité première, le sentiment de l'existence ». (PROUST, 1999. p. 14/15).

Nesta abertura da obra de Proust, é possível se deparar simultaneamente com a fragmentação do mundo e a unidade do espírito. Antes da mediação pela consciência, todo o mundo é um todo desconexo do qual não se podem distinguir nem as coisas nem o eu.

A verdade é que, quando eu assim despertava, com o espírito a debater-se para averiguar, sem sucesso, onde poderia achar-me, tudo girava em redor de mim no escuro, as coisas, os países, os anos.⁴ (PROUST, 2006. p. 23)

Os primeiros momentos do despertar revelam o ponto preciso onde a consciência não é nada além dos seus próprios atributos inatos. Sua potência originária é o que permite a ela tornar-se senhora de tudo que a rodeia. A partir da apreensão de cada objeto, se retoma cada memória para, aos poucos, apresentar a unidade total de sua própria história como o sentido de tudo que está a sua volta ao despertar.

A imobilidade das coisas que nos cercam talvez lhe seja imposta por nossa certeza de que essas coisas são elas mesmas e não outras, pela imobilidade de nosso pensamento perante elas.⁵ (PROUST, 2006. p. 23).

Aos poucos, o espírito se recoloca no mundo, doa sentido ao conjunto de apreensões que o circunscreve no tempo e no espaço. Cada objeto que toma para si, o remete a um fragmento de sua própria história. Este turbilhão então cessa apenas com a constatação final de que ante todas essas coisas, Eu sou!

[...] ia recordando, para cada quarto, a espécie do leito, a localização das portas, o lado para que davam as janelas, a existência de um corredor, e isso com os pensamentos que eu ali tivera ao adormecer e que reencontrava ao despertar.⁶ (PROUST, 2006. p. 23/24).

Certamente essa leitura das primeiras páginas de *À la Recherche du Temps Perdu* (PROUST, 1999) empobrece muito a obra. Mas, nesse ponto, é

⁴ « Toujours est-il que, quand je me réveillais ainsi, mon esprit s'agitait pour chercher, sans y réussir, à savoir où j'étais, tout tournait autour de moi dans l'obscurité, les choses, les pays, les années. » (PROUST, 1999. p. 15).

⁵ « Peut-être l'immobilité des choses autour de nous leur est-elle imposée par notre certitude que ce sont elles et non pas d'autres, par l'immobilité de notre pensée en face d'elles. » (PROUST, 1999. p. 15).

⁶ « Se rappelait pour chacun le genre du lit, la place des portes, la prise de jour des fenêtres, l'existence d'un couloir, avec la pensée que j'avais en m'y endormant et que je retrouvais au réveil. » (PROUST, 1999. p.15).

oportuno apresentar este início do texto de Proust como uma ode à consciência que constitui o mundo. Será, então, desta temática da consciência que se pretende aqui partir. É esta consciência como a grande potência constitutiva do mundo que, para Merleau-Ponty, precisa ser remediada. Nas palavras do filósofo: “nós buscamos [...] um remédio às dificuldades da filosofia da consciência”⁷ (tradução nossa⁸).

Neste sentido, o objetivo deste estudo será mostrar, ainda que de forma pontual, no pensamento de Merleau-Ponty, alguns esforços para produzir aberturas na metafísica desse mundo sob a égide do poder de uma consciência totalizante.

Para tanto, em um primeiro momento, será apresentada uma pequena caracterização do que passará a ser chamado, aqui, de “metafísica moderna”. Em linhas bastante gerais, pretende-se traçar alguns contornos para delimitar o que se pode entender por uma filosofia da consciência, ou melhor, por uma metafísica que se funda na distinção primeira entre sujeito e objeto.

Em um segundo momento, o intuito deste texto é precisamente tensionar os contornos e delimitações traçadas na primeira parte. A partir da noção de instituição, busca-se descrever um esforço de formulação que permita superar a imobilidade dos objetos da consciência, para ver a atividade do que se acreditava inerte. Trata-se de indicar o intuito de ver não contornos que limitam e separam os objetos, mas o fundo do qual se destacam e o horizonte que projetam. Por fim, objetiva-se destacar essa descrição do mundo que permite reconhecer a alteridade não como a negação radical do eu, mas como pluralidade de sujeitos instituintes partilhando a apreensão e criação do mundo.

Neste sentido, ao retomar do pensamento de Merleau-Ponty estes pontos em que se torna mais explícita a tensão com a metafísica moderna da consciência, acredita-se ser possível apontar para um horizonte de produção filosófica de uma nova metafísica, capaz de, na contemporaneidade, expressar seus efeitos *ex tunc* e *ex nunc*, indicando, assim, a prefiguração ou quem

⁷ « On cherche [...] un remède aux difficultés de la philosophie de la conscience » (MERLEAU-PONTY, 2015. p.161)

⁸ Como não há uma tradução em língua portuguesa do curso *L’Institution* de Merleau-Ponty, todas as vezes que esta obra for citada, a tradução é de autoria do autor deste artigo.

sabe a estrutura primeira da afirmação de que, talvez, jamais tenhamos sido efetivamente modernos.

Uma metafísica moderna: cisão e conquista

Existe uma sentença de Nietzsche que reflete a prudência necessária para comentar, ainda que brevemente, a vitória da razão, o triunfo das luzes. F. Nietzsche afirma que “uma grande vitória é um grande perigo”⁹. É então sob o signo dessa afirmação que se pode começar a perceber que, apesar de as luzes da razão emergirem como o paladino que liberta o homem das trevas de um mundo medieval hermético, não é apenas a escuridão que cega.

Neste sentido, a referência que primeiro se toma aqui para desenhar este tão proclamado triunfo da luz sobre as trevas é, precisamente, o pensador que inicia suas meditações sentado junto ao fogo com um papel entre os dedos. É possível perceber nas reflexões de Descartes, em especial em suas *Méditations Métaphysiques* (DESCARTES, 2011), a ruptura com a tradição medieval escolástica, bem como com a produção de verdade por meio da semelhança¹⁰, característica do renascimento.¹¹ O principal motivo para isso se deve à possibilidade de identificar, no pensamento cartesiano, o aparecimento acabado da ideia de sujeito. *Prima facie*, é cabível partir dessa noção e assumir que a emergência do *cogito* de Descartes é o parto da ideia clássica de sujeito. O que, porém, finalmente significa a aparição deste sujeito?

⁹ « [...] une grande victoire est un grand danger. » (NIETZSCHE, 1990. p. 19)

¹⁰ Para Foucault, até o final do século XVI, a semelhança desempenhou o papel construtor no saber do ocidente. Para o pensador francês, da idade média até o fim da renascença, o mundo era organizado de acordo com as quatro figuras da semelhança, a saber: a *convenientia*, a *aemulatio*, a *analogia* e as *simpatias*. Não se pretende fazer um estudo detido dessa ideia de semelhança, bastando aqui entender que ela será sucedida pela ideia de representação. (FOUCAULT, 1966. p. 32/40).

¹¹ De acordo com Foucault, antes mesmo das *Meditações* cartesianas (publicadas a primeira vez em 1641), o próprio domínio da literatura já apontava para uma ruptura com a ideia de ordenação do mundo pela semelhança. Por essa razão é que, em *Les Mots et les Choses*, Foucault inicia o capítulo *représenter* justamente fazendo uma análise do *Dom Quixote* (publicado pela primeira vez em 1605). A referência aqui feita a Descartes e não a Cervantes se dá então por dois motivos. Primeiro, porque as *Meditações* trata-se de um livro próprio do domínio da filosofia. Ora, além disso, é preciso perceber também que a leitura que Foucault faz de *Dom Quixote* contém mais uma maneira de desmontar a verdade proveniente da mera semelhança do que propriamente um esforço para instituir a representação como nova ordem do mundo. Desse modo, o conhecer por meio da representação será efetivamente constituído a partir das *Meditações Metafísicas*. (FOUCAULT, 1966. p. 60/72).

Para começar a elucidar essa questão é oportuno recorrer à leitura que Martin Heidegger faz das *Meditações* de Descartes. Para o filósofo alemão, o sujeito que irrompe das *Meditações Metafísicas* é um sujeito que funda a cisão com os objetos, trata-se de um “ente” que pode, pela produção da representação, se “assenhorar” do mundo. O próprio Descartes atribui a seu trabalho essa pretensão de dominação explicitamente em seu *Discurso do Método*:

“[...] é possível encontrar-se uma outra prática mediante a qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão claramente como conhecemos os vários ofícios de nossos artífices, poderíamos utilizá-los da mesma forma em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como senhores e possuidores da natureza.” (DESCARTES, 2004. p. 86/87)

O que se pode assim ler neste breve trecho de Descartes é precisamente a aproximação entre conhecer o mundo e dominar o mundo. Em certo sentido o ato produzir representações do mundo é um modo de conhecer e também de se tornar senhor de tudo aquilo que se conhece.

Em termos heideggerianos, poderia se dizer que antes de Descartes é como se o “ente” subjazesse por si mesmo. “Todo ente, na medida em que é um ente, é concebido como *sub-iectum*.” (HEIDEGGER, 2007. p. 104). Dito de forma mais abrangente, e talvez um tanto hegeliana, tudo se passa como se, antes da metafísica cartesiana, o “ser aí” do mundo não precisasse do homem para existir. O que acontece no século XVI é que o sujeito passará a ser o destinatário de toda representação. O mundo passará a existir (ou ao menos terá sua existência mediada) pela representação que se dá no plano do pensamento. (FOUCAULT, 1966. p. 60/72). O *cogito* será assim, ao mesmo tempo, o destinatário e o meio pelo qual a representação é construída; sendo neste momento, ainda, inviável apenas a produção de uma representação do próprio *cogito*. É diante disso que este sujeito precisará, antes de tudo, ser assegurado.

O *cogito* cartesiano é visto, então, por Heidegger como o meio para estabelecer os critérios da verdade, e a verdade mesma passa agora a ser certeza. “O ‘novo’ da determinação da essência da verdade consiste no fato de a verdade ser agora certeza.” (HEIDEGGER, 2007. p. 110). É preciso desta-

car que essa leitura que Heidegger faz do *cogitare* cartesiano é o que possibilitará a ideia de verdade como certeza, e mais do que isso, ao ler o *cogitare* de Descartes não apenas como o ato de pensar, mas como a ação de representar, Heidegger pode falar efetivamente em um “assenhoreamento” do mundo pelo homem fundado já nas *Meditações* de Descartes, antes mesmo de se tornar explícito no *Discurso do Método*.

O filósofo alemão afirma que: “o *cogitare* é um apresentar *para si* aquilo que é re-presentável.” (HEIDEGGER, 2007. p. 110), mais do que isso: “algo só é apresentado – *cogitatum* – para o homem, quando é fixado e assegurado para ele como aquilo sobre o que ele pode ser senhor a partir de si” (HEIDEGGER, 2007. p. 113). Mas, o que exatamente é assegurado por meio da representação? Pode-se perceber no ato de representar uma tentativa de objetivação do mundo pelo homem, por meio da qual esse sujeito se torna senhor do mundo. Cabe, enfim, notar que a questão é que a representação é, antes, uma forma de o homem se assegurar de si mesmo.

Para Heidegger, “todo re-presentar humano é um representar-‘se’” (HEIDEGGER, 2007. p. 113). Não se trata aqui de simplesmente colocar o homem na condição de objeto de si. Trata-se sim de perceber que o homem que representa é co-representado para si, sem que se torne propriamente objeto nesse ato. É através dessa leitura que se torna possível ver a sentença de Descartes “*cogito é cogito me cogitare*” à medida que “a consciência humana é essencialmente consciência de si.” (HEIDEGGER, 2007. p. 115).

É essa consciência de si que tem caráter de certeza necessária e concomitante ao ato de representar para a afirmação de toda verdade, ao menos a partir do século XVI.

Pois, na re-presentação humana de um objeto, aquilo ‘em contraposição ao que’ ele é posicionado, a saber, aquele que re-presenta, já está a-presentado por meio desse objeto *enquanto* um objeto que se encontra contraposto e re-presentado, de modo que o homem pode dizer ‘eu’ por força dessa apresentação para si mesmo como aquele que re-presenta. (HEIDEGGER, 2007. p. 119)

Nesse sentido, encontra-se assegurada a representação, bem como o sujeito que representa. É assim que Heidegger pode afirmar que o “eu sou” não é deduzido primeiro do “eu represento”. O que acontece é que o “eu re-

presento” é, “segundo a sua essência, aquilo que já me apresentou o ‘eu sou’.” (HEIDEGGER, 2007. p. 119).

A partir desse “asseguramento”, da certeza do *cogito sum*, está então determinada a “essência de todo conhecimento e de tudo o que é passível de ser conhecido, isto é a essência da *mathesis*” (HEIDEGGER, 2007. p. 122). A partir disso, a natureza, o mundo, tudo passa a ser visto como *res extensa*, como dependente do Sujeito, como servo desse Sujeito.

O que ocorre assim nas *Meditações* de Descartes, é que o homem, como sujeito, se “assenhora” do “ente”, bem como de si mesmo. Subjetivamente, o homem expande sua liberdade, e, nesse âmbito, não há limites para esse homem. Heidegger, falando em termos kantianos afirma que “a nova liberdade consiste no fato de o homem fornecer a lei a si mesmo, de ele escolher o imperativo e se ligar a ele” (HEIDEGGER, 2007. p. 106). É o “assenhoreamento” do mundo pelo homem através da emergência do sujeito moderno que permite essa “abertura para multiplicidade daquilo que no futuro pode ser posicionado pelo próprio homem lucidamente como algo necessário e imperativo.” (HEIDEGGER, 2007. p.106)

Toda essa formulação de Descartes é então o primeiro irradiar de luzes que banhou o pensamento ocidental. O que, no entanto, é preciso destacar é que a partir dessa leitura de Heidegger, talvez seja possível afirmar que iluminar o mundo, ou representar o mundo, significa “colocá-lo diante de si enquanto objeto”¹², significa tornar-se senhor, ou ao menos ter a pretensão de “assenhorear-se” do mundo. É talvez nesse sentido que se torna possível perceber que, na era das representações, o ato de conhecer pode começar a ser visto como um ato de força, um ato de dominação, de conquista. Nas palavras de Nietzsche, o conhecimento é, então, “o brilho rápido e a faísca lampejante de espadas sacadas da bainha” (NIETZSCHE, 2008. p. 60).

Em linhas bastante gerais, é esta rígida cisão que separa sujeito e objeto, bem como a pretensão senhorial que a consciência pode exercer a partir desta separação, que se escolhe chamar aqui de “metafísica moderna”.

¹² Re-presentar ou *Vorstellung*

A fresta: o ato instituinte

Face a esse desenho, talvez um tanto caricaturado, de uma consciência senhora do mundo, Merleau-Ponty apresenta um modo de descrever o mundo. Para tratar dessa descrição, parte-se aqui fundamentalmente do curso ministrado pelo filósofo no *Collège de France* em 1954 e 1955 intitulado *L’Institution dans l’Histoire Personnelle et Publique* (MERLEAU-PONTY, 2015). Desde a apresentação deste curso, Merleau-Ponty já indica que as reflexões desenvolvidas nele se inscrevem em seu projeto mais amplo, qual seja, o de oferecer alternativas à uma filosofia da consciência: “nós buscamos aqui na noção de instituição um remédio às dificuldades da filosofia da consciência”¹³.

Nessa perspectiva, pode-se afirmar que esta filosofia da consciência referida por Merleau-Ponty é entendida como a concepção de uma consciência constitutiva do mundo e de seus objetos.

Diante da consciência, há apenas objetos constituídos por ela. Mesmo que nós admitamos que alguns dentre eles não são “jamais completamente” (Husserl), eles são, a cada instante, o reflexo exato dos atos e dos poderes da consciência.¹⁴

Para além disso, essa consciência constitutiva apreende seus objetos como inertes, reservando, para seu próprio interior, a totalidade da ação e dos processos. Deste modo, o objeto é sempre uma forma incapaz de ação e fatalmente inábil para provocar qualquer movimento ou transformação na própria consciência. “Não há, da consciência ao objeto, nem troca nem movimento”¹⁵.

Em alguma medida, a consciência é, em si imutável. Mesmo ao longo do tempo, o conjunto de seus atributos não se modifica. É justamente essa constância que faz com que ela possa tomar seu próprio passado e arti-

¹³ « On cherche ici dans la notion d’institution un remède aux difficultés de la philosophie de la conscience. » (MERLEAU-PONTY, 2015. p. 161).

¹⁴ « Devant la conscience, il n’y a que des objets constitués par elle. Même si l’on admet que certains d’entre eux ne sont ‘jamais complètement’ (Husserl), ils sont à chaque instant le reflet exact des actes et des pouvoirs de la conscience. » (MERLEAU-PONTY, 2015. p. 161)

¹⁵ « (...) il n’y a, de la conscience à l’objet, pas d’échange, pas de mouvement. » (MERLEAU-PONTY, 2015. p. 161).

cular a sequência de rupturas de sua própria história em um todo unívoco, onde todos os objetos podem se modificar continuamente, enquanto o sentido do todo se mantém pela segurança que a própria consciência tem de si mesma.

Se ela considerar o seu próprio passado, tudo o que a consciência sabe é que houve este outro ali que misteriosamente se intitula eu, mas que só tem uma ipseidade absolutamente universal em comum comigo, que partilho também com qualquer "outro" cuja noção eu possa formar. É através de uma série contínua de cisões que o meu passado deu lugar ao meu presente.¹⁶

Por fim, essa ordenação unívoca de um passado equívoco, esta totalização hegemônica de uma história fragmentada e descontínua é produto exclusivo da ação da consciência. Trata-se de uma consciência que, na ordenação do mundo, só pode perceber o outro como a negação de si mesma. “se a consciência considera os outros, sua existência própria é apara ela apenas sua pura negação”¹⁷. A múltipla constituição do mundo e a múltipla apreensão e ordenação da temporalidade funciona apenas como uma alteridade diferenciada, de impossível síntese. O outro da consciência não pode ir além da constatação do inferno que nega o próprio eu. Como descreve o filósofo francês: “os diversos tempos e diversas temporalidades são incompatíveis e formam apenas um sistema de exclusões recíprocas.”¹⁸.

Em todo caso, até este ponto não se foi muito além do que já havia sido exposto no tópico anterior deste estudo. O que interessa propriamente, neste ponto, tão rapidamente enunciado ainda no resumo de apresentação do curso de Merleau-Ponty no *Collège de France* de 1954-1955, não é a crítica à filosofia da consciência. O próprio pensador francês não se dedica tão detidamente à formulação dessa crítica. Para dizer de maneira mais precisa, se Merleau-Ponty elenca estes problemas que percebe em uma filosofia fundada numa metafísica de rígida separação entre sujeito e objeto, ele o faz, fun-

¹⁶ « Si elle considère son propre passé, tout ce que la conscience sait, c'est qu'il y a eu là-bas cet autre qui s'appelle mystérieusement moi, mais qui n'a de commun avec moi qu'une ipséité absolument universelle, que je partage aussi bien avec tout 'autre' dont je puisse former la notion. C'est par une série continuée d'éclatement que mon passé a cédé la place à mon présent. » (MERLEAU-PONTY, 2015. p.261)

¹⁷ « [...] si la conscience considère les autres, leur existence propre n'est pas pour elle que sa pure négation » (MERLEAU-PONTY, 2015. p. 161)

¹⁸ « Les divers temps et les diverses temporalités sont impossibles et ne forment qu'un système d'exclusions réciproques. » (MERLEAU-PONTY, 2015. p. 161).

damentalmente, para destacar os pontos preciosos para os quais ele pode fornecer respostas melhores do que a certeza que se reporta à um *cogito* aprioristicamente separado do mundo.

Desta maneira, pode-se perceber, ainda que de forma pouco explícita, certa semelhança, ou ao menos compatibilidade entre a afirmação de Merleau-Ponty, de que diante da consciência existem apenas objetos constituídos por ela, e a leitura que Heidegger apresenta de Descartes, capaz de ver na produção das representações um processo de apropriação do mundo pela consciência. Ainda que este paralelo não seja integralmente harmônico, ambos apresentam um conjunto comum de problemas para os quais a abordagem da ideia de instituição pelo pensador francês pretende oferecer alternativas. Sendo assim, o que se pretende esboçar neste tópico é uma pequena apresentação da noção de instituição, bem como indicar como ela pode ser lida como uma via alternativa à separação radical entre o sujeito e o objeto da metafísica moderna.

O primeiro ponto que se pode destacar para viabilizar essa alternativa merleau-pontyana está na postulação, não de um sujeito constitutivo dos objetos, mas sim, de um sujeito instituinte. Este sujeito instituinte não é do âmbito do instantâneo, ele não é um dado *a priori* assim como também não está nunca plena ou integralmente constituído. Assim sendo, ele não percebe a alteridade como uma pura negação de si mesmo. Como bem nota o filósofo: “se o sujeito instituisse, não constituísse, compreenderíamos, pelo contrário, que ele não é instantâneo e que os outros não são apenas o negativo do eu”¹⁹. Este sujeito não se mostra como um soberano que conquista o mundo, ele coabita o mundo que se apresenta como um campo de devir. O sujeito instituinte possui uma história, que é incapaz de defini-lo em definitivo, mas o apresenta como campo de um devir aberto. Ante essa abertura, o outro pode coexistir, em um mesmo mundo, já que o instituído não é um reflexo imediato das ações de uma consciência, mas sim a inauguração de um campo que demanda sempre um devir e está sempre apto a ser retomado pelo eu ou por outrem.

¹⁹ « Si le sujet était instituant, non constituant, on comprendrait au contraire qu’il ne soit pas instantané, et qu’autrui ne soit pas seulement le négatif de moi-même » (MERLEAU-PONTY, 2015. p. 162)

Ante essa primeira descrição de um sujeito instituinte por contraste com o sujeito constituinte, Merleau-Ponty pode apresentar, em linhas gerais, a noção condutora de seu curso de 1954-1955:

Por instituição, então, entendemos aqueles eventos de uma experiência que a confere dimensões duradouras, em relação aos quais toda uma série de outras experiências terão sentido, formarão uma sequência pensável ou uma história, - ou ainda, os eventos que depositam em mim um sentido, não a título de sobrevivência e de resíduo, mas como um apelo a uma sequência, uma demanda de um porvir.²⁰

É então este ato de instituir que será crucial na construção de Merleau-Ponty como uma alternativa à metafísica moderna. É por ele que, neste curso, poderá ser apresentado um meio de deixar de lado o ideal da consciência como soberana do mundo, descrevendo o sujeito que institui sua marca. Marca, esta, capaz de transformar ele mesmo e o mundo, mas sempre remetendo os atos pretéritos a um porvir aberto, garantindo a esse mundo um sentido eternamente a definir. O instituído não apenas é, ele é enquanto fundamentalmente um vir a ser.

A relação com o mundo é onde se faz visível uma das primeiras transformações que se pode perceber ao tomar a noção de instituição como guia. Curiosamente, o que aparece ao tomar a relação do sujeito com o mundo é o fato de o sujeito não ser puramente instituinte, bem como o mundo não ser também somente instituído. A relação é de um sujeito simultaneamente instituinte e instituído, bem como o mundo é tanto instituído quanto instituinte. O caráter instituinte é inseparável do instituído, já que não se trata de uma dicotomia destes dois termos, mas sim de um pertencimento mútuo, uma imbricação inescapável. Merleau-Ponty destaca “uma certa inércia, - [o fato de ser] exposto a ... - mas [é o que] desencadeia uma atividade, um acontecimento”²¹. Neste sentido, o aspecto passivo do instituído é também o que o remete ao seu caráter ativo de instituinte, de modo que só se pode im-

²⁰ « On entendait donc ici par institution ces événements d’une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une série d’autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire, - ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d’un avenir. » (MERLEAU-PONTY, 2015. p. 162)

²¹ « une certaine inertie, - [le fait d’être] exposé à ... - mais [c’est ce qui] met en route une activité, un événement » (MERLEAU-PONTY, 2015. p. 45)

primir uma marca no mundo, na medida em que se concebe igualmente como alvo da ação desse mundo. A atividade não é exclusiva do instituinte, assim como a passividade não é a definição do instituído.²² Em síntese, o sujeito instituinte só o é na medida em que é instituído. “O sujeito [é] este ao qual alguns tipos de acontecimentos podem ocorrer, campo de campos”²³.

Nesta descrição de co-pertencimento entre instituído e instituinte, não há espaço para nada que possa se mostrar como pura negação. A imbricação entre o que seria uma atividade e passividade tanto do sujeito quanto do mundo, não permite a emergência de um ato exclusivamente negativo. Da mesma forma que não é possível uma atividade pura ou uma passividade pura, todos os atos se inscrevem em uma sucessão de sentido sempre a definir. Assim, o aparecimento de um outro, de uma alteridade instituinte, nunca se mostra como a pura negação do eu instituinte. As ações desse outro aparecem como instituição de uma composição conjunta do todo. Como todo ato instituinte clama pela sua sequência, tanto o eu quanto o mundo podem sempre ser retomados por mim mesmo ou pelo outro, que, por sua vez, também se dá ao eu e ao mundo. Nos termos de Merleau-Ponty: “eu me projeto nele e ele em mim”²⁴. Este conjunto de relações entre eu e o outro surge justamente “no lugar [da] alternância sujeito-objeto”²⁵. Igualmente, essas retomadas do eu e do outro nunca representam uma criação nem destruição total de um ou de outro. Ora, no lugar dessa mútua negatividade que implicaria na segurança radical do eu em detrimento de qualquer acesso que se possa ter ao outro, o que se mostra nessa formulação de Merleau-Ponty é “a garantia do nosso pertencimento a um mesmo mundo”²⁶.

Para além disso, a própria ação, neste quadro geral da instituição, não pode ser vista como de propriedade do sujeito instituinte que a realizou.

²² Neste mesmo ano letivo do *Collège de France*, Merleau-Ponty ministra, simultaneamente a *L'institution*, o curso intitulado: *Le problème de la passivité: le sommeil, l'inconscient, la mémoire*. Neste segundo curso, essa distinção entre atividade e passividade será retomada em maiores detalhes. Em todo caso, para a caracterização a cerca do que se pretende fazer aqui neste estudo, esta apresentação inicial de pertencimento entre a atividade e passividade é suficiente para apontar a alternativa pretendida à filosofia da consciência.

²³ « Le sujet [est] ce à quoi tels ordres d'événements peuvent advenir, champ des champs » (MERLEAU-PONTY, 2015. p.45)

²⁴ « je me projette en lui et lui en moi » (MERLEAU-PONTY, 2015. p. 46)

²⁵ « au lieu [de l']alternance sujet-objet. » (MERLEAU-PONTY, 2015. p. 46)

²⁶ « la garantie de notre appartenance à un même monde » (MERLEAU-PONTY, 2015. p. 162)

A tirania do sujeito sobre o sentido é uma das marcas da consciência que se assenhora do mundo. Deste modo, as ações próprias, os gestos, as palavras, não devem ser enclausuradas em uma atribuição de sentido ou finalidade do agente. Ao contrário, as ações provem tanto do ato do agente quanto da demanda das coisas. Não se trata de um sujeito que faz a escolha de realizar algo tendo estabelecido fins para essa ação. Diferente disso, fazer algo está inscrito em um “estilo”²⁷ do qual o agente participa e com isso, ele pode realizar uma ação em resposta às coisas: [...] não é então o ato de colocar um fim ou fazer uma escolha, mas a operação segundo um estilo.”²⁸

Somando-se a essas transformações do eu com o mundo, do eu com o outro e do eu com as ações, por meio dessa noção de instituição, também se pode descrever, de modo particular, a relação do eu com o tempo. Este talvez seja um dos pontos mais importantes trazidos por essa reflexão sobre a instituição, especialmente porque a primeira definição apresentada por Merleau-Ponty para instituição é justamente centrada nos “eventos que dotam uma experiência de dimensões duráveis” (MERLEAU-PONTY, 2015. p. 162). Neste sentido, a questão fundamental da instituição é justamente a impressão desta marca com apelo para um devir ou para um porvir. Se essa dimensão durável é a marca primeira da instituição, é imperativo reconhecer que o sujeito instituinte não é, em si, originário. Ou seja, as ações deste sujeito também já nascem inscritas sob marcas de atos instituintes anteriores a ele. Deste modo, a instituição pode ser vista justamente como essa noção que permite tratarmos do sujeito, não como um *a priori*, mas como inscrito na história ou, se quiser, capaz de se inscrever nela.

Assim sendo, há duas concepções de tempo que Merleau-Ponty afasta de pronto de sua análise. Para o pensador francês, o tempo não pode ser uma matriz objetiva dada na qual se inscrevem todas as coisas. Na mesma toada, o tempo também não pode ser entendido como definido integralmente pela apreensão que a consciência faz dele. Dito de modo muito direto, “o

²⁷ Não será tratado aqui em maiores detalhes, mas Merleau-Ponty se refere à questão do estilo ao abordar especialmente a instituição de uma obra (MERLEAU-PONTY, 2015. p. 103/116). De maneira muito sintética é possível tratar o estilo como uma instituição que demanda um devir, sempre sem impor uma mera repetição de si mesmo, mas sendo retomado constantemente por outros.

²⁸ « [...] il n'est donc pas position d'une fin et choix, mais opération selon un style, réponse à la *Sache* » (MERLEAU-PONTY, 2015. p. 46)

tempo não é nem invólucro nem envelopado”²⁹. Neste sentido, pensar o tempo por meio dessa reflexão sobre a instituição consiste em não o reduzir nem a uma dimensão de objetividade pura que abrange indistintamente toda experiência, nem adotar um idealismo radical que impõe ao tempo a ordem única da experiência da consciência.

O tempo é o modelo próprio da instituição: passividade-atividade, ele continua, porque ele foi instituído, ele se funde, ele não pode deixar de ser, ele é total porque ele é parcial, ele é um campo.³⁰

O sujeito instituinte se insere na temporalidade como tendo sido instituído. Como tal, ele emerge pleno de determinações, mas todas elas são de caráter aberto, ou seja, ele porta consigo a necessidade premente de vir a ser; carrega uma pluralidade de sentidos possíveis, mas sem um *télos* pré-estabelecido que o aguarda. Para dizer em poucas palavras: tudo aquilo que é, demanda ser e tem como devir tornar-se aquilo que é. Do mesmo modo, o sujeito age e institui o mundo, tomando para si uma história que já havia sido posta, mas cuja apreensão pelo eu pode ser múltipla e, conseqüentemente, os horizontes possíveis neste campo que se apresenta são também diversos. A instituição, sob este plano é radicalmente parcial, uma vez que cada sujeito instituinte toma o mundo desde a sua própria história pessoal, mas ao mesmo tempo, essa parcialidade múltipla é que garante a coabitação e o co-pertencimento de tudo ao mundo, formando assim um total que só pode se apresentar como tal por ser radicalmente parcial.

Por fim, é preciso destacar que a história que institui não é nem da ordem da determinação nem será descartada por aquilo que a sucede. Assim como o instituído não é nem o produto causal direto de sua história nem o anúncio da destruição do que o antecedeu. Dito em termos mais próximos de Merleau-Ponty, o tempo originário não é nem a decadência face ao novo, nem a antecipação do porvir. Ele nem é o conservadorismo de um passado que teima em não passar, nem a revolução permanente que faz do presente um devir perpétuo. De maneira muito direta, “ele está no horário, ele é a

²⁹ « Le temps n'est pas enveloppant et pas enveloppé » (MERLEAU-PONTY, 2015. p. 47).

³⁰ « Le temps est le modèle même de l'institution : passivité-activité, il continue, parce qu'il a été institué, il fuse, il ne peut pas cesser d'être, il est total parce qu'il est partiel, il est un champ. » (MERLEAU-PONTY, 2015. p. 47)

hora que é”³¹. Ou seja, a marca do passado é o que institui o presente, já este, por sua vez, atua no mundo e institui um novo campo que demanda um devir dentre todos os possíveis. A sucessão do tempo é simultaneamente o tributo de um passado instituído e o devir de um futuro possível ante à instituição do agora.

A partir destas quatro relações do sujeito: com o mundo, com o outro, com a ação e com o tempo, Merleau-Ponty apresenta a noção de instituição.

Assim, instituição [significa] estabelecimento em uma experiência (ou em um aparelho construído) de dimensão (no sentido geral, cartesiano: sistema de referência) em relação à qual toda uma série de outras experiências terão sentido e farão uma sequência, uma história.³²

De maneira geral, é com esse jogo entre instituído e instituinte, atividade e passividade que Merleau-Ponty abre caminhos ou alternativas à metafísica moderna estruturada em torno da noção de um sujeito constitutivo que se assenhora do mundo. É preciso reconhecer, entretanto, que este “projeto” de Merleau-Ponty não nasceu nestes cursos de 1954-1955 do *Collège de France*. Já em *La Structure du Comportement* (2013) o filósofo recorre justamente à noção de comportamento para desenvolver um estudo que não seja balizado pela filosofia da consciência. Também se pode ver este mesmo esforço do pensador francês em sua *Phénoménologie de la Perception* (2001), onde desde o prefácio com a apresentação da pretensão da fenomenologia de “descrever o mundo” Merleau-Ponty já indica a distância que mantém para com a metafísica moderna. No pequeno ensaio, *A Dúvida de Cézanne* (2004), é marcante a leitura do pintor que o filósofo apresenta, justamente apontando para a ausência de contorno prévio das figuras nas telas de Cézanne. Para Merleau-Ponty, esse traço, ou a ausência desse traço, é vista como um modo de apresentar um quadro onde o constituinte fundante da figura é sua relação com o fundo da tela, não por força da consciência de um espectador que produz esse sentido, nem pela imposição do pintor que

³¹ « il est à l’heure, il est l’heure qu’il est » (MERLEAU-PONTY, 2015. p. 48)

³² « Donc, institution [signifie] établissement dans une expérience (ou dans un appareil construit) de dimension (au sens général, cartésien : système de référence) par rapport auxquelles toute une série d’autres expériences auront sens et feront une suite, une histoire. » (MERLEAU-PONTY, 2015. p. 50)

imprime na figura seus contornos, mas pela relação própria entre a figura e o fundo.

Para insistir, ainda que muito brevemente, neste ensaio sobre Cézanne, é possível destacar ali um último elemento que se encontra um tanto limitado no curso sobre a instituição. Trata-se de uma preocupação de transpor para a própria estrutura da escrita a mesma ausência de contornos da pintura de Cézanne. Como *L’Institution* (MERLEAU-PONTY, 2015) é um curso reconstituído a partir de notas, uma análise mais detida deste elemento propriamente da escrita, neste texto, se encontra um pouco prejudicada. Já em *A Dúvida de Cézanne* (2004), para indicar apenas um indicio dessa preocupação, é cabível atentar para a forma como Merleau-Ponty apresenta suas teses ante as teses que ele deseja afastar sobre a interpretação do trabalho e da vida de Cézanne. Os argumentos que sustentam as hipóteses antagônicas às suas são sempre expostos generosamente e o texto carece de marcadores que cindam radicalmente a argumentação de Merleau-Ponty daquela de seus opositores. Assim, as teses de Merleau-Ponty sobre Cézanne não são contornadas por marcadores textuais explícitos que separam a fala do autor daquela de seus interlocutores. Isto não significa que o texto seja confuso, ou que seja impossível distinguir os enunciadores das teses presentes no texto. Ao contrário, é plenamente possível indicar ali a filiação de cada argumento. Do mesmo modo que a figura não se confunde com o fundo na pintura de Cézanne, as teses que despontam do texto de Merleau-Ponty o fazem pelo contraste não delimitado, mas ainda assim evidente, com o fundo apresentado.

Para retornar ao curso *L’Institution* (2015), seria cabível ver, neste modo de Merleau-Ponty apresentar suas teses no texto, um elemento de um estilo; estilo este instituído e que encontra seu devir ao longo da obra do filósofo. Mais do que isso, o próprio curso *L’Institution* pode ser visto como instituído pela obra de Merleau-Ponty e ao mesmo tempo instituinte de noções que são simultaneamente demandadas como devir da obra e instituintes de novos campos. Neste sentido, na própria estrutura da obra, Merleau-Ponty parece constantemente insistir em mostrar uma alternativa à metafísica moderna da consciência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS E O CAMPO INSTITUÍDO

Este breve texto foi, então, dedicado ao estudo da noção de instituição em Merleau-Ponty, em uma tentativa de ler a sua descrição no curso dos anos de 1954-1955 como um caminho ou uma alternativa à metafísica moderna. Iniciou-se, então, com uma breve caracterização desta metafísica moderna a partir de Heidegger e sua leitura do *cogito* cartesiano. Em seguida, apontou-se brevemente alguns problemas elencados por Merleau-Ponty na filosofia da consciência, de modo a destacar certa compatibilidade com a sua leitura e a de Heidegger no que se refere a essa metafísica moderna fundada no poder da consciência que garante o “assenhramento” dos objetos pelo sujeito.

Na sequência, foi mostrado o desenvolvimento da noção de instituição em Merleau-Ponty como um modo de buscar uma alternativa à metafísica moderna na construção de uma descrição do mundo. Para tanto, comentou-se brevemente a relação do sujeito instituinte de Merleau-Ponty com o mundo, com o outro, com a ação e com o tempo.

Graças a este percurso, foi possível, ao fim por meio de um recurso à certa metalinguagem, desdobrar essa noção de instituição via a própria obra de Merleau-Ponty, indicando a perenidade da tensão do filósofo com a metafísica moderna e a sucessiva instituição de novos campos para tratar dessa problemática.

Para finalizar esta reflexão, é prudente talvez apenas reconhecer que o esforço de Merleau-Ponty na busca por um projeto alternativo à uma filosofia da consciência provavelmente não pode se reduzir a um juízo finalista. Teria Merleau-Ponty conseguido formular uma descrição do mundo que rompa com a dicotomia sujeito e objeto?³³ É possível que essa questão não faça sentido se observada a partir da própria obra do filósofo. Para manter a utilização dos temas dos quais este texto tratou, seria possível dizer que a

³³ Sobre essa questão, é digno de destaque a reflexão que o próprio Merleau-Ponty faz de sua obra. Em *O Visível e o Invisível* (2019), especialmente nas notas de leitura de janeiro e fevereiro de 1959, o filósofo faz um balanço, principalmente de suas primeiras obras, onde sugere que, talvez, naqueles primeiros escritos ele não teria conseguido escapar completamente de uma filosofia da consciência. E indica, ali justamente, como o caminho por ele percorrido foi, sempre, um esforço incessante para instituir um novo campo de possibilidades do pensamento.

instituição de um novo campo de possibilidades não é a negação completa do mundo instituído anteriormente. Sob este prisma, a alternativa desenhada por Merleau-Ponty não consistiria propriamente na negação completa de tudo que o antecedeu, mas sim na instituição de novos devires possíveis, isto é, a abertura de um campo que apresenta distintos horizontes possíveis. Em todo caso, não se pode esquecer que esta instituição foi justamente possível por figurar no campo que a precedia, de modo que ao assumir seriamente a noção de instituição, nada se destrói completamente assim como nada pode ser absolutamente novo. O futuro está inscrito no devir possível do passado. Por esta razão, questionar se teria Merleau-Ponty deixado, em definitivo, a metafísica moderna, talvez seja uma questão absurda, justamente porque o instituinte nunca abandona completamente o instituído, quer dizer, a nova relação que o sujeito pode cultivar com o mundo que se apresenta vai sempre estar inscrita no campo que demanda um porvir.

É assim que se pode inclusive olhar a cadeia de pensamentos que sucedeu Merleau-Ponty, por exemplo, na filosofia francesa. Talvez perguntar simplesmente sobre a ruptura de Merleau-Ponty com a metafísica moderna não faça sentido, o que não quer dizer que o campo por ele instituído não seja extremamente fecundo. Para ficar com um único exemplo, valeria mencionar os trabalhos de Bruno Latour. Certamente se pode olhar para os escritos de Latour como a instituição demandada pelo campo instituído por Merleau-Ponty. Essa certamente é a história instituinte dos pontos de partida de Bruno Latour. E a inviabilidade de se questionar quanto a eficácia do projeto de Ponty não é empecilho para que, na esteira da obra por ele instituída, possa ter aparecido o livro de Latour: *Nous n'avons jamais été Modernes* (2010). É nesse sentido, que talvez, mais interessante do que se questionar quanto aos resultados atingidos por um projeto filosófico qualquer, seja buscar ver que tipo de pensamento passou a ser possível depois da instituição de uma obra.

Este texto foi iniciado com uma pequena leitura das primeiras páginas de *À la Recherche du Temps Perdu* de Proust. É preciso confessar, nestas linhas finais do artigo, que a leitura ali apresentada, muito possivelmente

não seria feita, daquela maneira, por Merleau-Ponty³⁴. Neste ato final, talvez seja oportuno, então, retomar a narrativa do despertar proustiano. Se na introdução deste texto, foi ali indicado o máximo do poder de uma consciência que estrutura o mundo a partir de si própria, talvez agora seja possível ver exatamente o contrário ao perguntar: onde está toda a potência dessa consciência que é completamente desconstituída apenas com a passagem da vigília ao sono?

Ao invés de centrar a leitura no poder apresentado da consciência de se reordenar ao despertar, seria possível ver, antes, a fragilidade desse sujeito, cuja rigidez não passa de uma ilusão custosa da vigília. Longe de se estar, ali, diante de um sujeito constituinte do mundo já completamente formado, um *a priori*, pode-se perceber um sujeito instituído pela história ao despertar, que, pouco a pouco, retoma seu passado a cada manhã, ao mesmo tempo que toma os objetos que se apresentam e pode, a partir deles, dessa demanda que se dá ao sujeito pelas coisas, reinstituir a si mesmo numa existência cuja história pede constantemente um devir. Assim, se iniciamos lendo o poder constitutivo da consciência no despertar narrado por Proust, pode-se, agora, retornar ao início e ver também ali a instituição de um sujeito, instituinte e instituído por si mesmo e pelo mundo a cada manhã, em um cenário onde a noite não destrói o passado, ainda que, na manhã seguinte, nunca se desperte exatamente o mesmo que adormeceu na noite anterior.

Talvez seja assim que se possa ler o trabalho de Merleau-Ponty, um esforço não para produzir uma negação da filosofia da consciência, mas a abertura de um campo que permite pensar o que antes dele talvez fosse impensável. Este novo do pensamento não é então a destruição do velho, mas um despertar na diferença que já tinha seu devir no campo de possibilidades do passado. O impensável é demandado justamente pelo mundo que é ainda incapaz de pensá-lo.

³⁴ Merleau-Ponty, inclusive, toma, em seu curso *L'Institution* outra passagem deste longo romance de Proust, especialmente para comentar a instituição de um sentimento. Merleau-Ponty, pois, utiliza Proust para comentar sobre o amor e o ciúme. Para Merleau-Ponty, Proust não é tomado como um autor filiado integralmente às teses de uma filosofia da consciência. Diferente disso, Merleau-Ponty lê as passagens de Proust sempre para indicar a tensão e apontar os problemas que podem aparecer ao tomar os casos de amor dos personagens e do próprio narrador da obra de Proust.

Recebido em 27/11/2021

Aprovado em 24/02/2022

REFERÊNCIAS

CARBONE, Mauro. *La visibilité de l'invisible: Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*. Hildesheim-Zurich-New York: Georg Olms Verlag 2001.

CARBONE, Mauro. *Proust et les idées sensibles*. Paris: Vrin, 2008.

CHAUÍ, Marilena. *Merleau-Ponty: da constituição à instituição*, in: *Dois Pontos*, v. 9, n. 1, 2012. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/29097>

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. São Paulo. Nova Cultural. Coleção: Os Pensadores. 2004.

DESCARTES, R. *Méditations Métaphysiques: objections et réponses*. Édition Bilingue. Paris. Garnier-Flammarion. 2011.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris. Gallimard. 1966.

GLÉONEC, Anne. *Institution et passivité : lectures de M. Merleau-Ponty*. Grenoble. Jérôme Millon. 2017.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche (Vol. II)*. São Paulo. Forense Universitária. 2007.

LATOUR, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris. La Découverte. 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris. Gallimard. 2001.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A dúvida de Cézanne*. In: _____. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure du comportement*. Paris. PUF. 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'institution, la passivité : notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris. Belin. 2015.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Tradução: José Arthur Giannotti e Amando Mora d'Oliveira. 4. ed. São Paulo. Perspectiva. 2019.

MOURA, Alex de Campos. *Liberdade e Situação em Merleau-Ponty: uma perspectiva ontológica*. São Paulo. Humanitas. 2010.

MOURA, Alex de Campos. *Ontologia em Merleau-Ponty: estrutura, instituição e passividade*. São Paulo. Liberars. 2018.

MOURA, Alex de Campos. *As fronteiras fenomenológicas entre Cognição e Mundo*. Revista Trans/formação (UNESP). v.43. 2020, p.145-166.

NIETZSCHE, Friedrich. *Considérations inactuelles I: David Strauss, l'apôtre et l'écrivain*. Paris. Gallimard. 1990.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*. São Paulo. Hedra. 2008.

PROUST, Marcel. *À la recherche du temps perdu*. Paris. Gallimard. 1999.

PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido: no caminho de Swann* (vol. I). Tradução: Mário Quintana. 3. ed. São Paulo. Globo. 2006.

SILVA, Claudinei A. F. *A profundidade abissal: Nietzsche, Cézanne, Merleau-Ponty e o enigma do mundo*, in: *Voluntas*, v. 12, p. 01-33, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/64659>



Esta obra está licenciada com uma Licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.