

Liamar Francisco

A PROBLEMÁTICA DA LINGUAGEM EM MERLEAU-PONTY:
A FALA FALADA E A FALA FALANTE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Marcos José Müller

Florianópolis/SC

2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Francisco, Liamar

A problemática da linguagem em Merleau-Ponty : A fala falada e a fala falante / Liamar Francisco ; orientador, Marcos José Müller - Florianópolis, SC, 2015.
105 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Expressão. 3. Fala. 4. Linguagem. 5. Percepção. I. Müller, Marcos José. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Liamar Francisco

**"A PROBLEMÁTICA DA LINGUAGEM EM MERLEAU-PONTY:
A FALA FALADA E A FALA FALANTE"**

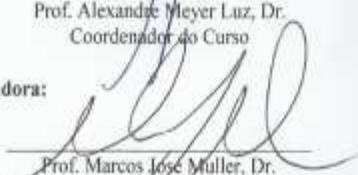
Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de "Mestra em Filosofia", e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 6 de março de 2015

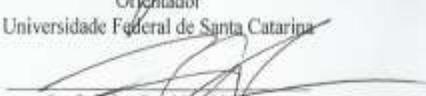


Prof. Alexandre Meyer Luz, Dr.
Coordenador do Curso

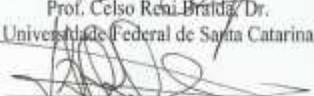
Banca Examinadora:



Prof. Marcos José Müller, Dr.
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Celso Reni Bratda, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Luiz Alberto Hebeche, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Alberto Andrés Heller, Dr.
Universidade do Estado de Santa Catarina

Em homenagem a todos que estiveram presentes em minha caminhada,

AGRADECIMENTOS

Há uma história para ser contada e necessária para compreender a importância dos agradecimentos mencionados. O MINTER (Programa de Mestrado Interinstitucional) em Filosofia – entre o IFBA (Instituto Federal da Bahia e a UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina), celebrado em 2011, constava como cláusula a obrigatoriedade de um estágio de 3 meses na entidade. O IFBA, continha na sua lei, que em estágio probatório, o servidor não podia se ausentar. Criou-se um empasse e a CAPES, inicialmente, não autorizou a matrícula de três professores de filosofia que se encontravam nesta situação. Um movimento das instituições envolvidas buscando solucionar o problema através de mecanismos legais se fez. Assim, necessário e merecido são os agradecimentos às instituições pelo apoio aos três professores, sendo eu uma delas. Agradeço primeiramente ao IFBA em nome da magnífica Reitora, na época, professora Aurina Oliveira Santana, ao técnico administrativo da Procuradoria Jurídica, Sr. Antônio Carlos Cavalcante e ao Coordenador do MINTER em Salvador, professor Dr. Wanderley José Deina. Agradeço ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC, ao seu, então, Coordenador Professor Dr. Darlei Dall’Agnol, depois Dr. Alessandro Pinzani, ao seu corpo docente, Dr. Alexandre Meyer Luz, Dr. Luís Werbe, Dr. Selvino Assmann, Dr Celso Reni Braide, Dr Alberto Cupani, por apoiarem e incentivarem, além da excelência do ensino que promoveram em suas aulas. Agradeço honrosamente a meu orientador, professor Dr. Marcos José Müller pela sua gentileza e cordialidade na indicação das inúmeras obras, a paciência e o incentivo, a autonomia conferida no processo de desenvolvimento da dissertação, desde o projeto inicial e a atenção dirigida para o foco da pesquisa nos diálogos realizados durante o trabalho. Agradeço a Sra. Ângela Gasparini, secretária da pós-graduação, atenciosa e conselheira durante todo o processo. Agradeço ao IFBA-Camaçari, ao Diretor Geral Affonso José de Sousa Alves Filho e a Diretora de Ensino Elisa Casaes por intermediar junto aos setores responsáveis a liberação da licença para estudos. Ao professor Nadson Santos, que recém-chegado ao campus, demonstrou generosidade ao assumir as minhas turmas para que pudesse licenciar-me e, enfim, concluir a tarefa. Agradeço a todos os meus alunos que sempre

apoiaram e incentivaram, sendo eles a minha inspiração na busca de novos conhecimentos.

Agradeço a minha família, especialmente Laudinei Lauro Francisco, a sua esposa Silvia e os filhos Augusto e Amanda, que receberam-me e cuidaram de mim em tantas idas e vindas de Salvador. Ao irmão Lauro Luiz Francisco Filho, que mesmo distante, compartilhou das angústias, orientando e incentivando. Agradeço a minha mãe Maria, que sem compreender ao certo o que era este tal mestrado, pedia a Deus para amparar-me.

Agradeço aos amigos que incentivaram-me e pelo cuidado dedicado a mim no período e, para além dele, sempre. Agradeço especialmente a Simone Morais e sua irmã Marcela, que amorosamente cuidaram dos meus felinos todas as vezes que me ausentei de casa e fiquei longe por demais. Agradeço aos meus amores felinos Ponty, Fédor, Feioso, Graviola, Nino e Lili, que não entendiam tantas e demoradas ausências do lar. E que foram os companheiros dos dias e das noites dedicadas ao estudo.

“Ainda que, em filosofia, o caminho seja difícil, temos a certeza de que cada passo torna por si mesmo outros possíveis”.

Merleau-Ponty (Prefácio Signos)

RESUMO

A presente dissertação sobre o tema “A problemática da linguagem em Merleau-Ponty: a fala falada e a fala falante” apresenta um itinerário da problemática da linguagem nos três períodos contemplados nas obras *Fenomenologia da percepção* (1945), *A prosa do mundo* (1950) e *O visível e o invisível* (1960) do filósofo francês Merleau-Ponty. Primeiramente, a análise da obra de 1945 tem como objetivo apresentar os argumentos sobre a função da fala na apropriação do pensamento. Trata-se de mostrar que a linguagem é o modo de ligação entre o mundo da percepção, do mundo humano e da fundação da cultura, enquanto meio de interação entre as intersubjetividades. Mas, posteriormente, o filósofo reconhece que nesta obra ainda permanece alguns problemas, principalmente ao que chamou de má ambiguidade. Seja, a linguagem é ao mesmo tempo modo de produção do pensamento, mas supõe um Cogito tácito. Em *A prosa do mundo*, Merleau-Ponty amplia a forma de ver a linguagem, enquanto diferenciação dos gestos, que se encontram em toda parte, inclusive para além do mundo cultural e da intercorporiedade e que o mundo da percepção já é, ele mesmo linguagem. E, em 1960, na obra inacabada *O visível o invisível*, reconhece que é necessário escrever uma nova ontologia, não mais preocupada com o Em Si e o Para Si e sim de mostrar que a linguagem assim como a visão, o olfato, o tato é, primeiramente, uma idealidade de horizonte que se exprime na diferenciação dos corpos, até o ponto de sedimentar idealidades puras ou pensamento. Merleau-Ponty retoma a teoria da fala falada e fala falante chamando agora de linguagem falada e linguagem falante, efeitos da própria diferenciação do corpo sensível, ou seja, quiasma. Então em 1945, na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty dizia que a linguagem é o corpo. E, em 1950, afirmava que o corpo é linguagem e agora vai dizer que a linguagem é efeito do quiasma entre os corpos.

Palavras-Chave: Expressão. Fala. Gestos. Linguagem. Percepção.

ABSTRACT

This dissertation on "The issue of language in Merleau-Ponty: spoken speech and speech speaker" presents an itinerary of the language problem in the three periods covered in the works *Phenomenology of perception* (1945), *The prose of the world* (1950) and *The visible and the invisible* (1960) the French philosopher Merleau-Ponty. First analysis of the work of 1945 aims to present the arguments about the role of speech in the appropriation of thought. This is to show that language is the connection mode between the world of perception, the human world and the foundation of culture as a means of exchange between intersubjectivities. However, later, the philosopher recognizes that this work still remains some problems, mainly to what he called bad ambiguity. Is, language is both mode of production of thought, but implies a tacit cogito. In *The prose of the world*, Merleau-Ponty extends the way to see the language, while differentiation of gestures, which are in all part, even beyond the cultural world and intercorporiedade, and the world of perception already is itself language. And in 1960, the unfinished work *The Visible and Invisible*, recognizes the need to write a new ontology not more concerned with itself and for itself, but to show that language as well as vision, smell, touch is primarily a ideality horizon which is expressed in the differentiation of bodies, to the point of sedimentary idealities or pure thought. Merleau-Ponty takes the theory of speech and spoken speech speaker calling now spoken language and language speaker, effects of the very sensitive differentiation of the body, ie, chiasm. Then in 1945, in the *Phenomenology of perception*, Merleau-Ponty said that language is the body. And in 1950 stated that the body is language and will now say that language is the effect of chiasmus between the bodies.

Keywords: Expression. Speech. Gesture. Language. Perception.

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| Introdução | 19 |
| 1 PASSAGEM DO MUNDO DO SILÊNCIO AO MUNDO HUMANO E O PAPEL DO CORPO COMO GESTO | 23 |
| 1.1 O gesto: corporal e linguístico | 29 |
| 1.2.O mundo do silêncio e o mundo cultural..... | 32 |
| 1.3 A fala falada e a fala falante..... | 38 |
| 2 EXPRESSÃO COMO EXPERIÊNCIA E A CONSTITUIÇÃO INDIRETA DO SENTIDO | 43 |
| 2.1 Má ambiguidade: O Si e a solidão do cogito..... | 47 |
| 2.2 Boa ambiguidade :expressão..... | 52 |
| 2.3 A prosa do mundo..... | 57 |
| 3 O FALANTE COMO IDEALIDADE DE HORIZONTE E O FA- LADO COMO IDEALIDADE PURA (QUIASMA) | 62 |
| 3.1 Uma ontologia do sensível..... | 67 |
| 3.2 A idealidade de horizonte: o invisível..... | 70 |
| 3.3 Idealidade pura: o pensamento..... | 74 |
| 4 DO CORPO-LINGUAGEM À LINGUAGEM-CARNE CARNE..... | 79 |
| Considerações Finais..... | 91 |
| Referências | 93 |
| ANEXO A– Carta de candidatura ao <i>Collège de France</i> : | |
| Um inédito de Maurice Merleau-Ponty..... | 96 |

INTRODUÇÃO

O filósofo francês Maurice Merleau-Ponty, ao falecer jovem, aos 53 anos, em 1961, deixou um legado filosófico que tem, nos últimos tempos, proporcionado inúmeras pesquisas no Brasil. Atualmente, comenta-se no círculo de seus especialistas¹, que chegou o momento de dar continuidade ao seu pensamento e não mais interpretá-lo ou explicá-lo. As obras de Merleau-Ponty já foram exaustivamente estudadas e pergunta-se se ainda resta alguma coisa a dizer que já não foi dita pelos diversos estudiosos em suas pesquisas, nas dissertações e teses defendidas. Nesse sentido, vale a pena resgatar o filósofo francês e seu contemporâneo, Sartre, que citando Merleau-Ponty diz: “[...] nenhuma obra se acaba inteiramente, cada criação modifica, altera, ilumina, aprofunda, confirma, exalta, volta a criar antecipadamente todas as outras [...]. (SARTRE, 1964, p. 247)

Um problema a ser apresentado, embora não seja objeto desta pesquisa, mas cabe aqui mencionar, é a questão se houve ou não rupturas conceituais no pensamento de Merleau-Ponty ao longo dos anos. Alguns especialistas afirmam que há um rompimento entre *a Fenomenologia da Percepção* e os últimos escritos do filósofo, nos quais busca uma nova ontologia. Outros, no entanto, declaram que desde as primeiras obras, já se entrevia uma ontologia que foi se desenvolvendo ao longo dos seus estudos, em detrimento da fenomenologia. Tais questionamentos encontram vozes, como por exemplo, em Claudinei Silva que declara que em suas pesquisas averiguou que a noção de “carnalidade” atravessa toda a obra merleau-pontyana. Diz ele “o que entra em jogo aqui não é um simples abandono das teses iniciais, mas um redirecionamento das mesmas num outro discurso.” (SILVA, 2009, p.13) Ou Marilena Chauí que interroga-se se as mudanças ocorridas nas primeiras e últimas obras de Merleau-Ponty se constituem realmente uma ruptura ou é mais um avanço no seu projeto. Ferraz em seu trabalho intitulado *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*, opta pela “interpretação média “[...] reconhecemos que há uma doutrina ontológica autônoma na “*Fenomenologia da percepção*[...], embora também admitamos que essa não será a sua doutrina final, já que modificações importantes ocorrerão.”² Entre as mudanças conceituais apontadas por Ferraz está a concepção de percepção, tão aclamada

¹ III Colóquio Merleau-Ponty em Florianópolis, 2014. (14 a 16/maio)

² FERRAZ, Marcus Sacrini. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. 2009, p.13.

anteriormente, mas que acaba sendo revista nas obras posteriores do filósofo francês, em função do seu Cogito tácito conter um certo solipsismo. Damon³ defende a ideia de renovação isto é, que no *O visível e o invisível* resolve problemas que aparecem nas obras de 1945 e 1950, principalmente a questão do sujeito, outrem e o mundo sensível, que agora, encontram-se no campo da generalidade enquanto carne, ou seja, ou ser de indivisão entrelaçados por uma fala. Assim, para Merleau-Ponty, não existe mais a separação entre o sensível e o dizível, mas sim um enovelamento, quiasma.

Ao traçar o itinerário da nossa pesquisa, não estabeleceu-se como critério de averiguação, se as mudanças conceituais ocorridas nas referidas obras se constituem rupturas, mas atentou-se para traçar um inventário do desenvolvimento dos conceitos em torno das questões relacionadas a linguagem, especialmente ao que se refere a fala falada e falante e como se apresentam em momentos distintos nas obras iniciais e nas finais de Merleau-Ponty

É importante dizer que o presente trabalho adota a filosofia merleau-pontyana ao ouvir as falas falantes que continuam a sussurrar no silêncio do ainda não dito. No entanto, não objetiva responder algumas questões que o filósofo deixou para ser pensadas, em aberto, mas traçar o itinerário do já pensado, embora a fala falada, constituída continue falante.

E é na ideia de eterna recriação que apresentamos nossa pesquisa em suas obras, desta vez, um itinerário da problemática da linguagem enquanto fala falada e fala falante e as mudanças que ocorreram na sua abordagem em três períodos demarcados, principalmente, nas obras *Fenomenologia da Percepção*(1945), *A Prosa do Mundo* (1950) e *O visível e o Invisível* (1960).

A metodologia utilizada foi a pesquisa bibliográfica comparativa nas três obras já citadas acima e em comentadores de relevante reconhecimento nacional, que fornecessem um panorama mais abrangente para enriquecer as análises dos temas envolvidos. E, finalmente, a análise, a interpretação e os comentários da autora.

O trabalho foi dividido em quatro capítulos.

O Capítulo I, intitulado “Passagem do mundo do silêncio ao mundo humano e o papel do corpo como gesto”, circunscrito na obra *Fenomenologia na percepção*, busca-se definir, segundo Merleau-Ponty, a

³ Damon, Luiz. *A Crítica da razão na fenomenologia de Merleau-Ponty*. In: Prado Jr, Bento (Org.) Ciclo de palestras sobre Subjetividade e Linguagem. DVD. EDUFSCAR.

função da fala na apropriação do pensamento. Trata-se de mostrar que há uma unidade entre o mundo da percepção e o mundo humano e que o modo de ligação entre estas duas dimensões da experiência (intercorporeidade e intersubjetividade) é a linguagem, pois ela é um corpo que estende ao campo do não-ser aquilo que já vivia de modo anônimo no campo do ser. Entre-expressão é sistema de mútua remissão das partes entre si que definem o tempo vivido. A linguagem e todos os seus efeitos sobre os corpos perceptíveis fundam novas totalidades remissivas as quais chamamos de cultura. Em um segundo momento, Merleau-Ponty estabelece uma distinção entre a fala falante, que é este corpo que vai além de si mesmo e faz a passagem do ser para o não-ser da cultura. E a fala falada que é a sedimentação.⁴

O Capítulo II, intitulado “Expressão como experiência e a constituição indireta do sentido”, aborda na obra *A prosa do mundo*, as mudanças de concepção sobre a linguagem quando Merleau-Ponty percebe que a fenomenologia da percepção não obstante pretende mostrar a unidade expressiva do mundo da percepção e do mundo da cultura, não resistiu à tentação de voltar a figuração de um em Si, que é a solidão do cogito. A este tropeço Merleau-Ponty chamou de má ambiguidade, porém reconheceu de haver uma boa ambiguidade que é a expressão. E ao aprofundar o estudo da expressão, agora com base não mais da psicologia da Gestalt e da Fenomenologia e sim com base na linguística de Ferdinand Saussure, Merleau-Ponty percebeu que não é o mundo da cultura que é também intercorporal, mas sim, que o mundo da percepção já é ele mesmo linguagem, por isso Merleau-Ponty pode falar de uma prosa do mundo.

E o Capítulo III, cujo título é “O falante como idealidade de horizonte e o falado como idealidade pura (quiasma)”. cuja elaboração foi sistematizada na obra póstuma *O visível e o invisível*, momento no qual Merleau-Ponty percebe que o mundo já é linguagem. É preciso esclarecer que essa linguagem é um processo de diferenciação recíproca que chamam de carne ou ser de indivisão. Merleau-Ponty agora, a partir dos seus estudos sobre linguagem, reconhece a necessidade de escrever uma ontologia não mais comprometida com a divisão clássica do em si e do para

⁴ “Há sedimentação quando uma intenção significativa nova “se incorpora à cultura” (SI 15) mobilizando e transformando os “significados disponíveis” e funda, assim, uma tradição capaz de ser indefinidamente retomada e transformada: “a sedimentação é o único modo de ser da idealidade.” (VI 288)

DUPOND, Pascal. *Vocabulário de Merleau-Ponty*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p 67.

si, totalmente desincumbida da teoria da representação. Trata-se de mostrar que a linguagem, assim como a visão, o olfato, o tato, é primeiramente idealidade de horizonte, que se exprime na diferenciação dos corpos, até o ponto de sedimentar idealidades pura ou pensamentos. Merleau-Ponty retoma a teoria da fala falada e da fala falante, chamando agora de linguagem falada e linguagem falante. E a diferença de antes, é que agora esses dois termos não designam duas propriedades do corpo sensível, mas efeitos da própria experiência de diferenciação dos corpos, de quiasma entre os corpos. Estes corpos são visíveis e o efeito invisível, seja ele de horizonte ou puro. Ambos são uma idealidade nascida no entrecruzamento, na dobra do visível sobre si mesmo.

O capítulo IV intitulado da Do corpo-linguagem à linguagem-corpo retoma algumas questões trazidas nos capítulos anteriores sobre o gesto verbal e a sua passagem para a fala. A fala como uma linguagem original e a passagem para a sedimentação no mundo cultural. A relação entre o corpo como linguagem original e o pensamento da maturidade de Merleau-Ponty de linguagem como a carne. O pensamento da circularidade transpõe a ideia linear de uma origem da linguagem.

Nas considerações finais abordamos como a ideia de circularidade enquanto linguagem que tudo abarca é o ponto de convergências de todas as ideias merleau-pontyana. O entrelaçamento-quiasma de um voltar-se sobre si mesmo como princípio. E o princípio é a linguagem que é o Ser.

1 PASSAGEM DO MUNDO DO SILÊNCIO AO MUNDO HUMANO E O PAPEL DO CORPO COMO GESTO

Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty, entre outras questões, insere no âmbito das discussões da filosofia da linguagem, uma abordagem inovadora que afirma ser a fala uma “região originária da significação”. Para ele, a fala dá corpo ao que se quer ser dito, exercendo uma função primordial na elaboração do pensamento, possibilitando o dizer sobre o mundo, a partir do corpo sensível. E declara que procurando “descrever o fenômeno da fala e o ato expresso de significação, poderemos ultrapassar definitivamente a dicotomia clássica entre o sujeito e o objeto.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 235)

A dicotomia clássica entre o sujeito e o objeto, citada por Merleau-Ponty, faz referência às filosofias empiristas ou objetivistas e racionalistas ou intelectualistas que, ao longo da história, apresentam-se como opostas ao apontarem ou o objeto ou o sujeito como determinante na elaboração do conhecimento.

Merleau-Ponty, no capítulo *O corpo como expressão e fala*⁵, analisa alguns estudos realizados por K. Goldstein, psiquiatra que tratou da reabilitação de pacientes afetados por lesões cerebrais logo após a guerra de 1914-1918. O psiquiatra também estudou certos casos de doentes que apresentavam afasias, isto é, “perda da fala, mas que não está ligada a uma perturbação do órgão da fala.” (Ibid., p.66) Os resultados de tais experimentos permitiram a Merleau-Ponty estabelecer algumas críticas tanto às psicologias empiristas quanto às intelectualistas, por cometerem os mesmos erros ao não entenderem “que a palavra tem um sentido”. (Ibid., p. 241).

As análises dos casos⁶ de Goldstein mostraram que pacientes afásicos não conseguiam classificar as amostras de cores ou nomeá-las por

⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 3ª ed., São Paulo: Martins Fontes. 2006. p.237-278.

⁶Um dos estudos de caso (um paciente) “colocado em presença de uma série de novelos de lã de cores diferentes e tendo de classificá-las segundo uma cor fundamental, é incapaz disso, não sabe reunir as diferentes matizes de uma mesma cor, procede de um modo muito mais minucioso aproximando as amostras a fim de compará-las, não segue nenhum princípio diretor e no curso da experiência põe-se subitamente a agrupar as diferentes amostras segundo um outro princípio, por exemplo, seu grau de saturação, de luminosidade.” (MERLEAU-PONTY 1990, p.67)

um determinado princípio, não porque perderam a imagem verbal da palavra, mas sim porque não conseguiam remeter um dado sensível a uma categoria, o que demonstrava “que a linguagem aparece agora condicionada pelo pensamento.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 240). Tal resultado mostrou-se contrário a psicologia de cunho empirista, pois a mesma compreendia que a razão da afasia era a perda da imagem verbal. A imagem verbal, ou seja, a palavra, é o resultado da operação mental de síntese diante da repetição e associação dos elementos experimentados através de sensação pelo sujeito; um processo mecânico-fisiológico. As análises dos experimentos apontavam que a afasia não é a perda do uso da palavra enquanto uma imagem verbal. Tal conclusão foi possível, pois se o paciente apresentava uma incapacidade de compreender o significado da palavra para realizar o que se pedia, porém, sabia usá-las perfeitamente em situações concretas, vividas emocionalmente. “Por exemplo, um doente é incapaz de repetir a palavra “não”, mas pressionado, mais tarde responde exasperado “[...] não, eu não posso dizer esta palavra.” (Ibid., p. 66). E nos experimentos de classificação por cores, o que se constatou nos doentes afásicos foi a perda da linguagem categorial, isto é, a função de categorizar e também extrair o eidos. Tal conclusão, parece favorecer as teorias de cunho intelectualistas, pois o distúrbio apresentado pelos afásicos pertencia a desordem intelectual. “Goldstein apresentaria uma concepção idealista que mostra sob a função linguística um poder do pensamento.” (Ibid., p. 68)

Apesar das conclusões a que chegaram os estudos das afasias, se associada não apenas a uma “configuração sonora ou articular da palavra” (Ibid., p.240) mas ao pensamento, isto não significou, para Merleau-Ponty, um avanço no sentido de descobrir a verdadeira relação entre linguagem e pensamento, pois

[...]na primeira concepção, estamos aquém da palavra enquanto significativa, na segunda, estamos além - na primeira, não há ninguém que fale; na segunda, há um sujeito, mas não é o sujeito falante, é o sujeito pensante. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 241)

O filósofo critica tanto o empirismo, para o qual a linguagem é só um condutor de um sentido que existe por si; quanto o intelectualismo, que afirma ser a linguagem a vestimenta do pensamento e que define a consciência como autossuficiente e doadora de sentido.

Moura diz que o “intuito da análise de Merleau-Ponty é mostrar, antes de tudo, que as teorias da linguagem, de qualquer matriz que sejam, não modificam o ponto de partida dos adeptos da convenção “[...] afasta a palavra da significação” (MOURA, 2001, p.246)

Merleau-Ponty diz que “[...] quando se examinam atentamente as análises de Goldestein, percebe-se que nas suas melhores partes elas não orientam para o intelectualismo.” (MERLEAU-PONTY, 1990, p.68)
Conforme ele

[...] o que nos faz acreditar em um pensamento que existiria para si antes da expressão, são os pensamentos já constituídos e já expressos dos quais podemos lembrar-nos silenciosamente e através dos quais nos damos a ilusão de uma vida interior”. (MERLEAU-PONTY, 1990, p.249)

Para explicar ‘a ilusão de uma vida interior’ qual seja, o pensamento, Müller⁷ apresenta o itinerário do pensamento de Merleau-Ponty ao elaborar a explicação, principalmente defendida na *Fenomenologia da Percepção*, de que “[...]o pensamento não é nada de “interior”, ele não existe fora do mundo e fora das palavras.” (Ibid., p. 249)

Resumidamente, podemos acompanhar o raciocínio de Merleau-Ponty, para chegar a hipótese de que “a fala não é o “signo” do pensamento, pois para ele “[...] Não poderemos mais admitir, como comumente se faz, que a fala seja um simples meio de fixação, ou ainda o invólucro e a vestimenta do pensamento”. (Ibid., p.247).

Conforme Müller, foi um conjunto de fatores que contribuíram para que o filósofo francês atentasse para a existência de uma nova relação entre a linguagem e o pensamento. Os fatores apontados foram a leitura da sexta meditação cartesiana; os resultados dos experimentos com os pacientes com diversos tipos de afasias pela psicologia Gestalttheorie; a proposta linguística de Humboldt; a teoria freudiana e a proposta de radicalização da tarefa reflexiva husserliana. Estas foram a base que suscitou em Merleau-Ponty a necessidade da elaboração da teoria de que

⁷ MÜLLER, Marcos José. *Privilegio e astúcia da fala na consecução da reflexão crítica*. Revista Portuguesa, T 58. 2002. Fasc. 1, Jan-Mar. p. 117-137.

[...] a fala ou as palavras trazem uma primeira camada de significação que lhes é aderente e que oferece o pensamento enquanto estilo, enquanto valor afetivo, enquanto mímica existencial antes que como enunciado conceitual. De onde se deveria concluir pela existência, a significação conceitual das falas, de uma significação existencial que não é apenas traduzida por elas, mas que as habita e é inseparável delas. (MERLEAU-PONTY, 2006, p.248)

Primeiramente, o estudo de Merleau-Ponty, situado na análise dos racionalismos, afirma que a procura pela gênese do Ser na corrente filosófica do Grande Racionalismo, aparece como um problema mal resolvido. Para o filósofo, os teóricos nunca conseguiram resolver de fato o problema entre a dimensão do ser exterior, da ciência e a dimensão subjetiva, das vivências singulares. Principalmente, que os fenômenos descritos pela ciência não coincidem com as experiências dos sujeitos, enquanto subjetividades singulares.

Merleau-Ponty, a partir da leitura realizada na sexta meditação cartesiana, observou que Descartes, de modo discreto, apresenta trechos de dubiedades e neles reconhece que a alma e o corpo são um só, embora atribuisse a essa evidencia uma certa confusão do pensar. Nestes trechos de dubiedades, Merleau-Ponty faz a leitura do reconhecimento por parte de Descartes, que o corpo e a natureza, como prova do mundo exterior, não são governados pelo entendimento. E assim, coloca ligeiramente em dúvida, a ideia cartesiana de um pensamento claro e distinto, que domina a tradição filosófica ocidental, com a dicotomia alma/corpo, pensamento/sensibilidade e um sujeito pensante.

Merleau-Ponty questiona o porquê que a ideia de que a palavra nada mais é do que o veículo do pensamento, resistiu como verdade mesmo diante das dificuldades do Grande Racionalismo?

A resposta a essa questão só pôde ser pensada, pelo filósofo, a partir dos resultados dos experimentos realizados pelos gestaltistas, principalmente Goldstein com os doentes que sofriam com determinados tipos de afasias e também os realizados por Freud com as histéricas. Tais experimentos detectaram que diante de um confronto, os mesmos demonstravam comportamentos que não correspondiam as propostas racionalistas. Tais experimentos comprovaram que os doentes ao proferirem as palavras não demonstravam um ato de conhecimento, mas sim, um estado afetivo, uma motivação.

Ferraz ao traçar uma análise da relação entre Merleau-Ponty e seus estudos sobre as psicologias que vigoraram com explicações sobre o comportamento, tais como as de Pavlov e as behavioristas e que foram contestadas pelo filósofo, diz “Merleau-Ponty se filia à interpretação do comportamento pela teoria Gestalt (forma) (FERRAZ, 2006, p.29). “É que a Gestalttheorie faz considerar que o organismo reage a um conjunto organizado com experiência significativa.” (Ibid., p.31)

Conforme Merleau-Ponty

[...] o mesmo doente que encontra sem esforço a palavra “não” para rejeitar as questões do médico, quer dizer, quando ela significa uma negação atual e vivida, não segue pronunciá-la quando se trata de um exercício sem interesse afetivo e vital. Portanto, encobria-se atrás da palavra uma atitude, uma função da fala que condiciona a palavra. (2006, p. 238)

Os experimentos demonstravam uma falência dos postulados do racionalismo para explicar as patologias. “O fenômeno da Gestalt vem mostrar, [...] que há uma significação sensível anterior aos atos do sujeito epistemológico. (FERRAZ, 2006, p.43)

Müller diz que a adesão de Merleau-Ponty a linguística de Humboldt, passava também, pelo reconhecimento de Goldstein que já percebia na tese

[...] de Humboldt, segundo a qual, haveria uma espécie de panorama da língua, que não seria interior às palavras, mas inerente ao ato de falar e que instituiria, propriamente falando, a vida intersubjetiva da língua. Tratar-se-ia de uma configuração espontânea que os signos escolhidos pelo falante assumiriam no contexto da fala e, na maioria das vezes, sem que o falante a tivesse planejado. (MERLEAU-PONTY apud MÜLLER, 2002, p.12)

Merleau-Ponty elabora, a partir dos dados das experiências, uma teoria que explica porque parece óbvio a supremacia do pensamento em detrimento da linguagem, embora não passe de mero engano. Para ele,

[...] o que nos faz acreditar em um pensamento que existiria para si antes da expressão, são os pensamentos já constituídos e já expressos dos quais podemos lembrar-nos silenciosamente e através dos quais nos damos a ilusão de uma vida interior. (2006, p.249)

Merleau-Ponty desenvolve a tese da “astúcia” da palavra. A palavra depois de sedimentada, isto é, apreendida simbolicamente no mundo cultural, se faz esquecida. A astúcia de se fazer esquecida é porque os gestos verbais depois de instituídos como palavras, os sujeitos as utilizam sem a necessidade de recriação. Isto é, os falantes após um certo de tempo de uso dos instrumentos linguísticos para se comunicarem, remetem-se a fala falada ou seja, ao pensamento como uma verdade. Uma verdade que está como referências para o uso coletivo. O esquecimento da origem da fala, como gesto expressivo acontece porque o pensamento sendo uma experiência subjetiva, após algum tempo, dá a sensação de que eles existem por si mesmo.

Para Merleau-Ponty

[...] essa teoria reconhecia o poder de nossos gestos verbais para se sedimentarem pensamento o que asseguraria o *privilégio* de contarem com uma razão [...], da qual se seguiria - desafortunadamente e como consequência da *astúcia* da fala para se fazer esquecer diante do pensado. (MERLEAU-PONTY apud MÜLLER, 2002, p.02.)

Eis porque Merleau-Ponty interessa-se pela consistência corporal dos gestos, os quais, para ele, não são simples invólucros ou transmissores de pensamentos, mas a própria origem dos pensamentos.

Conforme o filósofo

[...] é preciso que o sentido das palavras finalmente seja induzido pelas próprias palavras ou, mais exatamente, que sua significação conceitual se forme por antecipação a partir de uma significação gestual que, ela, é imanente à fala. (2006, p. 243-4)

O pensamento merleau-pontyano contradiz a forma clássica de como o pensamento se apropria da linguagem, que primeiramente reconheço um objeto e numa rede de significações escolhe a que melhor o representa.

A tese merleau-pontyana é a de que para compreender a relação entre a linguagem e o pensamento é preciso estabelecer a importância dos

gestos, enquanto uma forma primordial de constituição intencional do sentido, no campo da experiência. O conhecimento do objeto não se dá puramente pela percepção, mas sim, pela consciência que tenho deles a partir da minha efetiva vivência deles.

1.1 O gesto corporal e linguístico

Merleau-Ponty compreende por gesto as manifestações corporais ir-refletidas ou que acontecem no corpo próprio na imersão e interação com o mundo. O gesto tem uma relevante importância na sua teoria porque é através dele que o corpo próprio se manifesta, declara-se, faz sua passagem da natureza para a cultura, absorvendo-a e sendo por ela absorvido.

Para o filósofo, o sentido no gesto corporal é imamente, isto significa que o gesto traz consigo o seu sentido no ato mesmo de realizar-se. Não há um pensamento anterior que determine o seu movimento. A compreensão do gesto não se dá por uma experiência intelectual, mas sim por uma apreensão da experiência perceptiva. A experiência perceptiva é anterior à interpretação intelectual. Em relação a esta, aquela é fundante, pois exprime a primordialidade de nossa inserção no mundo, o mergulho de nossa existência na existência das coisas, do outro, ou seja, do mundo. Trata-se da dimensão irreduzível da nossa existência, daquilo que se impõe aos pensamentos como sua condição, daquilo que os pensamentos não podem fazer derivar de si, uma vez que o pressupõem como pano de fundo. Já a interpretação intelectual é, nesse momento da obra de Merleau-Ponty, uma maneira, uma forma derivada de manifestar o ser da experiência, qual seja essa forma, a representação.

De acordo com Merleau-Ponty

[...] é preciso reconhecer como irreduzível o movimento pelo qual me empresto ao espetáculo, me junto a ele em um tipo de reconhecimento cego que precede a definição e a elaboração intelectual do sentido. (2006, p. 252)

E ainda

É por meu corpo que compreendo o outro, assim como é por meu corpo que percebo “coisas”. Assim “compreendido”, o sentido do gesto não está atrás dele, ele se confunde com a estrutura do mundo que

o gesto desenha e que por minha conta eu retomo, ele se expõe no próprio gesto. (2006, p. 253).

Mas o gesto não está restrito ao corpo tal como nós o compreendemos a partir da manifestação física, biológica, emocional, etc. Também existe o gesto linguístico. Damon diz que “o gesto linguístico é apenas uma contração da garganta, um sopro, mas um sopro que se deixa investir de um sentido figurado e o significa fora de nós.” (MOUTINHO, 2006, p. 272). O gesto linguístico, enquanto uma modulação do corpo, é também o que inscreve, no mundo sensível, aquilo que nele não tinha lugar. Por meio dos gestos linguísticos damos ao ser o que antes não existia. E eis de que maneira Merleau-Ponty pensa a fala enquanto experiência de constituição de sentido. É no gesto linguístico que ele investiga a possibilidade da origem da linguagem. E a linguagem como atitude denunciadora do ser.

A questão levantada sobre o gesto linguístico é como associá-lo ao naturalismo do corpo próprio uma vez que a linguagem, inicialmente, não há como negá-la, é uma criação cultural, ao contrário do gesto corporal, que, supostamente, “[...] é um poder de expressão natural”. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 247). E o desafio de Merleau-Ponty é justamente mostrar que, enquanto experiência primordial, o gesto não é nem convencional tampouco natural, possui uma inteligibilidade própria.

Se o sentido linguístico não é uma convenção, tampouco é natural, como se poderia pensar dos gestos emotivos. Trata-se antes do que Merleau-Ponty chama de uma comunicação prévia. Diz Merleau-Ponty “[...] as convenções são um modo tardio de relação entre os homens, elas supõem uma comunicação prévia, e é preciso recolocar a linguagem nessa corrente comunicativa”. (2006, p. 254)

A nova visão apresentada sobre a linguagem por Merleau-Ponty de que “o gesto linguístico, como todos os outros gestos, desenha ele mesmo o seu sentido” (Ibid., p.253) contradiz, em parte, a tese do convencionalismo que afirma que a linguagem não pode ser natural, porque a gesticulação verbal, ao contrário dos gestos naturais, precisa de um campo mental comum, estabelecido pelo mundo cultural, para se efetivar, isto é, significações disponíveis para serem apreendidas.

Merleau-Ponty não rejeita a ideia de que a linguagem faça uso de convenções. Mas em defesa de sua teoria, analisa a tese do convencionalismo e coloca em questão a premissa de que é necessária a existência prévia de um mundo linguístico para que os sujeitos possam dominá-lo e assim tornarem-se falantes. Merleau-Ponty se pergunta pela primeira fala, a fala originária de todas as outras. Como surgiu a fala originária?

Para resolver a questão sobre o sentido originário da palavra, que aparentemente se apresenta como um paradoxo, pois para falar precisa-se de um conjunto de signos estabelecidos convencionalmente, mas para estabelecer a convenção é necessário já ter linguagem.

Merleau-Ponty se depara com o problema de como explicar o elo entre o signo verbal e sua significação no “primeiro homem que tenha falado” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 254) senão através do sentido emocional da palavra, ou seja, do sentido gestual. E como o gesto, a primeira fala também traz consigo o seu sentido. Mas se deve ter o cuidado, ao defender a ideia de uma fala originária baseada na vivência do corpo no mundo, para não cair na tese naturalista.

Para Merleau-Ponty

[...] o signo artificial não se reduz ao signo natural porque não há signo natural no homem e, aproximando a linguagem das expressões emocionais, não se compromete aquilo que ela tem de específico, se é verdade que já a emoção, enquanto variação de nosso ser é contingente em relação aos dispositivos mecânicos contidos em nosso corpo e manifesta aquele mesmo poder de ordenar os estímulos e as situações que está no auge no plano da linguagem.” (2003, p.256)

A intenção de Merleau-Ponty é compreender o movimento originário do gesto linguístico, como processo pelo qual surgem os arranjos linguísticos inaugurais da linguagem falada. Para ele, há uma pré-linguagem gestual-linguística, ou seja, a palavra tem uma capacidade expressiva emocional natural, tal como o corpo, que fala através do gesto. Quando o filósofo diz que as emoções são naturais, isto não quer dizer que elas sejam da ordem da natureza, enquanto corpos biológicos que tem reações instintivas determinadas diante das situações. Mas sim que, enquanto corpo, como um equipamento psicofisiológico, é capaz de transcender o corpo puramente biológico, de significar as experiências e também de comunicá-las.

Para Merleau-Ponty não há um determinismo nas ações do corpo por conta da sua natureza biológica. O corpo ao vivenciar as experiências, transcende e inventa tanto os sentimentos como as palavras. Quando o filósofo diz que a palavra tem gestualidade, quer dizer que a palavra tem sentido emocional. Mas para que tal gestualidade apareça se faz necessário aplicar a redução fenomenológica em seu sentido mais restrito, não como investigação das propriedades formais do gesto, antes como uma

descrição do funcionamento dos gestos no mundo, em sua realidade encarnada, enquanto essências encarnadas. A redução fenomenológica realizada permite alcançar os gestos linguísticos originários, após extrair dos gestos todas as contaminações e construções da fala constituída, de modo que surja em sua originalidade em relação ao mundo natural tanto quanto a percepção e os gestos corporais.

Uma questão importante a ser dita sobre o gesto linguístico é que ele, “como significante, [...] é o único, entre todas as operações expressivas, [...] capaz de sedimentar-se e de constituir um saber intersubjetivo [...], uma significação intelectual.” (MOUTINHO, 2006, p.159)

1.2 O mundo do silêncio e o mundo cultural

Merleau-Ponty trata da questão da passagem do mundo do silêncio para o mundo cultural na *Fenomenologia da percepção*, primeiramente, descrevendo como o corpo próprio situado no mundo, através da experiência perceptível, apreende a realidade. De forma sucinta, para ele, existe uma comunicação entre o corpo e as coisas. “E se minha mão conhece o duro e o mole, se meu olhar conhece a luz lunar, é como uma certa maneira de me unir ao fenômeno e de comunicar-me com ele.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.425) A comunicação entre o corpo e os fenômenos é uma expressão que se realiza, inicialmente, no campo do pré-reflexivo, da natureza, do mundo sensível, “[...] numa espécie de simbiose, uma certa maneira que o exterior tem de nos invadir, uma certa maneira que nós temos de acolhê-lo [...]” (Ibid., p. 425). A comunicação estabelecida entre o corpo e o mundo é a da experiência originária da percepção e ocorre antes de qualquer pensamento.

Para Merleau-Ponty a passagem do mundo do silêncio para o mundo cultural é o momento que se instaura a expressividade⁸ dos gestos corporais e verbais e o surgimento da linguagem enquanto fala falada, isto

⁸ Expressividade para Merleau-Ponty conforme Müller “[...] operação primordial, na forma da qual nossas experiências gestuais induzem fenômenos ou significações simbólicas. [...]” (MÜLLER, 2001, p.26)

é, das significações existenciais⁹ e languageiras¹⁰ às significações conceituais. A passagem do mundo do silêncio ao mundo cultural se desenvolve tendo o modo temporal como elementar e necessário, como estrutura em que as experiências se manifestam e transcendem. O tempo permite que se possa “[...] agregar ao presente um passado e um porvir [...]”. (MÜLLER, 2001, 296)

Na filosofia merleau-pontyana para que o mundo cultural aconteça é necessária a existência de um cogito. O filósofo propõe um cogito anterior ao Cogito cartesiano, que institua a experiência perceptiva originária do mundo. O Cogito tácito, proposto por Merleau-Ponty, seria anterior ao Cogito cartesiano, posto que este último está pressuposto por um ato da consciência constituinte, em um ‘Eu que penso’. O eu pensante cartesiano, é visto por Merleau-Ponty como insustentável, pois antes do pensamento, existe a experiência perceptível do corpo próprio imerso no mundo sensível e o pensamento não é anterior a essa percepção.

O Cogito merleau-pontyano é tácito, isto é, silencioso e situa-se no pré-reflexivo. O Cogito tácito, para o filósofo, é o próprio corpo enquanto meio pelo qual me percebo na dimensão espacial, na relação com o mundo e que, através da dimensão temporal, transcendo. Porém, como aponta Müller, que constata em suas análises sobre a expressividade na *Fenomenologia da percepção*, o Cogito tácito é insuficiente para que a experiência conceitual se efetive, ou seja, as significações conceituais necessitam da linguagem enquanto fala constituída, o que já são em si, pensamento. Para que haja significação conceitual, base em que está assentado o mundo cultural, é preciso que os corpos possam relacionar-se entre si, em uma mediação entre as subjetividades, isto é, processo de retomadas e reorganizações das significações existenciais entre os corpos. Cabe a expressão exercer o papel de mediador para que a fala existencial se concretize em fala conceitual.

Müller diz que na *Fenomenologia da percepção*

⁹ Significação existencial “[...] a fala significa não apenas palavras, mas ainda pelo sotaque, pelo tom, pelos gestos e pela fisionomia, e assim como esse suplemento de sentido revela não mais os pensamentos daquele que fala, mas a fonte de seus pensamentos e sua maneira de ser fundamental, [...] é uma modulação da existência.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 209)

¹⁰ Significação languageira “[...] é a forma mais elementar que nossas palavras dão a conhecer. Porquanto é indissociável dos gestos verbais, na forma dos quais é revelada. [...]” (MÜLLER, 2001, p. 143)

[...] certas passagens [...] dão a entender que, para Merleau-Ponty, a possibilidade da expressão repousa não apenas no Cogito anônimo, mas também numa espécie de reciprocidade entre os diversos corpos. O Cogito tácito de mim é condição fundamental, sem o que não poderíamos reeditar as significações existenciais e os pensamentos antigos e, destarte, visar (a partir delas) novas significações existenciais e pensamentos. (2001, p. 299)

Merleau-Ponty atribui ao Cogito tácito e ao modo temporal uma capacidade de reunir as experiências perceptivas e simbólicas em uma totalidade, em uma síntese interior, fruto das relações que mantém com o mundo. Tal síntese nunca é completa e acabada, pois sempre é de um ponto de vista. Merleau-Ponty diz, se “[...] estamos em situação, estamos enredados, não podemos ser transparentes para nós mesmos, e é preciso que nosso contato com nós mesmos se faça no equívoco.” (2006, p.510) O Cogito tácito é esse ‘contato com nós mesmos’. Podemos dizer do Cogito Merleau-pontyano que é ‘existo, duvido’ pois, é porque sou um corpo encarnado e é porque estou em relação com as coisas, “[...]que eu me conheço[...]” (Ibid.p.512). Mas esse conhecimento não é uma consciência de si plena, tomada reflexiva de um sujeito pensante, como o quer o Cogito cartesiano, mas uma síntese perceptiva inacabada, tomadas de perspectivas. É um olhar ‘pelo canto do olho’, enviesado. Conforme diz Merleau-Ponty,

O corpo por ele mesmo, o corpo em repouso é apenas uma massa obscura, nós o percebemos como um ser preciso e identificável quando ele se move em direção a uma coisa, enquanto ele se projeta intencionalmente para o exterior, e isso aliás sempre pelo canto do olho e na margem da consciência, cujo centro é ocupado pelas coisas e pelo mundo. (2006, 431-2)

A existência do cogito é necessária para que se estabeleça a relação entre os corpos, pois o cogito é o conhecimento dele mesmo. O cogito é o que lhe distingue do outro e das coisas. E a relação entre os corpos se dá, conforme Merleau-Ponty, por um processo de sinergia, uma capacidade que os corpos têm de intercambiar significações entre si por uma operação de espelhamento, uns com os outros. E exemplifica:

Um bebê de quinze meses abre a boca se por brincadeira ponho um dos seus dedos entre meus dentes e faço menção de mordê-lo. E todavia ela quase não olhou seu rosto em um espelho, seus dentes não se parecem com os meus. Isso ocorre porque a sua própria boca e seus dentes, tais com ele os sente do interior, são para ele imediatamente aparelhos de morder, e porque minha mandíbula, tal como ele a vê do exterior, é para ele imediatamente capaz das mesmas intenções. A “mordida” tem para ele uma significação intersubjetiva.” (Ibid., p. 471-2)

Para o filósofo, a operação de espelhamento possibilita as relações intersubjetivas, sendo estas fundantes do mundo cultural. Por sua vez, o mundo cultural só existe porque são possíveis as trocas e as retomadas do saber entre os corpos, isto é, intersubjetividade. E as trocas e as retomas intersubjetivas são o que permite a criação da história, constituída pelas significações conceituais. Estas significações conceituais são sedimentações das significações existenciais e que se estabeleceram como verdades, uma vez que foram fixadas e são constantemente retomadas.

Merleau-Ponty diz que mundo cultural é o mundo falado, simbólico e instrumental, mas não é uma oposição ao mundo natural e silencioso e, sim, um dos seus desdobramentos. Diz o filósofo “Assim como a natureza penetra até o centro de minha vida pessoal e entrelaça-se a ela, os comportamentos também descem na natureza e depositam-se nela sob a forma de um mundo cultural.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 465)

Ainda acerca da relação entre o mundo do silêncio e o mundo da cultura, Marilena Chauí analisando a obra de Merleau-Ponty apresenta a seguinte síntese:

[...] a uma fenomenologia da percepção, que desvende o corpo próprio como corpo percipiente ou cognoscente, sexuado, falante e reflexivo, dotado de interioridade ou espírito encarnado. [...] afirmando, então, que a encarnação se enraíza numa camada originária, a natureza, (...) mas como “definição do ser”, “presença originária comum”, entrelaço e quiasma dos corpos e da expressão simbólica (sexualidade e linguagem), de sorte que [...] concebe a fundação da cultura na natureza. (CHAUÍ, 2009, p.12)

Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da percepção*, pouco aborda o mundo do silêncio enquanto um tema da linguagem, pois o destaque maior é a experiência da percepção. Na obra, porém, o capítulo *O corpo como expressão e fala*, o autor desenvolve a questão da linguagem enquanto fala e o seu desdobramento em uma fala falante¹¹, que “tenta pôr em palavras um certo silêncio” (DUPOND, 2010, p.32) e a fala falada, sedimentada, na qual as significações já foram apreendidas.

O tema da linguagem enquanto fala terá desdobramentos nas obras posteriores de Merleau-Ponty, *A prosa do mundo* e *O visível e o invisível*, em que se empenha a elucidar em que consiste o “silêncio primordial” prenhe de dizíveis e o momento em que cheio, rompe-se em uma fala instituidora de significações, de dizeres. Para o filósofo, o silêncio não é mudez, nem ausência de voz, muito menos o negativo do dito, mas sim o que engendra dentro de si, interiormente, uma linguagem.

Para Merleau-Ponty “são as próprias coisas, do fundo do silêncio, que deseja conduzir à expressão” (MERLEAU-PONTY, 1984, p.16) Sem o fundo do silêncio a palavra nada diria. Ainda [...] “a linguagem realiza (a dialética) quebrando o silêncio o que o silêncio queria e não conseguia. O silêncio continua a envolver a linguagem; silêncio da linguagem absoluta, da linguagem pensante”. [...] (ibid., p.171)

O mundo do silêncio é o mundo sensível que se abre à percepção do sujeito, um mundo percebido. Mas como então se dá a ligação entre o mundo que se mostra e o sujeito que é capaz de apreendê-lo?

Para Merleau-Ponty é através do processo de reversibilidade que acontece a ligação entre o mundo que se mostra e o sujeito que o apreende. Para compreender melhor o processo de reversibilidade, recorremos a definição merleau-pontyana, apresentada por Dupond:

[...] a reversibilidade caracteriza a relação em virtude da qual o palpar ou o ver são inseparáveis de um palpar e de um ser visto. [...] Quando toco uma pedra para sentir seu liso ou o seu rugoso, meus dedos exploradores se deixam docilmente conduzir pela melodia tátil do grão da pedra. A sensação é essa deiscência que faz nascer, um para o outro, o sensível senciente e o sensível sentido. [...] a reversibilidade faz entender que o corpo animado

¹¹ O tema sobre a fala falante e a fala falada será tratada no próximo item desse capítulo.

só está aberto para si mesmo através de sua abertura para os outros corpos e para o mundo. (2010, p.66-7)

Para Merleau-Ponty, a saída do mundo do silêncio é possível através do processo de reversibilidade, que se apresenta também como uma propriedade das intenções comunicativas que fundamenta a linguagem falada. É através da fala, enquanto palavra, que o silêncio primordial se rompe no seu desejo de manifestar-se e “[...] transforma as coisas em si mesmas, transformando-as em coisas ditas” (DUPOND, 2008, p.103). E, por sua vez, a fala falada ou fala constituída possibilita as mediações intersubjetivas. As relações de um Eu e de um Outro surgem como uma necessidade de suprir uma falta, enquanto busca de si mesmo encontro o outro e vice versa, isto é, por reversibilidade.

Merleau-Ponty compreende que a apreensão de outrem é possível pelo seu comportamento, pela consciência perceptiva do corpo e suas expressões, o que possibilita o exercício da linguagem através do diálogo. O diálogo “constitui-se um terreno comum entre outrem e mim, meu pensamento e o seu formam um só tecido[...] nós somos, um para o outro, colaboradores em uma reciprocidade perfeita, [...] nós coexistimos através de um mesmo mundo.” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 475)

A linguagem e, por meio dela, a intersubjetividade, são elementos fundantes do mundo cultural. O mundo cultural é uma criação humana que aparece a partir do compartilhamento entre os sujeitos das experiências mediadas pela linguagem.

Para Merleau-Ponty, o surgimento da cultura foi possível pelo processo de sedimentação que as significações conceituais, enquanto uma fala constituída, transformou-se em significações simbólicas.

Müller aponta a importância das significações simbólicas na tese Merleau-pontyana,

Uma vez introduzidos no universo simbólico, dispomos das palavras da mesma forma como dispomos do nosso corpo. Razão pela qual, concluiu Merleau-Ponty, a compreensão dos fenômenos simbólicos é implícita na experiência de emprego dos símbolos. (2001, p.220)

Podemos observar no exemplo citado a seguir, como os símbolos aderem a experiência do corpo. Conforme Merleau-Ponty

Não tenho apenas o mundo físico, não vivo somente no ambiente da terra, do ar e da água, tenho entorno de mim estradas, plantações, povoados, ruas, igrejas, utensílios, uma sineta, uma colher, um cachimbo. Cada um desses objetos traz implicitamente a marca da ação humana à qual ela serve. [...] Ora, se não é surpreendente que as funções sensoriais e perceptivas depositem diante de si um mundo natural, já que elas são pré-pessoais, podemos admirar-nos de que os atos espontâneos pelos quais o homem enformou sua vida se sedimentem no exterior e ali levem uma existência anônima das coisas. [...] No objeto cultural, eu sinto, sob um véu de anonimato, a presença próxima de outrem. Servem-se do cachimbo para fumar, da colher para comer, da sineta para chamar, e é pela percepção de um ato humano ou de um outro homem que a percepção do mundo cultural poderia verificar-se. (2006, p.465-6)

No exemplo dado por Merleau-Ponty ‘ao ver um cachimbo sabemos que aquele objeto é usado para fumar’, tal conhecimento é possível porque a intensão significativa sofreu um processo de sedimentação. Chauí diz “o que Merleau-Ponty chama de “geologia transcendental”, uma escavação que traga o espaço histórico e o tempo geográfico das significações e permita reativar seu sentido. (CHAUI, 1981, p.203). Isto quer dizer que, as intenções significativas que se incorporaram à cultura, transformaram-se em tradição, através do tempo e no espaço, e foram incorporados ao corpo, no mundo cultural. Estas significações simbólicas podem ser retomadas em um processo contínuo, não necessitando de uma nova criação, toda vez que surgir a necessidade de sua presença expressiva.

1.3 A fala falada e a fala falante

Merleau-Ponty critica as teorias do mecanicismo e do intelectualismo que defendem a ideia que o pensamento preexistiria antes da linguagem, sendo esta secundária em relação àquela e, também, a ideia de que a palavra é mera produção de mecanismos biológicos e psíquicos. A crítica se estende aos desejos de se construir um modelo de linguagem

ideal, unívoca, precisa e transparente baseada em signos já estabelecidos e no sujeito pensante, como quer a ciência¹².

A propósito da relação entre o pensamento e a fala, o filósofo explica que

Quando se diz que o pensamento é espontâneo, isso não quer dizer que ele coincida consigo mesmo, isso quer dizer, ao contrário, que ele se ultrapassa, e a fala é justamente o ato pelo qual ele se eterniza em verdade. (2006, p. 519)

Para o filósofo, a ausência do signo também é um signo. Ele quer dizer com isso que a fala é uma forma de comunicação que se estabelece através de um sistema linguístico. Mas a fala se dá, principalmente, pelo ultrapassamento do sistema linguístico, ou seja, apesar de cada palavra ter um significado correspondente, quando disposto numa frase, “ela vai mais além e é a frase que dá seu sentido a cada palavra, é por ter sido empregada em diferentes contextos que pouco a pouco a palavra se enche de um sentido que não é possível fixar absolutamente.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.519-20). Sendo assim a “[...] fala não é o ‘signo’ do pensamento, se entendermos por isso um fenômeno que anuncia um outro, como a fumaça anuncia o fogo.” (Ibid., p.247) A fala é, também, a ausência do signo.

Conforme Merleau-Ponty

[...] a fala é esta operação paradoxal em que tentamos alcançar, por meio de palavras cujo sentido é dado, e de significações já disponíveis, uma intenção que por princípio vai além e modifica, em última análise fixa ela mesma

¹² Merleau-Ponty, em *O fantasma de uma linguagem pura*, diz “Estas convicções não pertencem apenas ao senso comum. Elas reinam nas ciências exatas [...]. Segue-se repetindo que a ciência é uma língua bem feita. É dizer também que a língua é o começo da ciência, e que o algoritmo é a forma adulta da linguagem. [...] Mas o algoritmo cumpre o seu ofício, se ele quer ser uma linguagem rigorosa e controlar a todo momento suas operações[...] O algoritmo, o projeto de uma língua universal, é a revolução contra a língua dada. Não se quer depender de suas confusões, quer-se refazê-la à medida da verdade, redefini-la segundo o pensamento de Deus, recomeçar do zero da história da fala, ou melhor, arrancar a fala à história e ao mundo.” (2002, p.24-5)

o sentido das palavras pelas quais ela traduz.
(2006, p.520)

As ‘significações já disponíveis’ no âmbito da fala, ou seja, todo o sistema gramatical, sintático-semântico, da ordem do signo, constituem a fala falada. Contudo, a fala falada deriva de uma a fala falante, que é aquela

[...] em que a intenção significativa se encontra em estado nascente. Aqui, a existência polariza-se em um certo ‘sentido’ que não pode ser definido por nenhum objeto natural; é para além do ser que ela procura alcançar-se e é por isso que ela cria a fala como apoio empírico do próprio não ser. (Ibid., p.266-7).

Ferraz estabelece a distinção entre fala falada e fala falante conforme Merleau-Ponty. Diz ele

[...] na fala falante não há separação possível entre signo e significado. [...] Essa fala falante fruto de uma operação expressiva originária sedimenta-se em um saber intersubjetivo e pode então ser retomado como significação adquirida, fala falada. (2006, p.105-6)

Merleau-Ponty desenvolve a ideia da fala falada e fala falante na intenção de desconstruir o sujeito pensante, ou seja,

“[...] o cogito intelectualista segundo o qual o sujeito não só possui a estrutura inteligível de todos os fenômenos antes mesmo de qualquer experiência, mas também atribui ativamente o sentido de qualquer coisa ou evento que possa ser apreendida. (FERRAZ, 2009b, p.182)

Para Merleau-Ponty existe uma significação existencial antes da significação conceitual, ou seja, do pensamento. O filósofo diz: “Descobrimos [...] sob a significação conceitual das falas, uma significação existencial que não é apenas traduzido por elas, mas que as habita e é inseparável delas.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 248). A fala gestual ou emo-

tiva, a fala falante, inicialmente, é um ato criativo de sentido, isto é, expressividade das significações existenciais. Aqui, ainda não há pensamentos prontos.

Há um momento de abertura, fundante, em que a ideia enquanto uma potência, manifesta-se no corpo, através da palavra. É o movimento em que a ideia¹³, que tornando-se consciente de si, ao sair de si mesma, exterioriza-se ou interioriza-se; ou seja, o momento em que o pensamento e a linguagem se unem na palavra. A palavra constituída “[...] orientada por uma linguística já utilizada e em direção a um pensamento que essa forma dá a conhecer.” (MÜLLER, 2001, p 139).

As experiências perceptivas transcendem em significações existenciais e formam, por sedimentação, as camadas que constituem as evidências simbólicas. Os gestos verbais dão origem a fala falada, pois a palavra é a manifestação da necessidade das ideias de se expressarem.

Para Merleau-Ponty, a significação conceitual, enquanto pensamento, é o que funda as relações intersubjetivas. Isso é possível porque a fala sedimentada torna-se disponível para retomadas e reorganizações pelos sujeitos, compondo assim, instaurando um conhecimento, ou seja, o mundo cultural. Conclui-se então que o mundo cultural estabeleceu-se a partir da apreensão do corpo dos fenômenos da experiência perceptiva.

Há assim uma circularidade inerente ao processo da fala: cada ato veiculando um novo sentido se ergue de um novo sistema linguístico previamente disponível, o qual por sua vez, não é senão sedimentação de inúmeros atos que outrora criaram um sentido inédito. (FERRAZ, 2009, p.65)

Merleau-Ponty afirma que “[...] a fala é a única, entre todas as operações expressivas, capaz de sedimentar-se e de constituir um saber intersubjetivo” (2006, p. 258).

Para o filósofo, o “eu falo” e o “eu penso” não são distintos. O “eu penso”, à moda cartesiana, supõe a existência de um eu que, enquanto pensa, é. Nesse caso “[...] o ser se confunde com sua própria revelação, onde, portanto nenhuma intrusão do exterior é sequer concebível. Esse eu não poderia falar” (2002, p.39). E ainda esclarece que o sujeito pensante é o que acredita que “[...] os sons e os fonemas por si mesmo não querem dizer nada e que nossa consciência só pode encontrar linguagem naquilo

¹³ O conceito de ‘ideia’ e o movimento de sua apropriação pelo corpo está desenvolvido no item 4.2 A idealidade de horizonte: o invisível.

que ali colocou.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 519). E a questão aparece como um desafio para Merleau-Ponty:

O que então exprime a linguagem, se ela não exprime pensamentos? Ela representa, ou antes, ela é tomada de posição do sujeito no mundo de suas significações. O termo “mundo” não é aqui uma maneira de falar: ele significa que a vida “mental” ou cultural toma de empréstimo à vida natural as suas estruturas, e que o sujeito pensante deve ser fundado no sujeito encarnado.” (2006, p.262)

Ferraz declara que o problema que Merleau-Ponty tenta resolver na *Fenomenologia da percepção* é compreender a relação entre o corpo próprio e o mundo antes de qualquer relação cognitiva, ou seja, do pensamento. A solução merleau-pontyana para a questão é ir à gênese da fala. É preciso chegar à experiência de significação originária, da linguagem gestual e emotiva, ou seja, do corpo próprio encarnado no mundo que, através da expressividade, transcende a experiência perceptível em experiências significativas. Isso acontece porque o mundo natural não consegue comunicar a intenção significativa. A transcendência é esse momento de abertura pela qual a intenção comunicativa se manifesta enquanto corpo, tornando-se consciente de si ao sair de si, na linguagem.

É preciso que o sentido das palavras finalmente seja induzido pelas próprias palavras ou, mais exatamente, que sua significação conceitual se forme por antecipação a partir de uma significação gestual que, ela, é imanente à fala.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.243-4)

Dizer que a significação é imanente a fala, conforme Moutinho, é dizer que, na fala “existe uma lógica interna (...), uma consciência soberana e doadora de significado cede lugar a um sujeito falante, que já não é mais puro pensamento, pois agora a própria fala veicula significação.” (MOUTINHO, 2006, p.149)

2 EXPRESSÃO COMO EXPERIÊNCIA E A CONSTITUIÇÃO INDIRETA DO SENTIDO

Para compreender as mudanças ocorridas no pensamento filosófico de Merleau-Ponty acerca da linguagem, após as publicações das suas duas primeiras obras, recorreremos preferencialmente a obra inacabada *A prosa do mundo*, escrita presumivelmente entre 1951-1952 e o texto *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* que, inicialmente pertencia a obra, mas foi publicada na revista *Les Temps modernes*, em 1952. Os textos compõem as ideias do período considerado intermediário entre as formulações iniciais em 1945 e aquela que seria a grande obra, *O visível e o invisível*, de 1960.

Claude Lefort alerta, no prefácio *A prosa do mundo*, das dificuldades e questionamentos surgidos acerca da divulgação da mesma. Primeiramente, as dificuldades pela obra se encontrar inacabada e, em segundo, a possibilidade do projeto até ter sido descartado pelo filósofo e assim ser duvidoso, da mesma servir para validar os novos rumos do seu pensamento. No entanto, as suposições acerca da mudança de sua filosofia são testemunhadas pelo próprio filósofo, que em 1954, por ocasião de sua candidatura ao Collège de France, envia um relatório para Martial Gueroult, fazendo um inventário das ideias mestras de seus primeiros trabalhos em função das novas pesquisas realizadas e dos novos rumos que deveriam ser tomados. Merleau-Ponty diz “[...] nos dois primeiros trabalhos buscávamos restituir o mundo da percepção. Os que preparamos, pretendem mostrar como a comunicação com o outro e o pensamento retomam e ultrapassam a percepção que nos iniciou na verdade” (1962, p.7).

Neste período, o objetivo de Merleau-Ponty era compreender o papel da linguagem enquanto expressão que possibilitaria a abertura do sujeito no mundo, não como fruto de um mundo natural ou divino, mas coexistente homem-mundo, pois percebe que o fundo natural compartilhado com os sujeitos de forma universal, não é suficiente para possibilitar a apreensão do campo fenomenal. É preciso que se reconheça o papel da cultura porque “[...] o sujeito da percepção só pode fixar os dados percebidos por meio dos recursos da linguagem.” (FERRAZ, 2009, p.59)

Conforme Merleau-Ponty

Precisamos compreender que a linguagem não é um empecilho para a consciência, que para esta não há diferença entre o ato de alcançar a si mesma e o ato de se exprimir, e que a linguagem, no estado

nascente e vivo, é o gesto de retomada e de recuperação que me reúne a mim mesmo e aos outros. Precisamos pensar a consciência nos casos da linguagem, como impossível sem seu contrário. (2002, p.39)

O filósofo ao instituir um poder para a linguagem faz com que a mesma assuma, conjuntamente com a experiência perceptiva, o movimento originário de abertura no qual o homem é lançado ao mundo do conhecimento, isto é, promove a saída do homem do pré-reflexivo para a reflexão. Assim, a importância da linguagem está relacionada à função que exerce como mediadora do corpo que se encontra no mundo e o percebe, exprime a existência, instaurando um sentido, uma reflexão através da articulação entre noções da fala, corpo, percepção e expressão.

O pensamento não é o percebido, o conhecimento não é a percepção, a fala não é um gesto entre todos os gestos, mas a fala é o veículo de nosso movimento em direção à verdade, como o corpo é o veículo do ser no mundo. (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 161)

Neste período, considerado intermediário da filosofia merleau-pontyano, foi repensado, também, a partir do contato com a linguística de Ferdinand Saussure¹⁴. O contato com as ideias de Saussure sobre a linguagem, permitiu a reformulação das teses iniciais de Merleau-Ponty sobre o mundo da percepção, e o fez afirmar que a fala é uma legítima linguagem.

Conforme Merleau-Ponty

[...] Saussure inaugura, ao lado da linguística da *língua*, que a faria ser vista, no limite, como um caos de acontecimentos, uma linguística da *fala*, que deve mostrar em si, a cada momento, uma ordem, um sistema, uma totalidade sem os quais a comunicação e a comunidade linguística seriam impossíveis. (2002, p.45, grifo do autor)

Saussure defende a tese de que a língua (*langue*), é adquirida e composta por convenções, o seu campo de atuação é o social. Já a fala é

¹⁴ Ferdinand de Saussure (1857-1913). Fundador da Linguística Moderna revolucionou os estudos da linguagem ao libertar a língua de uma mera abordagem histórica e comparativa e propor-lhe um ponto de vista estrutural.

um ato individual, que tem como características a multiplicidade e a imprevisibilidade e não forma um sistema. “A língua é um sistema de signos que exprimem ideias.” (CARVALHO, 2010, p.59). E há uma interdependência entre a língua e a fala. A língua torna a fala inteligível e faz com que possa ser compartilhada socialmente.

Para o linguista, a língua é composta como um sistema de puras diferenças internas, no qual cada termo tem seu valor pela oposição aos outros, constituindo um sistema de valor de emprego. E nos seus estudos linguísticos, Saussure estabelece que a língua possui duas características: sincronia e diacronia. A primeira, se refere ao estado da língua, a relação entre os elementos e as mudanças que ocorreram na substituição de um elemento por outro, de forma simultânea. A segunda, diacronia, faz referência ao processo de evolução da língua através do tempo. E é na perspectiva do caráter diacrítico do signo linguístico que Merleau-Ponty entenderá a tarefa de compreender a linguagem.

A linguística de Saussure está de acordo com a perspectiva de Merleau-Ponty, que é contrária à ideia da possibilidade da existência de uma linguagem pura, na qual é possível estabelecer a verdade na correspondência signo-significado.

Entretanto, para Merleau-Ponty, a linguística de Saussure carecia de explicar como era possível a dinâmica da língua (*langue*), enquanto um sistema de códigos, portanto fixos e necessários, estabelecer relação com a perspectiva da fala (*parole*), que é subjetiva do sujeito falante, e possui a característica da inovação, da criação e da recriação de palavras novas. Tal dilema na linguística de Saussure, compara-se, na visão de Merleau-Ponty, a um paradoxo de Zenão,¹⁵ comenta em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*. E acrescenta

O que aprendemos em Saussure foi que os signos um a um nada significam, que cada um deles expressa menos um sentido do que marca um desvio de sentido entre si mesmo e os outros. Como se pode dizer o mesmo destes, língua é feita de diferenças sem termos, ou, mais exatamente, os termos nela são engendrados apenas pelas diferenças que

¹⁵Zenão de Eléia (490-430 a.C.) é bem conhecido por causa de seus paradoxos, como aquele da corrida de Aquiles com a tartaruga. [...] Sua estratégia era supor a tese que queria atacar, por exemplo a pluralidade de pontos em uma reta, e daí deduzir uma consequência que contradissesse sua suposição, levando assim a uma redução ao absurdo. Acessado em 01.03.2015. <http://www.fflch.usp.br/df/opessoa/FiFi-12-Cap-1.pdf>

aparecem entre eles. Difícil ideia [...] (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 67)

A ideia, apontada pelo filósofo, da circularidade na teoria saussuriana, constituirá a sustentação da própria teoria merleau-pontyana da fala falante e fala falada. Merleau-Ponty sustenta que a fala falante se efetiva na fala falada, sedimentada, mas está não é anterior aquela, é secundária. Para o filósofo é “essa espécie de circularidade que faz com que a língua se preceda naqueles que a aprendem, ensina-se si mesma e sugira a própria decifração talvez seja o prodígio que define a linguagem.” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 67)

Ferraz analisa que uma das mudanças na tese merleau-pontyana é de que

Em A prosa do mundo, a camada primordial da linguagem já não é apresentada como o sentido gestual, conforme a Fenomenologia da percepção, mas como princípio de diferenciação dos vocábulos que atua na cadeia verbal (por meio do qual as relações opositivas se formam) (FERRAZ, 2009, p. 87, grifo do autor)

Nesse período, Merleau-Ponty faz uma leitura do mundo da percepção como uma forma de linguagem e para isso, teve que suspender suas teses psicológicas apresentadas na *Fenomenologia da percepção*. Uma das teses, especialmente a do cogito tácito, implicava em uma dificuldade para o seu filosofar: se sou no mundo como posso estar investido de um cogito privado? Por conta disso, Merleau-Ponty julgou que sua tese sobre o cogito implicava uma má ambiguidade. Mas que a própria ambiguidade temporal da experiência constituía uma boa ambiguidade, a própria diferenciação sobre a qual falava Saussure. E eis então que, mesclando a linguística de Saussure e a fenomenologia do tempo¹⁶, Merleau-Ponty passa a considerar o mundo uma linguagem, uma prosa. Diz Mer-

¹⁶ “[...]a descrição fenomenológica do tempo. Incorporando a constatação husserliana de que, independente dos objetos temporais por nós visados, experimentamos uma implicação espontânea entre aquilo que é inédito e aquilo que em nossa vida se dirige ao esquecimento, Merleau-Ponty procura descrever a experiência temporal não como propriedade das coisas, ou como representação de nossa subjetividade.” (MÜLLER, 2001, p. 267-8)

leau-Ponty “A grande prosa é a arte de captar um sentido jamais objetivado até então e de torná-lo acessível a todos os que falam a mesma língua” (2002, p.9).

Para o filósofo, se a linguagem é a diferenciação de gestos, dado que os gestos estão em toda parte, na expressão linguística e natural, o mundo natural também é uma forma de linguagem. Eis que então *A prosa do mundo* abordará a linguagem não só como um desdobramento corporal, mas como a própria forma de ser do corpo, a saber: expressividade. A linguagem ganhou um status ontológico¹⁷ no pensar de Merleau-Ponty.

2.1- Má ambiguidade: O Si e a solidão do cogito

No texto *de Um inédito de Maurice Merleau-Ponty*¹⁸, o filósofo francês declara que apesar das obras *A estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da percepção* terem alcançado os objetivos de demonstrar a importância do mundo da percepção, estas não podiam “[...] nos ensinar mais que uma ‘má ambiguidade’.”¹⁹

A questão posta é, se Merleau-Ponty teve em suas preocupações justamente eliminar a dicotomia estabelecida no debate entre racionalistas e empiristas, no embate entre a supremacia do sensível ou do inteligível, em qual momento sua filosofia escorregou para ‘solidão do cogito’ e que considerou mais tarde como má ambiguidade?

O que Merleau-Ponty considerou, posteriormente, como ‘má ambiguidade’, inicialmente surge na *Fenomenologia da Percepção* como uma solução diante da necessidade de explicar como é possível a consciência de si mesmo, para além da consciência das coisas, como possibilidade do surgimento da subjetividade, sem recorrer à teoria do intelectualismo e cair na armadilha do solipsismo cartesiano.

¹⁷ “A partir do artigo *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* (1952), o problema da expressão se afasta da estrutura metafísica do corpo e, sob a influência da linguística, passa para a jurisdição da estrutura diacrítica da significação. Por fim, nos textos esboça-se uma ontologia da expressão: o fenômeno de expressão já não é entendido a partir da categoria de significação, mas a partir da reversibilidade do vidente e do visível.” (DUPOND, 2010, p. 29-30)

¹⁸ O referido texto encontra-se no Anexo A. A tradução do original em francês utilizada aqui, foi realizada pelo Prof. Dr. Marcos José Müller.

¹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Um inédito de Maurice Merleau Ponty*. Revue de Métaphysique et de Morale. n. 4, oct 1962. (Tradução de Marcos Müller)

Para o filósofo, a percepção do mundo não depende da apreensão subjetiva, ela é dada nas próprias estruturas perceptivas, como caráter originário da experiência pré-objetiva. Enquanto solicitado pelo mundo, o sujeito reage a ele pelas atitudes perceptivas motoras. É assim que se comunica com as coisas exteriores a ele. É como se o mundo se apresentasse para ele e igualmente para os outros. Participam do mesmo espetáculo. Partilham as mesmas coisas presentes no mundo, o que ele vê, também o outro vê. Veem as mesmas coisas. É como se ele fornecesse ao mundo a sua atenção, enquanto um expectador. Há um pacto natural entre ele e o mundo.

Para Merleau-Ponty,

A percepção é justamente este gênero de ato em que não se poderia tratar de colocar à parte o próprio ato e o termo sobre o qual versa. A percepção e o percebido têm necessariamente a mesma modalidade existencial, já que não se poderia separar da percepção a consciência que ela tem, ou, antes, que ela é, de atingir a coisa mesma (2006, p.500).

Assim, então, na tese merleau-pontyana o fenômeno apreendido pelo sujeito através da percepção sensível traz uma significação própria da qual é capaz de perceber. O sentido apreendido não é um conhecimento elaborado intelectualmente, não é um sujeito pensante. Não há uma elaboração intelectual, uma interioridade como projeção de uma atividade subjetiva no mundo. O sentido apreendido por ele, nas experiências perceptivas, é imanente aos fenômenos manifestados, são autônomos, independentes dele, são um *Em Si*. Porém, é preciso um centramento, que seja capaz de agrupar todas as experiências perceptivas vivenciadas. Aparece a necessidade na tese merleau-pontyana, de uma consciência na qual as experiências sejam do sujeito, das significações existenciais do corpo próprio encarnado. Mas esta consciência não é uma consciência constituinte, e sim, um saber de si pelo movimento de transcendência das experiências perceptivas.

Para resolver o problema de centramento das experiências perceptivas, Merleau-Ponty estabeleceu, o que denominou de *Cogito tácito*, uma consciência de si do sujeito, porque sem a presença de uma consciência capaz de identificar-lhe, um *Para-si*, o sujeito não seria outra coisa senão um objeto. O *Em Si* é o mundo fora de dele e que se mostra para ele, trazendo consigo o seu sentido enquanto fenômenos, mas que é exterior a

ele. E o Para Si é a consciência silenciosa que organiza as experiências fenomênicas.

Merleau-Ponty ainda enfrenta a o desafio de reavaliar a tese do Cogito tácito, que é apresentado, em 1945, da seguinte forma

[...] se se conserva ao *Cogito* o sentido de uma “experiência existencial”, se ele me revela não a transparência absoluta de um pensamento que se possui inteiramente, mas o ato cego pelo qual eu retomo meu destino de natureza pensante [...]. (MERLEAU-PONTY, 2006, p 499, grifos do autor)

O Cogito tácito, diz Merleau-Ponty, não me revela como um sujeito pensante, mas como consciência de natureza pensante.

Posteriormente, em *O visível e o invisível*, o Cogito tácito será revisito, pois na sua autocrítica reconhece que ele apresenta uma contradição, como declara em nota de trabalho de Janeiro de 1959,

O que chamo de Cogito tácito é impossível. Para possuir a ideia de “pensar” (no sentido do “pensamento de “ver e sentir) para fazer a “redução”, para retornar à imanência e à consciência de [...] é preciso possuir as palavras. É graças as palavras. É graças à combinação de palavras (com a sua carga de significações sedimentadas e capazes, por princípio, de entrar em outras relações diferentes das relações que serviram para formá-las) que opero a atitude transcendental, que constituo a consciência constituinte. [...] (MERLEAU-PONTY, 1984, 167-8)

O Cogito tácito, apresentado na *Fenomenologia da percepção*, só será identificado como um problema posteriormente, após ser alvo de críticas. Claudinei Silva coloca o problema do Cogito tácito da seguinte forma “[...] a noção de corpo passa a desempenhar uma função análoga a do conceito de sujeito, revelando, portanto, uma estrutura ambígua [...]” (2010, p. 89)

Nesta nova fase, Merleau-Ponty reconhece a necessidade de repensar o papel da percepção e do Cogito tácito, pois

[...] é precisamente a fala, não a língua, que visa a outrem como comportamento, não como “psi-

quismo” que responde a outrem antes que se compreenda como “psiquismo”, num afrontamento que rejeita ou aceita suas falas como falas, como acontecimentos- É ela precisamente constitui em *frente* a mim como significação e sujeito de significação, um meio de comunicação, um sistema diacrítico intersubjetivo que é a língua no presente [...]”. (MERLEAU-PONTY, 1894, 171, grifo do autor).

A ênfase dada a fala, não a língua, é direcionada a outrem enquanto sujeito de comportamento e não ao um psiquismo, diz o filósofo, contra a ideia dialética de um sujeito absoluto. O cogito, ou seja, a consciência, defendida por Merleau-Ponty, é distinta daquela que institui o sujeito como absoluto, que paira sobre o mundo e doa, através da consciência constituinte, reflexiva, o sentido das coisas, a exemplo da consciência de si, do intelectualismo.

Merleau-Ponty reconhece, na mesma nota de trabalho de fevereiro de 1959, que o Cogito tácito como descrito na *Fenomenologia da percepção*, apresentava-se mais como um problema do que uma solução. As críticas são direcionadas a ausência da linguagem falada na constituição do Cogito tácito, pois, agora, o filósofo percebeu que as formulações predicativas são imprescindíveis para que o sujeito se apreenda enquanto linguagem, o que permitirá o aparecimento do pensamento. “O pensamento quando almeja um sentido novo, deve-se servir de um vocabulário disponível para dar forma a sua intenção.” (FERRAZ, 2002, p. 179)

O filósofo analisa a limitação do Cogito tácito, pois o que ele oferece, é um contato consigo como uma consciência pré-reflexiva. O que também resultará como consequência, uma impossibilidade para a apreensão do outro, ou seja, a intersubjetividade.

Inicialmente, para elaborar a teoria do Cogito tácito, Merleau-Ponty, em 1945, analisa o problema do solipsismo do Cogito cartesiano, da seguinte forma:

Em primeiro lugar, como alguma vez eu poderia reconhecer os outros Eus? Se a única experiência do sujeito é aquela que obtenho coincidindo com ele, se por definição o espírito se furta ao “espectador estranho” e só pode ser reconhecido interiormente, meu *Cogito* é por princípio único, ele não é “participável” por um outro. (2006, p. 498, grifo do autor)

O que Merleau-Ponty aponta como problema no Cogito cartesiano, ou seja, a impossibilidade de apreender o outro e o solipsismo daí resultante, é o mesmo problema que enfrenta o Cogito tácito. O filósofo francês reconhece a ausência de uma mediação necessária aos sujeitos que estão, de certa forma, presos em suas próprias percepções. Em *O visível e o invisível*, ele coloca a questão da seguinte forma:

Reação difícil de ser pensada, já que o olho, as mãos são capazes de visão, de tato, de modo que o que falta compreender é que essas visões, esses tocos, essas pequenas subjetividades, essas “consciências de...”, possam reunir-se como flores num buquê, quando cada uma sendo “consciência de...”, sendo Para Si, reduz as outras a objetos. Só sairemos desse impasse quando renunciarmos à bifurcação entre a “consciência de...”, e o objeto, admitindo que meu corpo sinérgico não é objeto, que reúne um feixe de “consciência [...]” (1984, p137, grifo do autor)

Assim, Merleau-Ponty não elimina a necessidade de uma consciência que reúna as experiências, mas agora, não mais a do Cogito tácito, que justamente apresentava a “bifurcação do Em si e do Para Si”.

Na análise de Damon Moutinho, o problema do Cogito tácito, como apresentado em 1945, é que a soberania do mundo não garantia a efetiva existência dos sujeitos. Os sujeitos são capazes de reconhecerem uns aos outros e também as mesmas intenções; que é um sujeito anônimo, mas não um Ego. Diz ele

Outrem não é uma interioridade, uma consciência absoluta, mas um corpo capaz das mesmas intenções que o meu, um comportamento no mundo. Verdade que, mesmo nesse nível pré-linguístico, o comportamento de outrem não tem para ele o mesmo sentido que tem pra mim, e o faz escavar um si, aquém dos atos em que outrem se engaja. (2006, p. 273).

E assim Damon reafirma que a questão problemática do cogito tácito é que o sujeito não pode sentir o que outro sente. Há um salto da generalidade do mundo, do corpo anônimo para dentro de um si, chamado por ele de resquício de cartesianismo, ou seja, novamente assombra o solipsismo do sujeito encerrado em si mesmo.

2.2 Boa ambiguidade: expressão

Merleau-Ponty, após algumas críticas a *Fenomenologia da Percepção*, 1945, e também estudos realizados, principalmente na linguística de Saussure, faz uma revisão de algumas noções que ali estavam creditadas. Uma das mudanças propostas envolve noção de expressão, o filósofo deixa de lado a estrutura metafísica em que se embasava a categoria e por “[...]influência da linguística, passa para a jurisdição da estrutura diacrítica da significação.” (DUPOND, 2010, p.29). E Ferraz observa que em “[...] *A prosa no mundo*, Merleau-Ponty estende o fenômeno da expressão, no qual de significações adquiridas se produz um sentido inédito, a todos os âmbitos da linguagem.” (2009, p.75)

Dupond apresenta o conceito de expressão em Merleau-Ponty:

Expressão designa uma estrutura ontológica encontrada na fala, mas também no corpo vivo, na obra de arte, na coisa percebida, e que consiste na passagem mútua de um interior para o exterior e de um exterior para um interior ou no movimento mútuo de sair de si e de entra em si. A categoria de expressão recolhe a herança metafísica da separação entre interioridade e exterioridade e mostra seu carácter abstrato: só há sentido expresso ou encarnado em um corpo, e só há corpo de coisa, corpo vivo ou corpo verbal animado de sentido ou prene de um sentido. (2010, p.29)

Na *Fenomenologia da percepção* a linguagem enquanto uma atividade expressiva ocupa um papel de veículo secundário, atrelada a consciência perceptiva silenciosa, ou seja, ao Cogito tácito. E a manifestação do seu sentido associado aos gestos linguísticos enquanto fala²⁰ falante tal qual acontecia nos gestos corporais associados as situações existenciais, emocionais, as ações em geral. Assim, a expressão é a manifestação da experiência originária de significado realizada pelo corpo próprio encarnado.

²⁰ “*A prosa do mundo* não se refere à *fala falada* e à *fala falante*, mas sim a uma *linguagem falada*[...] e a uma *linguagem falante*[...]. Desse modo, Merleau-Ponty expande para a totalidade da vida linguística a ideia presente em *Fenomenologia da percepção* de uma atividade criadora de significações e de um uso reprodutivo de tais significações.” (FERRAZ, 2009, p. 75, grifo do autor)

Nas obras do período de 1950, a noção de expressividade permanece como ideia de movimento que instaura sentido. Mas agora, o filósofo quer compreender como é possível surgir a linguagem a partir dessa experiência original, ou seja, a linguagem como ancoragem da fala. Aprender o movimento em que a expressão se torna corpo enquanto sedimentação, linguagem falada. E dessa sedimentação em forma de palavra, a possibilidade de sentidos e palavras inéditas. O que o faz pensar em movimento de circularidade entre linguagem empírica e linguagem autêntica.

O foco do filósofo é o que chamou de ‘milagre da expressão’,²¹ a instauração do mundo da linguagem, no qual os sujeitos que em situação de intenção comunicativa, não só utilizam um repertório linguístico e comum a todos da comunidade a que pertencem, mas vão mais além da linguagem sedimentada, introduzem inovações linguísticas. Müller (2001, p.9) aponta que Merleau-Ponty, admite para a expressão um poder criativo que a experiência do corpo possui em produzir fenômenos. E o poder da expressão

[...] ocorre quando uma intenção do falante se utiliza de um vocabulário já sedimentado para moldar-se um novo sentido linguístico. Ocorre, desse modo, a ressignificação dos próprios signos dados conforma o movimento intencional da fala. (FERRAZ, 2006, p.95)

Para Merleau-Ponty a expressão enquanto intenção comunicativa exerce papel fundamental na relação Eu-Outrem, pois é por meio da linguagem que se estabelece a interação intersubjetiva, a partir de uma intenção. Entretanto, para estabelecer as relações intersubjetivas, o filósofo precisou rever a questão da impossibilidade entre Cogito tácito e a intersubjetividade. A solução encontrada é de uma consciência constituída por uma modulação temporal.

Müller afirma que “[...] para Merleau-Ponty o tempo é a realização primitiva da expressão.” (2001, p. 263) Se não existisse uma estrutura temporal primitiva não seria possível constituir nenhum saber. Em *Notas de trabalho*, de maio de 1959, Merleau-Ponty diz

²¹ “A linguagem é mistério porque, sendo som e sinal, no entanto, presentifica significações, transgride a materialidade dos vocábulos e se acasala com o invisível. Mágica, traz o sentido pelo poder encantatório do som.” (CHAUÍ, 2002, p. 126)

Husserl tem razão ao dizer que não sou eu que constituo o tempo, que ele se constitui, que é *Selbsterscheinung*²² [...] é preciso compreender o tempo como sistema que tudo abarca – Embora seja apreensível por quem está nele, está num presente [...] (MERLEAU-PONTY, 1984, p 182)

O tempo resolve o problema das ambiguidades do corpo atual e o habitual²³, pois a expressão é a transcendência entre o passado e o presente, através do movimento temporal, realizando a síntese das várias perspectivas do corpo perceptivo, que resulta em um saber. Este corpo também é um corpo falante e possui a imanência da fala. A fala é a superação do mundo natural.

Merleau-Ponty estabelece a intenção comunicativa como fundamento da fala. Enquanto que a língua é a sedimentação da fala e um produto cultural. Para compreender o aparecimento da língua a partir da fala, Merleau-Ponty analisa o balbúcio da criança, como uma manifestação da fala primordial. A criança experimenta um sentido ao falar os fonemas, utilizando-os, algumas vezes como palavras ou palavras como frases, e nesse processo,

[...] essas primeiras oposições fonêmicas [...] são desde o início variações de um único aparelho de palavra, e com eles a criança parece ter “apanhado” o princípio de uma diferenciação mútua dos signos e adquirido ao mesmo tempo o *sentido do signo*. [...] Logo, pode-se por isso dizer que a criança fala e só depois aprenderá apenas a aplicar diversamente o princípio da palavra. [...] (MERLEAU-PONTY, 2004, p.68, grifo do autor)

²²Tradução “Aparição de (a) si próprio” (MERLEAU-PONTY, 1984, p 271)

²³ Sobre o corpo habitual “O território em que o psíquico e o somático estão integrados é a dimensão em que eles ainda não foram cindidos Na vivência encarnada do ser do mundo, no movimento de transcender-se em um meio significativo, não há separação entre ambos, e sim a experiência de um “corpo habitual”, ou seja, de um conjunto de respostas às situações mundanas que se sedimentam e podem mesmo ganhar autonomia em relação à consciência atual do corpo.” (FERRAZ, 2009, p.89)

O filósofo entende a fala da criança como manifestação de um corpo que, situado e estimulado entre outros corpos, interage e exerce o que há de primordial, uma expressividade que funda o mundo simbólico. Este primeiro lampejo, interior, que impulsiona a sair de si mesmo em direção à outrem, a partir da linguagem.

O empreendimento do filósofo é de compreender o movimento da linguagem falante, criadora de sentidos inéditos, instauradora de um saber, em relação a linguagem falada, sedimentada, constituída, presente no mundo cultural.

É na proposta na linguística de Saussure que Merleau-Ponty encontra elementos para elaborar a sua tese sobre a expressão enquanto fala criativa. A tese do linguista defende que o sentido da linguagem não é uma correspondência unívoca de signo-significado, mas sim, que o significado do signo está mais para a disposição, a lateralidade, a ambiguidade contida nele, de forma a favorecer o poder da expressão. A fala carrega consigo a significação

[...] a primeira palavra pode surgir num contexto de linguagem que ela vai organizando para produzir novos sentidos. A assim proferida é uma forma expressiva do modo de ser particular e essencialmente projetivo do sujeito: falar, como escutar, não são processos de representação do que é recebido ou produzido, mas exigem uma intercorporeidade e uma possibilidade de comunicação universal, manifestada pela situação de linguagem. (AMARAL, 1998, p. 58)

A situação de linguagem não é uma representação do pensamento. Ela se faz fazendo-se. A forma como a linguagem se organiza para produzir novos significados é, diz Merleau-Ponty “[...] porque o signo é de imediato diacrítico, é porque se compõe e se organiza consigo mesmo, que ele tem um interior por reclamar um sentido.” (2004, p.69)

Há uma intenção comunicativa que faz surgir fenômenos ou significações simbólicas e que, uma vez instituídas e compartilhadas em uma comunidade de falantes, aderem ao corpo como se sempre estivessem lá. Fazendo-se esquecer do movimento que as gerou, tal ação foi chamada por Merleau-Ponty como astúcia da palavra. As significações simbólicas, ou seja, a língua, compõem o solo comum e, assim, utilizam-se das palavras disponíveis, porém, um e outro signo destacam-se “[...] por seu movimento de diferenciação e de articulação, por sua gesticulação

eloquente [...]” (Ibid., p.71). É quando o sentido é apreendido em novas significações. Merleau-Ponty concorda com a tese de Saussure de que

[...] os significados dos vocábulos são determinados por relações positivas e não correspondem a uma camada independente e predeterminada, à qual simplesmente se atribuiriam rótulos. [...] os vocábulos linguísticos não significam por meio de algum conteúdo próprio, mas sim por causa das oposições com outros termos da língua, oposições pelas quais o seu campo semântico é determinado. (FERRAZ, 2009, p 86)

Ferraz observa que Merleau-Ponty, ao concordar com a tese saussuriana, já não apresenta o sentido gestual como a camada primordial da linguagem, mas sim, encontra-se a primordialidade na diferenciação dos vocábulos que atuam na cadeia verbal (2009, p. 87).

O caráter diacrítico²⁴ da língua também é movimento e permite que surjam novas palavras e novas formas de expressão com o passar do tempo, mantendo a língua viva. Para o filósofo

Exprimir-se é portanto um empreendimento paradoxal uma vez que supõe um fundo de expressões aparentadas, já estabelecidas, e que sobre esse fundo a forma empregada se destaque, permaneça suficientemente nova para chamar a atenção. [...] As línguas só são tão sensíveis às intervenções da história geral e a seu próprio desgaste porque são secretamente ávidas de mudanças que lhes deem o meio de tornarem-se expressivas de novo. (2002, p.58-9)

Para Merleau-Ponty, a linguagem não se resume nem nos gestos e nem nos sistemas linguísticos. Ela não se deixa apanhar completamente,

²⁴ Saussure distingue duas perspectivas sobre a língua: a diacrônica, que considera as modificações da língua no decorrer do tempo, e a sincrônica, que considera um estado sistemático da língua. Merleau-Ponty associa a fala à sincronia[...]conjunto ordenado das falas de um determinado período e[...] a intenção expressiva que governa as falas individuais para o sistema sincrônico em geral. [...] a mútua vontade de compreensão dos falantes coordenaria, ao menos em certa medida as alterações aleatórias diacrônicas. (FERRAZ, 2009, p 77-8)

pois tanto o que se mostra como o que se mantém escondido, são uma mesma trama da sua tessitura. A linguagem é o Ser. O dizer do silêncio primordial que nunca cessa. O movimento do desejo de comunicar que é a expressão, e que só existe encarnado no corpo próprio que percebe o mundo por dentro, por fazer parte dele e acontece por uma espontaneidade.

2.3 A prosa do mundo

A *prosa do mundo*²⁵ tanto se apresenta como título da obra inacabada de Merleau-Ponty, como a intenção do autor de instituir a prosa como “[...] a arte de captar sentidos [...]”²⁶. Capturar as significações que não são entregues como uma doação de um para o outro. A entrega na prosa é uma retomada criativa da ação gestual expressiva do corpo pela ação intersubjetiva na linguagem cotidiana. A prosa é o “[...] uso criativo da linguagem, cuja nota constitutiva é a constante transformação dos pensamentos a partir dos quais ela-própria é instituída.” (MÜLLER, 2001, p. 253) Ou seja, a prosa representa a criação de sentidos inusitados.

A noção de ‘prosa’, como elaborada nas obras consideradas do período intermediário de Merleau-Ponty, surge da análise que o autor faz entre as linguagens das artes plásticas, da literatura e da filosofia. O autor estabelece a comparação para compreender como a intenção de exprimir, apesar de tomar corpo na forma da palavra e da pintura, o sentido nelas contido está para além do signo, e não através da relação unívoca entre signo e significado, mas sim na transcendência do signo.

Merleau-Ponty apresenta a *Introdução a Prosa do mundo* como o lado “[...] menos abrupto num livro cuja metade está escrito e que trata da linguagem literária”. A escolha da abordagem literária se deve ao fato de nela se perceber mais claramente o apelo dinâmico e criativo da linguagem, que é também a característica da prosa.

Conforme o filósofo “Toda grande prosa é também uma recriação do instrumento significante, doravante manejado segundo uma sintaxe

²⁵Claude Lefort deu o título de *A prosa do mundo* para o esboço encontrado após a morte do Merleau-Ponty e que foi publicado. O mesmo foi chamado pelo autor de *Introdução a prosa do mundo*.

²⁶MERLEAU-PONTY, Maurice. *Um inédito de Maurice Merleau-Ponty*. Revue de Métaphysique et de Morale. n. 4, oct 1962. (Tradução de Marcos Müller)

nova. O prosaico limita-se a abordar por sinais convencionados das significações já instaladas na cultura.” (2002, p.09)²⁷ A fala prosaica como entende Merleau-Ponty, diz Müller “trata-se do uso da linguagem em que os falantes renunciam significações à criação e a reflexão histórica, para tão somente exprimir significações conceituais já disponíveis.” (2001, p. 249)

Na arte literária, a linguagem criativa acontece por torsões inusitadas que as palavras sofrem em contato com o leitor. Nela, não é só o escritor que é um criador de novas significações, mas também o leitor.

Conforme Chauí

O escritor não convida quem o lê a reencontrar o que já sabia, mas toca nas significações existentes para torná-las destoantes, estranhas, e para conquistar, por virtude dessa estranheza, uma nova harmonia que se apossa do leitor fazendo-o crer que existira desde sempre e que desde sempre agem instituída de centro e de equilíbrio, reordena ou reorganiza os signos e o sentido e ensina tanto ao escritor quanto ao leitor o que sem ela não poderiam dizer nem pensar, pois a palavra não sucede nem antecede o pensamento porque é a sua contemporânea. (1988, p. 200)

A relação leitor-obra permite uma reflexão por parte de Merleau-Ponty sobre como o leitor apreende o sentido na obra literária. Para ele, o leitor se lança a uma posse e por pertencimento ao mesmo universo linguístico, isto é, utilizando as palavras como instrumento; o mesmo interage com o estilo do autor, ele vai sendo possuído pela intenção significativa posta na obra. As palavras, mensageiras, embaralham-se, estabelecendo sentidos a partir da relação e por oposição das mesmas e, dessa forma, faz com que aconteça o mistério da expressão. O leitor, ao final, fechando o livro, as significações como cansados de bailar entre uma palavra e outra, deixam-se cair novamente em seus corpos linguísticos. Após toda leitura, é como se nada de extraordinário tivesse acontecido. É como se todo o sentido, estivesse contido nas palavras. “O mistério da linguagem está em que só exprime quando se faz esquecer e só se deixa esquecer quando consegue exprimir.” (CHAUI, 2002, p. 187)

²⁷ Citação de Lefort no Prefácio da *A prosa do mundo* do texto de Merleau-Ponty: *Um inédito de Maurice Merleau-Ponty*, p.9.

A tese de que o sentido das palavras é uma apreensão por relação entre elas, é um viés de compreensão merleau-pontyana já sob a influência da linguística de Saussure. A tese saussuriana interpreta que o sentido na linguagem acontece enquanto relação entre os signos, pela diferença e pela disposição entre eles. Merleau-Ponty acrescenta a tese, que o sentido se dá, principalmente, pela interação do leitor com os instrumentos linguísticos, pois é nele que o sentido se realiza.

Para Merleau-Ponty conforme Chauí, “Uma obra não é coisa nem ideia, não é fato nem representação, não é um dado empírico nem posição intelectual, mas “uma maneira ativa de ser de seus leitores-intérpretes.” (1984, p.202)

Se a obra de pensamento ou de arte é geradora de sua posteridade e se poder haver reativação do sentido sedimentado, é porque a obra se transcende, antecipando, liberando o que ali estava cativo. Essa dupla transcendência, que articula a escrita revelando sua assimetria justamente quando desvenda seu parentesco, nos ensina que a positividade irrecusável da obra dissimula o que conserva viva para os outros. No caso da obra de pensamento, o impensado elas sustentam seu e nosso pensar. (CHAUÍ, 1988, 205).

O filósofo sustenta que não há um novo que não esteja calcado em uma existência anterior, em um sedimentado, no mundo da cultura. Porém, a individualidade, enquanto experiência das significações existenciais, aparece como um estilo. E, assim, a singularidade tem como fundo uma generalidade. Como exemplo, o filósofo cita a pintura, o pintor imprime um estilo próprio, mas traz consigo os estilos daqueles que o precederam. O estilo é “[...] falar com sua própria voz.” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 83). O estilo é percebido nas obras, sejam elas as telas ou os livros, que o autor “[...] têm com o horizonte o fundo da própria vida deles uma semelhança demasiado imediata para que um e outro possam experimentar em todo o seu relevo o fenômeno da expressão.” (*Ibidem*)

O sentido da obra de arte não está nos aspectos empíricos enquanto objeto, embora não exista sem eles, a obra enquanto tela, tinta e cores. Diante da materialidade de uma tela [...] nosso olhar, ali onde estão, abrem um buraco no pleno do mundo, tornam-se, como as fontes ou as florestas, o lugar de aparição dos Espíritos, estão ali apenas como o mínimo de matéria [...] (MERLEAU-PONTY, 2002, p.73).

Na obra de arte, tanto da literatura como da pintura, Merleau-Ponty analisa a importância da materialidade empírica na composição das mesmas, mas concebe que o sentido é sempre um ato de transcendência dessa materialidade. É na perspectiva de transcendência dos signos, que o autor, estabelece a origem da linguagem criativa e que a linguagem é um gesto expressivo do corpo perceptivo.

Para o filósofo toda e qualquer expressão só se realiza pela ação do corpo e na relação intersubjetiva. A relação intersubjetiva se estabelece pelo reconhecimento dos corpos de um campo comum de generalidade.

O outro não está em parte alguma no ser, é por trás que ele introduz em minha percepção: a experiência que faço de minha conquista do mundo é que torna capaz de reconhecer uma outra e de perceber um outro eu mesmo, bastando que, no interior de meu mundo, se esboce um gesto semelhante ao meu. [...] Há uma universalidade do sentir – e é sobre ela que repousa nossa identificação, a generalização de meu corpo, a percepção do outro. (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 171)

A intersubjetividade é possível em Merleau-Ponty por um processo de espelhamento: um corpo reconhece no outro os seus próprios gestos. É pelo pertencimento dos corpos ao mundo e a percepção que se instaura dessa união, que a experiência transcende em intenção comunicativa, isto é, de gestos à linguagem.

No momento em que a primeira significação “humana” é expressa, se arrisca um empreendimento que ultrapassa nossa pré-história, mesmo se prolonga seu movimento: é essa fala conquistadora que nos interessa, é ela que torna possível a fala instituída, a língua. (*Ibid.*, p.175)

E o diálogo que se instaura entre os sujeitos não é apenas uma transferência significante/significado dentro de um de quadro relações que os sujeitos dominam. Se assim fosse, nada de novo aconteceria em uma experiência comunicativa.

Interpretando a noção dada a prosa do mundo por Merleau-Ponty, Chauí diz que “O criador, [...] não se contenta em ser um “animal culto”, mas vai à origem da cultura para fundá-la novamente.” (2002, p.153)

O filósofo entende que a linguagem é a prosa do mundo, por ela estar em constante movimento de criação. “O pintor não pode parar de pintar, o músico não pode parar de compor, o poeta não pode parar de falar, o pensador não pode parar de pensar.” Se a “[...] cultura sedimenta e cristaliza as expressões, mas o instituído carrega um vazio e um excesso que pedem nova instituição, novas expressões [...]” (*Ibid.*, p.166). A prosa é a inovação da linguagem cotidiana, a fala, ou seja, é o gesto do corpo retomado na sua intenção expressiva inédita, que se reinventa enquanto corpo simbólico.

3 O FALANTE COMO IDEALIDADE DE HORIZONTE E O FALADO COMO IDEALIDADE PURA (QUIASMA)

Falar sobre o pensamento de Merleau-Ponty na sua obra inacabada *O visível e o invisível* e tirar conclusões acerca dos rumos que o filósofo antevia para a sua filosofia, em relação ao tema da linguagem, constituiu-se um desafio até para os especialistas que se debruçam sobre a mesma. Há discordância e concordância entre eles sobre o que se denominou a obra da maturidade do filósofo. Também existe aqueles estão dando prosseguimento ao que, até então, não passava de um esboço. Diz Chauí, reconhecidamente uma especialista da filosofia merleau-pontyana: “Havíamos dito ser muito difícil escrever sobre Merleau-Ponty” e isso porque o filósofo emprenha em questões “[...] que se endereça a uma experiência para a qual não há nome na filosofia tradicional.” (CHAUÍ, 1988, p.208)

Dos textos que compõem *O visível e o invisível*, manuscritos com correções, utilizaremos como base para a nossa análise, principalmente, *O entrelaçamento – o quiasma* e as *Notas de Trabalho*, que apontam os rumos do pensamento do filósofo e são de imensa riqueza para indicar o alcance da obra de Merleau-Ponty, se Átropos²⁸ não tivesse cortado o fio.

O consenso entre os especialistas da filosofia Merleau-pontyana é de que a obra tem como objetivo principal o desenvolvimento de uma nova ontologia. Tal intento ficou registrado pelo filósofo em suas *Notas de trabalho*, já em janeiro de 1959, em que esboça o conteúdo da grande obra que estaria por vir, a “necessidade de um retorno à ontologia – a interrogação ontológica e suas ramificações “[...] esboço de uma ontologia projetada como ontologia do Ser bruto – e do logos.” (MERLEAU-PONTY, 1984, p.163-4).

A pretensão de Merleau-Ponty de esboçar uma nova ontologia requer mudanças em algumas das categorias traçadas, até então na sua filosofia, e instituição de novas. Em relação ao tema da linguagem, alguns conceitos chaves se mantêm desde o início, embora sofram mudanças na sua concepção: o tempo, a subjetividade e a intersubjetividade. Outras desaparecem: a noção Cogito tácito e corpo cognoscente. E, por último, surgem novas noções: Carne, quiasma, reversibilidade e transitividade, verticalidade, porosidade, entre outras. O filósofo ainda mantêm em seu horizonte a crítica ao objetivismo encarnado no positivismo e ao intelectualismo.

²⁸ Na mitologia grega as Moiras eras três irmãs que determinavam o destino, tanto dos deuses quanto dos seres humanos. Átropos era responsável por cortar o fio da vida.

Merleau-Ponty propõe a retomada da noção do logos, porém, agora desincumbido do seu caráter positivo. A proposta tem como objetivo “[...] ressaltar que o sentido do ser não pode ser identificado com uma Razão em si que contenha de antemão tudo o que o conhecimento ali descobrirá nem como a operação de uma subjetividade transcendental.” (DUPOND, 2010, p.53)

Chauí e Müller em suas pesquisas traçam o percurso da filosofia de Merleau-Ponty em torno da fenomenologia de Husserl, a qual é criticada, repensada e, em alguns pontos, assimilada, o que inclui aí, a questão do sensível. Diz Chauí,

Acercando-se dos tateios de Husserl na descrição do sensível, Merleau-Ponty pretende apanhar o impensado husserliano. [...] oferecem os primeiros balizas do que virá a ser o caminho anunciado, através do sensível como Ser Bruto, a crítica à ideia de posição e de ser-posto. [...] (CHAUÍ, 1984, p.215)

Müller²⁹ analisa as intervenções realizadas por Merleau-Ponty na teoria fenomenológica da consciência interna do tempo³⁰ de Husserl. Algumas das noções husserlianas sobre o tempo e suas relações com a questão da percepção e da intencionalidade já se encontravam presentes nas primeiras obras do filósofo francês. Agora são os estudos sobre *o tempo como tecido carnal*³¹, que fornecem uma compreensão sobre a formação da ideia e do pensamento em um mundo sensível.

O tempo para Merleau-Ponty é a chave que abre as dimensões do sujeito enquanto homem-animal, ou seja natural, para a sua transcendência como homem cultural. O tempo é o ser, por ele o homem é capaz de sofrer a identificação e a diferenciação. O tempo está presente quando o filósofo diz [...] é uma espécie de nó na trama do simultâneo e do sucessivo” [...] espécie de estreito entre horizontes exteriores e interiores.” [...] (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 128-9)

²⁹ MÜLLER, Marco José. Merleau-Ponty e a leitura gestáltica da teoria husserliana do tempo. In Veritas, v. 58, n 3, set/dez 2013, p. 499-527)

³⁰ Estudos realizados no artigo supracitado no qual são analisados a noções e relações de Husserl acerca do tempo, percepção, consciência de atos intencionais e a sua relação com a filosofia de Merleau-Ponty.

³¹ Subtítulo do artigo supra citado.

Para Merleau-Ponty se não fosse pela intervenção temporal, o homem seria apenas coisa entre as coisas mergulhado no sensível, pois não haveria a consciência de si.

O filósofo diz

Husserl tem razão ao dizer que não sou eu que constituo o tempo, que ele se constitui, que é *Selbsterscheinung*³² [...] é preciso compreender o tempo como sistema que tudo abarca – Embora seja apreensível por quem está nele, está num presente. (1984, p.182)

O sujeito enquanto temporalidade existe em um campo de possibilidades. Os falantes se mostram ainda que invisíveis, tangíveis para a teia da experiência, que os aprisiona em uma fala. A passagem da percepção para a linguagem constitui-se um mistério ao qual se debruça o filósofo francês.

Merleau-Ponty pergunta: “Onde colocar o limite do corpo e do mundo, já que o mundo é carne? (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 134). A questão apresenta a eterna dicotomia na filosofia ocidental entre o sujeito e o objeto, mas que a noção de carne introduz uma nova uma categoria “[...] nomeia própria e fundamentalmente a unidade do ser como ‘vidente-visível’” (DUPOND, 2010, p.9). E o que a noção de carne apresenta é uma concepção de indivisão, não há um corte entre uma coisa e outra, mas sim uma reversibilidade, um entrelaçamento entre sujeito-mundo.

As questões presentes na ‘nova ontologia’ têm a proposta de compreender as relações entre corpo e mundo, subjetividade e intersubjetividade, criação e pensamento e a comunicação que se estabelece entre estas dimensões. O que até então se apresentava como ambiguidades, nas obras anteriores, agora estão envoltas em uma circularidade, entrelaçados em um tecido carnal, constituído em linguagem.

O que Merleau-Ponty buscava em suas obras finais senão uma des-razão? Des-razão não no sentido de irracionalidade, mas sim, situada antes de se tornar objetivada, falada, reflexionada. O impensado husserliano. Diz ele “[...] necessário então recomeçar tudo de novo, rejeitar os instrumentos adotados pela reflexão e pela intuição, instalar-se num local em que estas ainda não se distinguem, em experiências que não foram ainda “trabalhadas[...]”³³. É a busca pela origem, pelo impensado.

³² Tradução “aparicação de (a) si próprio. (anexo do O visível e invisível)

³³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. 1984. p. 127.

No *O visível e invisível*, o conceito de carne toma lugar do conceito de corpo próprio apresentado nas obras iniciais. “A carne, não é matéria, não é espírito, não é substância. (MERLEAU-PONTY, 1984, p.136). A noção de carne, ponto central da nova ontologia corresponde “a matéria comum do corpo vidente e do mundo visível, pensados como inseparáveis, nascendo um do outro, de uma deiscência [...] que é a abertura do mundo” (DUPOND, 2010, p.09). O filósofo afirma “(...) nossa carne atapeta e até mesmo envolve todas as coisas visíveis e tangíveis porque está envolvida, o mundo e eu somos um no outro”³⁴.

Chauí comenta o esboço de Merleau-Ponty sobre as intenções de abordar em seu trabalho inacabado I. o Visível, II. A Natureza, III. O Logos. A Natureza, tratada por Merleau-Ponty, não é a Natureza em si, mas a descrição do entrelaçamento homem-animalidade, como carne e não como matéria. O Logos não como Verbo, mas como linguagem, possuindo o homem. E o “visível como algo que se realiza através do homem” [...] (CHAUÍ, 1988 p.215).

O visível não é um fato como não é um feito do homem, nem essência humana objetivada. A Natureza não é coisa nem matéria inerte, não é substância alienada à espera da humanização operosa. A linguagem não é propriedade do homem, seja como característica de sua natureza, seja como atributo da sua essência, seja como instrumento da sua consciência. [...] O visível está além e aquém do homem ao mesmo tempo em que se efetua no e através do homem. A Natureza, carne e matéria trabalhada ou internamente diferenciada pelo quiasma, é o outro lado do homem, o entrelaçamento homem-animal. O Logos não se manifesta pelo e para o homem, mas se fala nele ao ser falado por ele. [...] é (o homem) experiência corporal que se sublima em experiência espiritual. O visível, a Natureza e o Logos são matizes simbólicas irredutíveis à positividade das coisas e das ideias. São mistério. (CHAUÍ, 1988, p.216)

³⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 1981, p. 121.

A proposta de Merleau-Ponty é a de que o pensamento seja sublimação da carne. E que apareça nas três dimensões: do eu, de outrem e do mundo. “Pensamentos não são enunciados, nem proposição ou juízos, mas afastamentos determinados no interior do Ser. (CHAUI,2002, p. 124)

A subjetividade não está centrada em uma consciência auto reflexiva. Ela se constitui através de enovelamento, entrelaçamento e não mais de afrontamento, como nas obras anteriores. O filósofo apresenta a noção de subjetividade como uma diferenciação de um sujeito. “Diferenciação é, simultaneamente, individuação por segregação e enigma que nos faz alcançar alguma coisa através da outra [...] é, sobretudo, transcendência e distância a si, reflexão iminente e eminente que jamais termina em coincidência[...] (CHAUI, 1988, p. 252).

Diz-se que as cores, os relevos tácteis de outrem são para mim um mistério absoluto, sendo-me inacessíveis para sempre. Isso não é totalmente verdadeiro, pois para que eu deles tenha, não uma ideia, uma imagem ou uma representação, mas como a experiência iminente, basta que eu contemple uma paisagem, que fale dela com alguém(...) Não se coloca aqui o problema do alter ego porquanto não sou eu que vejo, nem é ele que vê, ambos somos habitados por uma visibilidade anônima, visão geral, em virtude dessa propriedade primordial que pertence à carne de, estando aqui e agora, irradiar por toda parte e para sempre, de, sendo indivíduo, também ser dimensão e universal. (MERLEAU-PONTY, 1984, p.138)

Merleau-Ponty apresenta uma subjetividade que não é constituída por um ego psicológico, nem um sujeito transcendental, mas sim por uma diferenciação e sinergia.

A nova configuração da filosofia merleau-pontyana, além da reflexão do tempo, também repensa a questão do espaço, agora a sua opção é por um espaço topológico, que ao contrário do espaço euclidiano, perspectivista, a configuração do espaço topológico é de vizinhança.

A linguagem se apresenta como um mistério na nova ontologia,

[...] experiência expressiva que não nasce contra o silêncio, mas se prepara nele o trabalho paciente do desejo que pede expressão, invisível que não é negação do visível, mas o seu avesso; ideias sensíveis, “coesão sem conceito” ou estilo; enfim, as idealidades puras que retomam o corpo glorioso das palavras num outro corpo, mais leve e transparente, afastamentos definidos ou delimitações abertas. (CHAUÍ, 1988, p. 255)

Uma linguagem que surge da necessidade de se exprimir mas que escapa da posse total, apenas se corporifica em um sistema lógico de expressão. Aqui gestos, sons, apalpamento são os movimentos em torno da experiência expressiva. A expressão não é exterior, mas sim a manifestação do que desejo do ser.

Diz Merleau-Ponty, em nota de trabalho de 20 de maio de 1959,

[...] as coisas nos possuem e que não somos nós que possuímos as coisas que o ser que foi não pode cessar de ter sido. A “Memória do mundo”, que a linguagem nos tem e que não somos nós que temos linguagem. Que o ser que fala em nós e não nós que falamos do ser. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 184)

3.1 Uma ontologia da sensível

O filósofo Merleau-Ponty na obra *O Invisível e invisível* gesta uma ontologia do sensível, contrária às filosofias de cunho intelectualistas, nas quais todos os objetos da consciência são determinados pela própria consciência. Chauí diz que Merleau-Ponty no texto *Entrelaçamento – quiasma* (*op.cit.*), “recomeça pelo menos seis vezes o percurso no interior do sensível. O discurso enquanto corpo do pensamento e corpo sutil da percepção, efetua em ato a verticalidade e a circularidade que são seus temas”. (CHAUÍ, 1988, p.218)

O filósofo francês em Nota de trabalho de 27 de outubro de 1959 (O visível e invisível) declara

[...] Não há mundo inteligível, *há* mundo sensível. [...] O sensível é precisamente o meio em que pode existir o *ser* sem que tenha que ser posto; a aparência sensível do sensível, a persuasão silenciosa do sensível é o único meio do Ser manifestar-se sem tornar-se positividade, sem cessar de ser ambíguo e transcendente.[...] o sensível é isso: essa possibilidade de ser evidente em silêncio, de ser subentendido, e a pretendida positividade do mundo sensível [...] prova ser justamente um *inatingível*, só se vê finalmente num sentido pleno a totalidade onde são recortados os sensíveis. O pensamento está pouco mais adiantado dos *visibilia*. (MERLEAU-PONTY, 1984, p.199, Grifo do autor)

Para Merleau-Ponty uma ontologia do sensível perpassa por uma revisão da noção de corpo. O “corpo interposto é não propriamente coisa, matéria intersticial, tecido conjuntivo, mas *sensível para si* [...]” (MERLEAU-PONTY, 1988, p.132, grifo do autor) O corpo não mais apenas capaz de perceber, mas também de se perceber-percebendo, se sentir-sentindo, se olhar-vendo, também é um corpo reflexivo. O corpo próprio e o corpo fenomenal unem-se, agora, em um corpo-carne. É ele o responsável pela experiência que se opera entre o mundo-carne e a subjetividade. O corpo-carne e aquele capaz de se saber entre as coisas, mais que uma coisa entre coisas, reconhecer que faz parte delas.

[...] é preciso que nos habituemos a pensar que o todo visível é moldado no sensível, todo ser táctil está voltado de alguma forma à visibilidade, havendo, assim, imbricação e cruzamento, não apenas entre o que é tocado e quem toca, mas também entre o tangível e o visível, que nele está incrustado. Já que o corpo vê e toca, o visível e o tangível pertencem ao mesmo mundo. (MERLEAU-PONTY, 1988, p.131)

O corpo não é o mais o sujeito das sínteses, pois não há um centramento em um corpo perceptivo e nem uma consciência perceptiva separada dele. Não existe mais a divisão clássica de um em si e um para si. O que há é um corpo-carne em um mundo carne, indivisivo e que, pelo processo de encarnação no mundo vivido, campo universal, é capaz de fazer experiências. É pela experiência que o Ser é, mostra-se, pois há uma necessidade interna do logos-carne em manifestar-se.

O sensível percebido por um corpo também sensível, investidos no processo de conhecimento. Investidos porque o sujeito aprende não pelo seu desejo de saber, mas pelo desejo do ser de ser apreendido. Tecido por relações de vizinhança, de lateralidade e nunca como um objeto em si.

Merleau-Ponty exemplifica as implicações em definir a cor vermelha, negando à cor uma positividade e uma essência passível de ser apreendida em si mesma. Para o filósofo, o vermelho só é percebido em relação a outras cores, sua significação aparece enquanto também tecida em relação a outros objetos e acontecimentos. “[...]A cor é, aliás, variante em outra dimensão de variação, a de suas relações com a vizinhança: este vermelho é o que é ligando-se, do seu lugar, com outros vermelhos em volta dele, ou com outras cores...” (MERLEAU-PONTY, 1984, p.129). O filósofo, minuciosamente, reporta-se a mostrar que a cor vermelha só é possível de ser apreendida nas relações de vizinhança em que se situa. Inapreensível por si mesmo, somente em contraste pode-se dizer o que é.

[...] a roupa vermelha liga-se com todas as suas fibras ao tecido do visível e, por ele, a um tecido do ser invisível.[...] compreende as telhas dos tetos, a bandeirola dos guardas das estradas de ferro... [...] se exibíssemos todas as suas participações, perceberíamos que uma cor nua e, em geral, um visível, não é um pedaço de ser absolutamente duro, indivisível, oferecido inteiramente nu a uma visão que só poderia ser total ou nula.[...] Entre as cores e os pretensos visíveis, encontra-se o tecido que os duplica, sustenta, alimenta, e que não é coisa mas possibilidade, latência e *carne* das coisas. (MERLEAU-PONTY, 1984, p.129-30, grifo do autor)

A carne do mundo é o que permite a experiência e a apreensão da cor. É por diferença a outras cores, à aquilo que não é vermelho. É pela propriedade do meu corpo de reversibilidade entre minha percepção e o mundo das coisas vermelhas que apreendo o vermelho. “[...] que eu seja olhos, os movimentos e os contornos das próprias coisas, esta relação mágica, este parto entre elas e mim, pelo qual lhes empresto meu corpo a fim de que nele possam inscrever.” (MERLEAU-PONTY, 1984, p.131) Mas é também pela minha carne, enquanto vidente que faço visível o que se encontra entre o invisível. O ser de indivisão é o fim da divisão entre fato e essência.

Esta mesa que meu olhar toca, ninguém a verá: seria preciso ser eu. E no entanto sei que ela pesa no mesmo momento exatamente da mesma forma sobre qualquer olhar. Pois os outros olhares, eu os vejo, é também no mesmo campo em que estão as coisas que eles desenham uma disposição da mesa, que ligam as partes da mesa umas às outras para uma nova co-presença. Ao longe renova-se e propaga-se, por daquela que no mesmo instante faço intervir a articulação de um olhar num visível. Minha visão encobre outra, ou melhor, elas funcionam juntas e atingem por princípio o mesmo Visível. Um dos meus visíveis se faz vidente. (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 15)

Há um desejo nas coisas do mundo, imanente, que suscita, impregna a teia das relações, de se tornarem visíveis. O fio tecido na trama se abre a mostrar-se através da experiência, a criação do próprio mundo. A experiência assim vivida, enquanto umas práxis é a tradução do Espírito Selvagem. Toda coisa traduzível precisa do apoio do sensível para tornar-se tradução, aqui o vidente, o sentiente é a parte indispensável do mistério que se opera entre o visível e invisível. Mistério desvendado por Merleau-Ponty que se deixa ser tradução em obra, do pensador/ apanhador da linguagem do mundo.

O visível está além e aquém do homem, ao mesmo tempo em que se efetua no e através do homem. A Natureza, carne e matéria trabalhada ou internamente diferenciada pelo quiasma, é o outro lado do homem, o entrelaço homem-animal. O Logos não se manifesta pelo e para o homem, mas se fala nele ao ser falado por ele Encruzilhada no devir do sentido, o homem não é consciência soberana nem efeito na superfície do ser, não é liberdade desencarnada nem configuração singular do absoluto, é experiência corporal que se sublima em experiência espiritual. (CHAUI, 1988, p.216)

3.2 A idealidade de horizonte: o invisível.

Merleau-Ponty elabora uma ontologia do sensível e ao chegar no momento de tratar da ideia, declara que é tocar “no ponto mais difícil,” pois é ela o vínculo entre o visível e o invisível. O filósofo apela: “Ninguém foi mais longe de que Proust ao fixar as relações entre visível e o invisível na descrição de uma ideia que não é o contrário do sensível, mas o que é seu dúplice e sua profundidade.” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 144)

O filósofo francês recorre a noção de horizonte husserliana para apresentar a sua teoria acerca do aparecimento da ideia, em um campo considerado virtual. Tal recorte não está isento de todo um debate ocorrido sobre a teoria da experiência do tempo, como elaborada por Husserl, na qual se discute o papel das percepções temporais (do passado, presente e futuro) e suas implicações sobre a intencionalidade, da retenção da experiência bem como do papel do sujeito³⁵. A questão exposta da experiência temporal é, como o sujeito que vive um agora (atual) pode deslocar-se por uma consciência, para um passado ou projetar-se para um futuro, estando enquanto um corpo sensível no presente. O debate se prolonga sobre a existência de uma interioridade e exterioridade. Se o tempo é um fluxo imaterial, as dimensões de passado, presente e futuro são atos intencionais de um sujeito, conforme Husserl e aqui estaríamos então, no campo das filosofias da consciência, as quais são supostamente renegadas por Merleau-Ponty. O debate exposto já aparece nas primeiras obras do filósofo francês em torno de fenomenologia da percepção e da condição da expressão.

Merleau-Ponty revisa as teses husserlianas e, em alguns pontos, são convergentes e em outros pontos divergentes com as suas próprias teses. Em relação ao tempo há uma discordância, pois para Merleau-Ponty “[...] o tempo ele mesmo, o próprio fluxo de minhas impressões, encarrega-se de constituir em cada momento o sentido temporal de meu escotamento” (MÜLLER, 2013, p.508). Atribuindo ao tempo uma independência da consciência e privilegiando “[...] aqui o caráter pré-objetivo da

³⁵ Recomendamos para melhor compreensão do tema a leitura MÜLLER, Marco José. *Merleau-Ponty e a leitura gestáltica da teoria husserliana do tempo*. In *Veritas*, v. 58, n 3, set/dez 2013, p. 499-527) e MOURA, Carlos Alberto. *A cera e o abelhudo: expressão e percepção em Merleau-Ponty*. In. *Racionalidade e crise: estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*.

intencionalidade que define os horizontes de passado e de porvir, em detrimento da intencionalidade de ato que Husserl considera indispensável para a compreensão do sentido temporal dos fenômenos.” (*ibid.*, p.508). Assim, o tempo ganha autonomia do sujeito, é ele mesmo intrínseco a carne, ao Ser.

Toda esta breve apresentação da questão relativa ao tempo situa-se na necessidade de apontar as origens da noção da ideia que estão calcadas na noção husserliana de horizonte como “ter à distância”

Em *Quiasma*³⁶, Merleau-Ponty comenta sobre a noção de horizontes,

Quando Husserl falou do horizonte das coisas – de seu horizonte exterior, aquele que todos conhecem e de seu horizonte “interior”, esta treva plena de visibilidade cuja superfície é apenas o seu limite – é preciso tomar a palavra rigorosamente; o horizonte, tanto o céu ou a terra, não é uma coleção de coisas tênues, ou título de uma classe, ou possibilidade lógica de concepção, ou sistema de “potencialidade da consciência”: constitui-se um novo tipo de ser, um ser de porosidade, de pregnância ou de uma generalidade, e aquele, diante do qual o horizonte se abre, aí é preso e englobado.(MERLEAU-PONTY, 1984, p. 144)

Merleau-Ponty vê na concepção de horizonte, a distância que não é um lá e nem um aqui, entre um futuro no campo da generalidade, que um novo tipo de ser aparece. Aí, na nervura do tempo, tecido na malha da carne, aparece, a *ideia* como uma luz que atrai as mariposas. “Essa linha que vai de mim ao horizonte é uma direção para o movimento do meu olhar. A casa no horizonte resplandece solenemente como uma coisa passada ou coisa esperada [...]” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 14)

A ideia aproxima-se, insinua-se para o visível, para o corpo sensível como uma abertura da manifestação do desejo do Ser Selvagem. Merleau-Ponty pergunta-se sobre a apreensão do vermelho “O que é essa pré-posse do visível, esta arte de interrogá-lo segundo os seus desejos, esta exegese inspirada?” (MERLEAU-PONTY, 1984, p.130)

Na *Fenomenologia da percepção* o ato criativo ou seja, expressivo foi chamado de fala falante. Na nova ontologia a fala falante passa a ser

³⁶ MERLEAU-PONTY. *O entrelaçamento –O quiasma*. In. O visível e o invisível. 2º ed., São Paulo: Perspectiva, 1984. 127-159.

a linguagem falante, isto porque somente fala é insuficiente para abranger a alargamento que o mundo da percepção sofreu em direção a noção de carne; em que não apenas o visível é apreendido pelo corpo, mas também a sua dobra, o invisível, agora. Não mais um sujeito que fala, não mais uma fala falante, mas o mundo tornou-se uma linguagem que não cessa, sussurra, quer ser fazer ouvido, visto, pensado. E é através da manifestação criativa, tanto da arte como das ciências, que a ideia expressa e contempla a face do Ser. Merleau-Ponty cita Proust

A literatura, a música, as paixões, mas também as experiências do mundo visível são tanto quanto tudo que é novo, inusitado e a ciência de Lavoisier e de Ampère, a exploração de um invisível, consistindo ambas do desvendamento de um universo de ideias. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 144)

A idealidade de horizonte apanha o vidente para que este apanhe o invisível e, novamente, visível, transcenda, lançando-se para aquilo que ultrapassa-se ao ser capturado, tornando-se, de novo invisível em fluxo permanente. Uma dinâmica, um movimento contínuo entre arremesso do Ser ao mundo em busca do apanhador de signos, fazedor de significações e significados. Entre é a parte que até agora negligenciada como um nada, vazio, inexpressivo, que é capturado, diz Merleau-Ponty, pelas lateralidades, pela porosidade. A idealidade de horizonte esgueira-se pelos cantos, pelos vazios, que não são o nada, a serem preenchidos. A esgueira para deixar-se apanhar pelo vidente, para tornar-se visível, aparição sensível. “O meu corpo é coisa, ideia? Não é nem um nem outro, sendo o mensurador de todas as coisas. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 145) A ideia não é essência como também não é um fato. Transita entre o visível e o invisível.

Merleau-Ponty explica que a noção de ideia, como invisível, é passível de ser pensada como se ela habitasse em um mundo das ideias ou mundo inteligível, apartada do mundo sensível e apreendida pelos seres iluminados, uma ideia platônica. Mas que tal concepção é enganosa, pois apesar de estar no campo do invisível suas manifestações só “[...] nos poderiam ser dadas como ideias através de uma experiência carnal. (*Ibid.*, p. 145)

Conforme Merleau-Ponty a ideia nunca é apreendida de fato, mas apenas a sua aparição como uma segunda versão. O primeiro contato com a ideia, a sua primeira visão, dá-se mais por uma iniciação, “[...]uma abertura de uma dimensão que não poderá mais ser fechada, estabelecimento

de um nível que será ponto de referência para todas as experiências daqui em diante.” (*Ibid.*, p 146)

A ideia não é positividade, mas inspiração para a sua criação. Na filosofia merleau-pontyana é ela a origem da fala falante; o espírito que alimenta a fala falada, positivada. Espírito não no sentido de corpo e alma, mas aquilo que no corpo eleva-nos, transcende e, sob seu efeito, não sentimos nem corpo nem espírito, mas um só movimento. Exemplifica “Já não é o executante que produz e reproduz a sonata, ele se sente e os outros sentem-se a serviço da sonata, é ela que através dele canta ou grita tão bruscamente que ele precisa “[...] precipitar-se sobre o seu arco [...]” para poder segui-la”. (*Ibid.*, p. 146)

A idealidade de horizonte não se encontra no presente, pois o presente é constituído de visíveis atualizados, signos apreendidos em uma rede de significações. A ideia é o que move o corpo sensível em direção ao um futuro, o que faz o sujeito lançar-se para um além iluminado, movido pela crença da visibilidade, tangido pela dimensão da reversibilidade: eu, outrem, mundo. Possibilidade e criação, a ideia faz surgir uma positividade que é o pensamento e assim instaura-se a linguagem falada, ou seja, a cultura.

3.3 Idealidade pura: o pensamento

Há de se perguntar onde se situa o “pensamento” na filosofia de Merleau-Ponty em *Quiasma*?³⁷ Se a idealidade de horizonte constitui-se na ideia enquanto criação, ainda aí, não é o pensamento. O texto pouco fala sobre o pensamento, dedica-se mais a ideia. Chauí comenta “Pensar, diz Merleau-Ponty, não é possuir uma ideia, mas circunscrever um campo de pensamento.” (CHAUI, 1981, 195) Se há uma distinção entre idealidade de horizonte e a idealidade pura, a nós nos parece que a ideia, inalcançável, irradia sua luz em forma de criação do inusitado. E ao pensamento cabe a tarefa de ser o mensageiro da ideia, que se deixa apanhar na sua forma de linguagem e transforma o invisível em visível, posto que o dizível também é carne. A expressão se apresenta como o desejo primordial do Ser de manifestar-se.

Merleau-Ponty confessa que algumas questões acerca do pensamento ainda não lhe são claras. Diz

³⁷ MERLEAU-PONTY. *O visível e o invisível*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva S.A., 1984, 105- 126.

[...] certamente permanece ainda a dificuldade de saber como se instauram “as ideias inteligentes”, como é que se passa da idealidade de horizonte à idealidade “pura”, e por que milagre notoriamente se vem juntar à generalidade natural do meu corpo e do mundo uma generalidade criada, uma cultura, um conhecimento que retoma e retifica os do corpo e do mundo. [...] (MERLEAU-PONTY, 1984, 147)

A primeira constatação nas nossas análises da obra merleau-pontyana é a de que ao se falar do pensamento, também aí, fala-se da linguagem. E aqui pouco se distingue do que foi dito nas obras anteriores: onde há pensamento, há linguagem. Agora, destaca-se uma nova visão acerca da relação entre o pensamento e a dimensão temporal, e ainda, a imbricação da percepção (Visão) e do sujeito sensível.

Observamos que há um consenso entre os comentadores da filosofia de Merleau-Ponty de que não há pensamento sem o corpo sensível e sem a linguagem.

Para Chauí “[...] Merleau-Ponty vê a linguagem no corpo do pensamento”. E afirma que “[...] o pensamento é o trabalho da reativação sobre a sedimentação” [...]. Pensar é uma experiência que nos inicia às significações, iniciando-se no campo criado pelo pensamento de outrem (CHAUÍ, 1981, p.206 -10). Em suas sínteses, Chauí expõe as dimensões do pensamento merleau-pontyano enquanto uma experiência intersubjetiva em sujeitos em situação de cultura. E explica que a “[...] sedimentação é o modo de ser de uma idealidade ou momento em que a instituição de um sentido incorpora à cultura, tornando-se “disponível”, uma ideia da inteligência que usamos sem mais pensar em sua origem.” (*Ibid.*, 202)

Müller em sua análise³⁸ conclui que “[...] o novo horizonte aberto pelas ideias puras – pela linguagem falante quando se transformou em linguagem falada – é o “futuro do pretérito”. (2013, p. 523) Aqui, o retorno à condição da linguagem falada como critério de verdade posto que é balizadora temporal de um saber instituído como positivo e a astúcia de ser fazer esquecida. Assim remete o pensamento ao já instituído e novamente ao sujeito cultural.

Merleau-Ponty diz

³⁸MÜLLER, Marco José. *Merleau-Ponty e a leitura gestáltica da teoria husserliana do tempo*. In *Veritas*, v. 58, n 3, set/dez 2013, p. 499-527)

Resumidamente, não há uma essência, uma ideia que não se atenha a um domínio de história e geografia, não que esteja encerrada, e inacessível para os outros, mas porque o espaço ou o tempo da cultura, como o da natureza, não são sobrevoáveis, e a comunicação de uma cultura constituída com outra se faz por meio da região selvagem onde todos nasceram. [...] (1984, p114)

Reconhecemos que Merleau-Ponty responde, na nota acima, questões levantadas desde o início da sua filosofia quando se propôs a situar o saber do mundo no mundo sensível. O saber colocado dessa forma é resultado da experiência de sujeitos falantes enquanto tecidos nas dimensões do espaço e do tempo, que por pertencimento à natureza, vivenciam a experiência primordial, ou seja, a expressão, na qual aparecem³⁹ tanto a camada do visível como a do invisível.

Se penso, não é porque salto para fora do tempo num mundo inteligível, nem porque recrio toda vez a significação a partir do nada; é porque a flecha do tempo arrasta tudo consigo, faz com que os meus pensamentos sucessivos sejam, num sentido secundário, simultâneos, ou pelo menos que invadam legitimamente um ao outro. (MERLEAU-PONTY, 1991, p.14)

O pensamento não é da ordem do supra sensível, de uma inteligência superior ou divina. O pensamento não existe em si mesmo em um mundo ideal, isso já foi dito nas obras anteriores de Merleau-Ponty e permanece atual. Se não houvesse o sensível também não haveria pensamento, posto que ele é a sublimação da carne. Ao reportar o pensamento ao mundo sensível, diz Merleau-Ponty “Não propomos, aqui, qualquer gênese empirista do pensamento[...].” (1984, p.141)

No campo do sensível encontramos o dizível, o visível e o tátil. A fala está no campo do dizível em relação de reversibilidade com as demais.

³⁹ Merleau-Ponty estabelece uma diferença entre aparecer e surgir. Aparecem porque sempre estiveram lá, e só tornam visíveis. Surgir faz com que antes não existisse nada.

A reversibilidade que define a carne existe em outros campos, é mesmo incomparavelmente mais ágil e capaz de estabelecer entre os corpos relações que desta vez, além de alargarem, irão definitivamente ultrapassar o campo do visível. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 140)

Para Merleau-Ponty, diz Müller⁴⁰, as ideias puras gozam de uma transparência e leveza ao se transportarem da carne do corpo para a carne da linguagem. Embora corpo e linguagem sejam tecidas na mesma carne, que é o campo da universalidade.

Há movimentos no corpo, diz Merleau-Ponty, que lhe são inerentes e, acima de tudo, perceptíveis para o próprio sujeito, primeiramente, como um sentir-se, um ouvir-se e um ver-se, o que faz abrir uma subjetividade, um eu.

Entre meus movimentos, existe alguns que não conduzem a parte alguma, que não vão mesmo procurar no outro corpo sua semelhança ou seu arquétipo [...] e, sobretudo, estes estranhos movimentos de garganta e da boca que constituem o grito e a voz. Tais movimentos terminam em sons e eu os ouço. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 140)

Se ouço-me, se minha voz é parte do que constitui-me, também sou capaz de ouvir o outro. Subjetividade e intersubjetividade estabelecidas pela reversibilidade entre os movimentos de ouvir e falar. Para Merleau-Ponty esta “[...] nova reversibilidade e a emergência da carne como expressão constituem o ponto de intersecção do falar e do pensar no mundo do silêncio.” (1984, p. 140)

Na fronteira do mundo mudo e solipsista, lá, em presença de outros videntes meu visível se confirma como exemplar de uma visibilidade universal, tocamos num sentido segundo ou figurado da visão, que será a *intuitus mentis* ou ideia, numa sublimação da carne, que será espírito ou pensamento. (MERLEAU-PONTY, 1984, 140-1)

⁴⁰ MÜLLER, Marcos José. Acerca da Expressão. 2001, p.

Só se é porque a visibilidade é visível para os outros videntes e participam do mesmo tecido carnal universal e, por isso, em um processo de reversibilidade o sujeito, outrem e mundo, é possível aparecer o pensamento através do movimento da visão. Para Merleau-Ponty é porque os outros “são os meus gêmeos ou carne da minha carne” (MERLEAU-PONTY, 1991, p.15) porque participamos da carne universal, isto é, porque há em cada um de nós, o mesmo de todos, que somos capazes de reconhecer o outro. Não é por reconhecimento, mas por participação no mesmo tecido carnal.

Para Merleau-Ponty

Que acontecerá quando um deles voltar-se para mim, sustentar meu olhar e firmar o seu em meu corpo e em meu rosto? A não ser que recorramos ao ardil da palavra e interponhamos entre nós um campo de pensamentos a experiência é intolerável. [...] Olho-o. Ele vê que o olho. Vejo que ele o vê. Ele vê que estou vendo que ele o vê... A análise não tem fim, e se fosse a medida de todas as coisas, os olhares se insinuariam indefinidamente um no outro, sempre haveria um único cogito ao mesmo tempo. (1991, p.16-7)

Merleau-Ponty quer demonstrar, a partir do exemplo dos olhares, a sua teoria da intersubjetividade, na qual é possível o reconhecimento do outro, não porque são duas consciências, mas sim porque, primeiramente, pertencem a um solo comum, pré-objetivo, sensível, que permite um prolongamento do seu olhar através do outro olhar nas coisas; um reconhecimento mútuo e multiplicativo, uma sinergia. É justamente essa integração no universal que é a linguagem.

4 DO CORPO-LINGUAGEM À LINGUAGEM-CARNE

Merleau-Ponty, no Prefácio de *Signos*, diz “Hoje, como outrora, a filosofia começa pelo: que é pensar?”⁴¹ Pela afirmação, o filósofo quer dizer que há um predomínio, na História da Filosofia, de uma certa corrente filosófica, que tem como fundamento a consciência constituinte, ou seja, que a partir de um ‘eu pensante’, pensa o mundo. Para ele, esse tipo de filosofia, conhecida comumente como filosofias da consciência, está assentada em um ‘eu’ sem órgãos, em que se acredita que o ‘eu pensante’ é “[...] esse aparecimento de si para si mesmo, surge do nada, nada nem ninguém o pode impedir de ser ele mesmo, nem o ajudar nisso. Ele esteve sempre lá, “[...]é rei em sua ilha deserta.” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 13).

Marilena Chauí, ao tecer um comentário sobre a filosofia merleau-pontyana, explicita aquilo que o filósofo chamou de “[...] é rei em sua ilha deserta.”. Ela diz que Merleau-Ponty

Sabia, portanto que a filosofia já não poderia mover-se no solo transcendental kantiano, na indagação do caráter não fundado das teorias com relação às ciências, mas que se transladara para uma região de experiências sem fundamento nas quais o homem não pode mais reconhecer-se na sabedoria do observador absoluto.” (CHAUÍ, 1981, p. 183)

Merleau-Ponty inicia assim a crítica às filosofias da consciência, as quais, contrapõe-se, elaborando argumentos a favor de uma nova tese. Esta, agora, fundada no corpo e no mundo sensível, no mundo natural, o pré-reflexivo, e não mais no pensamento, no entendimento, no transcendental, no mundo das ideias ou divino.

O filósofo francês era um estudioso, não só dos filósofos, mas também da literatura e admirador das artes plásticas. Encontramos nas suas obras uma argumentação bem elaborada a partir dos exemplos dos diferentes tipos de linguagem, tanto das artes plásticas e cênicas, da música, quanto da literatura. Estudava desde os filósofos da Antiguidade grega aos contemporâneos. E debruçava-se sobre as diversas teorias, para ali discordar, concordar ou ainda retirar-lhes o que lhe convinha. Tal empe-

⁴¹ MERLEAU-PONTY. *Signos*. 1991, p 13.

nho fez com que as suas obras sejam bem fundamentadas e exemplificadas. Mas a fato do seu falecimento acontecer justamente quando estava a esboçar aquela que seria a sua obra derradeira, na qual pretendia corrigir os equívocos teóricos das anteriores e avançar na elaboração de uma nova ontologia. A fatalidade do destino deixou um vácuo na filosofia merleau-pontyana até então esboçada e, ao mesmo tempo, abriu um campo de possibilidades para o desenvolvimento dos fundamentos da sua nova ontologia a partir de outros pensadores.

Por estas características apresentadas de Merleau-Ponty, faz-se necessário para compreendê-lo, recorrer também às vozes que se debruçaram para analisar os conceitos, as relações, os fundamentos da sua teoria, ou seja, os especialistas do cenário nacional, para contribuir com a nossa pesquisa. E preencher as lacunas inevitáveis deixadas por sua ausência e pela complexidade de seu pensamento.

No início do seu pensar filosófico, Merleau-Ponty, em *Fenomenologia da percepção*, tem como propósito a restituição do contato do sujeito, enquanto corpo próprio em situação de percepção, com o mundo sensível, pré-objetivo. Para ele, o corpo próprio é capaz de realizar experiências originárias de significação. Mas para alcançar o seu objetivo, primeiro foi preciso que o filósofo passasse em revista as filosofias cujas concepções sobre a linguagem e o pensamento, relegam à primeira um papel subserviente à segunda. Estas filosofias afirmam que a palavra não tem um sentido em si mesma e que há uma relação de exterioridade entre signo e significado. Tais pressupostos sobre a palavra desembocam em uma teoria do convencionalismo na qual a relação entre signo e significado é arbitrária. A concepção convencionalista encontra-se presente nas filosofias de cunho intelectualistas.

Já as filosofias de inspiração empiristas sequer admitem que as palavras possam realizar um pensamento.

Para eles as palavras são apenas os “traços” remanescentes das operações por cujo meio, a partir da experiência perceptiva e da fala do outro, estabelecemos uma representação neurológica ou associação entre representações psíquicas. Ou esses traços são “respostas motoras” geradas pelas representações que aprendemos a implementar para as nossas representações psíquicas. (MÜLLER, 2001, p. 136)

Merleau-Ponty considera, em relação a linguagem e a palavra, equivocadas tanto as teorias intelectualistas, quanto as empiristas. E tal posicionamento do filósofo é advindo, justamente, porque também interpretara diferentemente os resultados dos experimentos realizados pela psicologia, com pacientes com problemas com a linguagem⁴². E após as análises dos experimentos das psicologias, o filósofo chegou à conclusão que há uma relação entre a fala e o corpo e que tal relação se dá, principalmente, pela existência de uma fala originária que não está atrelada ao pensamento, mas ao modo como o corpo se encontra no mundo, em situação de experiência perceptiva, o que considerou ser uma fala em situação de significação existencial.

Na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty debruça-se para responder o problema “como pode um corpo, se é ele que está na gênese do mundo objetivo, ser um corpo cognoscente?” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.116)

Para responder a questão, o filósofo analisa a teoria do Cogito cartesiano para extrair toda interioridade que faz dele um sujeito pensante em detrimento do mundo sensível e que o coloca em uma caixa, isolado, incapaz de ir e estar no mundo. O Cogito cartesiano é o “[...] rei em sua ilha deserta” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 13). Um sujeito que é capaz de ter consciência da sua própria existência, por uma operação puramente intelectual, mas está impossibilitado de reconhecer a existência do outro. O sujeito pensante vive em um mundo solipsista. O filósofo analisa os argumentos cartesianos sobre a operação do entendimento ao tomar posse de si mesmo através do processo reflexivo. A conclusão a que ele chegou é a seguinte:

O que descubro e reconheço pelo Cogito não é a imanência psicológica, a inerência de todos os fenômenos a “estados de consciência privado da sensação”, o contato cego consigo mesma – não é nem mesmo a imanência transcendental, a pertença de todos os fenômenos a uma consciência constituinte, a posse do pensamento por si mesmo -, é o movimento de transcendência é meu próprio ser, o contato simultâneo com o meu ser e com o ser do mundo. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 504)

⁴² O tema foi apresentado no capítulo II – Passagem do mundo do silêncio ao mundo humano e o papel como gesto.

Merleau-Ponty analisa o Cogito cartesiano e todas as consequências advindas de um “eu penso, eu sou”, chegando à conclusão de que um cogito faz-se necessário, mas que Descartes interpretou as questões erroneamente. Um cogito adequado para um sujeito inserido no mundo vivido, só poderia ser um “eu sou, eu penso”. Para Merleau-Ponty, se há um ‘Em –si’, este está fora do sujeito, na natureza. É preciso que se pense em um cogito que esteja antes do Cogito cartesiano, da reflexão. Elabora então a noção de Cogito tácito, um Cogito que “[...] é o movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser, o contato simultâneo com o meu ser e com o ser do mundo.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 504)

Ao analisar a tese do Cogito tácito, Müller observa que para

[...] não repetir a estratégia censurada à definição cartesiana, Merleau-Ponty não considera tal Cogito um poder de representação de si. Ao contrário, trata-se de um “saber” tácito, em que eu não reconheço a mim, senão ao cabo da experiência expressiva e por intermédio dos movimentos de transcendência que a constituem. Trata-se de um saber, que tão somente a expressão de significações perceptivas e simbólicas pode me revelar. (MÜLLER, 2006, p. 290)

Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da percepção*, declara a necessidade da existência de um cogito, primeiramente tácito, depois reflexivo, ou seja, capaz de atos intencionais de comunicação, condição para que se estabeleça uma relação de intersubjetividade, isto é, uma relação comunicativa entre os sujeitos. É dessa relação comunicativa que as mediações dos saberes constituídos são passíveis de serem retomados, sedimentados e reorganizados novamente em um contínuo processo, constituindo uma fala falada e o mundo cultural. Dessa forma, o corpo próprio, quem tem como a sua primeira experiência perceptível, o mundo natural, o campo do vivido, transcende de um Cogito tácito para um Cogito expresso, falado, em direção a um mundo cultural, simbólico, não como oposição natureza-cultura, mas como um processo, uma imbricação de um no outro.

Deixemos de lado a questão⁴³ do Cogito tácito, por tê-la abordado anteriormente no nosso trabalho e vejamos como o filósofo desenvolve a possibilidade da linguagem enquanto fala de um corpo em situação no mundo.

⁴³ A questão do Cogito tácito foi abordado no Capítulo II: item 2.2 e Capítulo 3, item 3.1.

Apresentamos a seguir, o exemplo dado por Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da percepção*, como é possível apreender o sentido da palavra em uma situação de experiência perceptível.

Um dia eu “apanhei” a palavra granizo assim como se imita um gesto, quer dizer, não decompondo-a e fazendo corresponder a cada parte da palavra ouvida um movimento de articulação e de fonação, mas escutando-a como modulação única do mundo sonoro, e porque esta unidade sonora se apresentava como “algo a pronunciar” em virtude da correspondência que existe entre as possibilidades perceptivas e minhas possibilidades motoras, elementos de minha existência indivisa e aberta. A palavra nunca foi inspecionada, analisada, conhecida, constituída, mas apanhada e assumida por uma potência falante e, em última análise, por uma potência motora que me foi dada com a primeira experiência do meu corpo e de seus campos perceptíveis e práticos. Quanto ao sentido da palavra, eu o aprendo assim como aprendo o uso do utensílio, vendo-o empregado no contexto de uma certa situação.” (MERLEU-PONTY, 2006, p.540)

Merleau-Ponty descreve acima uma potência falante e uma potência motora surgidas na experiência perceptível, na relação do corpo próprio com o mundo sensível. É nessa relação, como uma zona de transição, que o silêncio, próprio do mundo primordial, chão de toda fala, é apresentado como potência, uma fala falante, como o filósofo disse anteriormente “algo a pronunciar”. Como alguém que diz ‘está na ponta da língua’, sente o que é, o corpo sabe, mas ainda não foi pronunciado. Está na ‘ponta da língua’, mas não é palavra, ainda. É falante, mas não falada, existe enquanto ideia.

Para o filósofo é pela intenção significativa que se instaura o ato originário de toda expressão e é por ela que o silêncio do mundo se rompe e faz-se significação comunicativa. O corpo próprio na sua inserção no mundo sensível e na relação com as coisas em torno de si, seus horizontes, desenvolve significações, existências,

[...] porque a paisagem me toca e me afeta, porque ela me atinge em meu ser mais singular, ela é minha visão de paisagem, que tenho como paisagem para Paulo tanto quanto para mim[...].o mundo é o

campo de nossa experiência.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.544)

O filósofo francês, na citação acima, não só descreve como o corpo próprio é, inevitavelmente, afetado pela sua experiência de inserção no mundo natural, sensível, mas também como a significação existencial é a sua maneira particular de perceber o mundo, a sua visão, o seu estilo. O filósofo também descreve como é possível estabelecer a intersubjetividade entre mim e Paulo, ou seja eu–outrem. A intersubjetividade se dá no campo comum da generalidade do mundo sensível, que está aí, antes de cada um, é um em si. Por isso mesmo, por ser o mundo natural, o fundo de toda experiência perceptível, é possível o compartilhamento, porque é o mesmo para mim e para outrem. Estamos na mesma cena, somos atores do mesmo espetáculo. Se é, enquanto corpo próprio, capaz de transcender e apreender-se enquanto uma consciência de si mesmo, um corpo fenomenal, também é capaz de reconhecer no outro, não um objeto, mas um outro si, um outro corpo cognoscente. Sobre a intersubjetividade Merleau-Ponty diz que

[...] Em particular, existe um objeto que vai desempenhar um papel essencial na percepção de outrem: é a linguagem. Na experiência do diálogo, constitui-se um terreno comum entre outrem e mim, meu pensamento e o seu formam um só tecido, meus ditos e aqueles do interlocutor são reclamados pelo estado da discussão, eles se inserem em uma operação comum da qual nenhum de nós é o criador. Existe ali um a dois, e agora outrem não é mais para mim um simples comportamento em meu campo transcendental, aliás nem eu no seu, nós somos, um no outro, um para o outro[...] nós coexistimos através de um mesmo mundo. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 475)

Para Merleau-Ponty, não se pode separar a coisa percebida da consciência da sua percepção, pois “ver é ver algo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 500) A percepção dá-se na atualidade, no sentido da dimensão temporal e espacial. O tempo tem uma função importante na constituição da consciência, ou seja, na subjetividade, porque é através do movimento temporal que sou capaz de me perceber, tanto como um passado e um porvir, mas sempre no atual. Na *Fenomenologia da percepção*, a temporalidade aparece como um padrão de racionalidade, cuja função é

fundar as relações entre atividade corporal e o mundo percebido (em-si-para-nós). Como um fluxo entre passado, presente e futuro, com predominância do presente, que sustenta uma forma estável, a consciência presente, em relação à qual diferentes instantes são discernidos.⁴⁴ (FERRAZ, 2009, p. 31, *passim*.)

A consciência para Merleau-Ponty, o Cogito tácito não é distinto do corpo próprio, mas ele mesmo é uma manifestação do movimento temporal. Isto é, o corpo próprio em um movimento de transcendência adere ao campo das significações das experiências perceptíveis do mundo sensível. É assim que se constituem as significações originárias por aderência do corpo ao mundo vivido.

Merleau-Ponty esboça o processo da passagem da fala como falante para a fala, como uma expressão linguística, ou seja, falada.

[...] a fala é o excesso da nossa existência por sobre o ser natural. Mas o ato de expressão constitui um mundo linguístico e um mundo cultural, ele faz voltar a cair no ser aquilo que tendia além. Daí a fala falada que desfruta as significações disponíveis como uma fortuna obtida. A partir dessas aquisições, tornam-se impossíveis outros atos de expressão autêntica – aqueles do escritor, do artista, do filósofo. Essa abertura do ser é o que condiciona a primeira fala da criança, assim como a fala do escritor, a construção da palavra, assim como as do conceito. É essa função que advínhamos através da linguagem, que se reitera, apoia-se em si mesma ou que, assim como uma onda ajunta-se e retoma-se para projetar-se para além de si mesma. (MERLEAU-PONTY, 2006, p.267)

Para Merleau-Ponty a fala originária, ou seja, falante, apresenta-se não como uma falta, mas como um excesso, e será desse excesso que o mundo cultural passará a existir como uma sobreposição ao mundo natural. A sobreposição, aqui é entendida como uma sedimentação das significações originárias, que por um processo de criação, um rompimento do silêncio primordial, fundam as possibilidades da passagem das significações existências às significações conceituais. Os exemplos do escritor, do artista e do filósofo, citados acima, permitem compreendermos como a

⁴⁴ Os diferentes instantes mencionados por Ferras são referências a passado e futuro.

linguagem enquanto fala e a fala enquanto gesto, isto é, experiência de significações originárias vivenciadas pelo corpo na sua imersão no mundo sensível, no qual o corpo está inteiramente mergulhado em um mundo que traz o sentido consigo mesmo. Ou seja, o gesto é a primeira manifestação, ainda como uma manifestação do irrefletido, enquanto ato original de significação, que adere ao corpo próprio quando esse interage com o mundo sensível. A partir da instituição das significações existenciais, por um processo de vivência corpo-mundo sensível, há o desejo do ser de manifestar-se.

O gesto linguístico, enquanto significações languageiras, são passíveis de, também por sedimentação, se constituírem em significações conceituais. É por um movimento das significações existenciais e das significações languageiras, que, para Merleau-Ponty, faz-se a passagem do mundo natural para o mundo cultural. O mundo cultural é a instauração da reflexão. E o gesto linguístico não é, ainda, uma reflexão, é anterior e o que dá condições para que esta surja enquanto pensamento. O pensamento encarna-se na fala. Merleau-Ponty cumpre, assim, a tarefa de restituir à percepção e ao mundo sensível, o valor que lhe são devidos na filosofia.

Para ilustrar a passagem da fala falante à fala falada, elaboramos um exemplo da aplicação de alguns conceitos, como os elaborou Merleau-Ponty, sobre a linguagem. Exemplificaremos com a seguinte situação: Moura⁴⁵ afirma que Merleau-Ponty transportou o Absoluto do céu para a terra e manteve a ideia de um infinito positivo do Grande Racionalismo, na forma do Ser Bruto⁴⁶. O Ser Bruto é apresentado como campo do sensível, um ato originário de significação, isto é, a dimensão de todas as possibilidades, responsável pela produção e comunicação das significações, o que representaria um pensamento voltado para um fim. Tal representação do Ser Bruto por Merleau-Ponty, diz Moura, faz com ele seja nada mais, nada menos, uma ideia teleológica.

Por sua vez, Merleau-Ponty estudou os filósofos Descartes, Kant, Husserl, Scheler, Spinoza, Einstein etc. para elaborar a sua filosofia de restituir o devido valor à experiência da percepção. A sua filosofia é considerada inovadora e é tão inédita, que poderíamos até dizer, no vocabu-

⁴⁵ Carlos Alberto Ribeiro Moura. Professor Doutor e pesquisador, autor de *Racionalidade e crise: Estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e editora da UFPR, 2001.

⁴⁶ Ser Bruto designa o “mundo antes do conhecimento de que o conhecimento sempre fala (PP III) DUPOND 2010, p.09)

lário merleau-pontyano, que é uma fala entre falante e falada, por ser reconhecida como inominável, diz Chauí⁴⁷, pela filosofia tradicional. Falante porque traz o inédito e falada porque tornou-se uma fala conceitual. O fato da filosofia Merleau-pontyana ter se constituído em uma fala falada possibilitou que Moura a analisasse e tecesse a sua crítica a mesma.

Além das obras de Merleau-Ponty, Moura estudou as próprias obras que o filósofo francês também estudou, para definir o quanto de autenticidade contém o pensamento merleau-pontyano. Mas mais do que isso, ao ler as obras, Moura transcendeu a todos os escritos e criou um estilo próprio.

Não é apenas a disponibilidade das obras, o critério suficiente para que se estabeleça o debate da tese se a filosofia de Merleau-Ponty retoma ou não a ideia de “infinito positivo”. É também necessário que os sujeitos envolvidos na questão falem a “mesma língua”. Na concepção do linguista Saussure, a língua é o conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir exercício dessa faculdade pelos indivíduos.

Para afirmar algo sobre a filosofia de Merleau-Ponty é necessário que os sujeitos compreendam uma mesma intenção significativa quando falo de Descartes, Grande Racionalismo, Infinito Positivo, ou seja, que todos os leitores compreendem as mesmas significações e que criamos que elas sejam verdadeiras. Temos uma crença que estabelece a verdade enquanto instituída pela História, pois Moura pôde utilizar as mesmas obras que Merleau-Ponty usou em seus estudos e conferir a verdade.

Se tal fato não acontecesse, isto é, a mesma compreensão em torno dos signos, não teríamos nenhuma garantia que o leitor entendesse o que estava escrito nas obras e visse ali apenas amontoados de palavras sem sentido. Ou ainda, que as noções filosóficas, entre tantas outras possibilidades de significações, fossem interpretadas diferentemente daquelas significações propostas pelos autores, ou seja, um conceito nunca seria interpretado da mesma forma pelos seus leitores, caso eles, não estivessem inseridos em uma mesma cultura, depositária, temporalmente e espacialmente do conhecimento que foi sendo sedimentado.

O exemplo aqui descrito ainda serve para demonstrar porque para Merleau-Ponty não parece tão insensato acreditar que é possível se pensar que a linguagem não passe de uma vestimenta para o pensamento. Quem lembra de onde surgiu os conceitos depois que foram sistematizadas? Para o filósofo a fala tem uma astúcia de se fazer esquecida depois que foi sedimentada.

⁴⁷ Marilena Chauí Professora Doutora e pesquisadora

A teoria sobre a fala falante de Merleau-Ponty surgiu a partir das suas análises sobre os resultados das experiências psicológicas realizadas com pacientes com determinados tipos de afasias. Afasia é uma patologia na qual a palavra e o sentido, a linguagem e o pensamento, aparentemente estão dissociados. Para Merleau-Ponty as palavras, apesar de perderem a significação conceitual, ainda mantinham uma significação existencial, isto é, emocional, que ele convencionou de camada originária de significação.

O exemplo dado acima serve duplamente para explicarmos, primeiramente, a teoria de Merleau-Ponty em relação a noção de sedimentação. Esta noção encontra-se em todas as fases do filósofo francês. Sedimentação é quando as significações conceituais ficam à disposição, depositadas, de forma que podem ser retomadas sem a necessidade de criação. O sedimentado é o instituído, é um conteúdo cultural, retomado constantemente através do tempo. E, em segundo lugar, como pode surgir significações inéditas após a fala sedimentada? A fala constituída sofre um desgaste ao longo do tempo e através de novos arranjos linguísticos instituem novamente significações inéditas.

Desta forma, é possível para Merleau-Ponty explicar não só as mudanças ocorridas nas línguas, como a possibilidade que novas palavras e significações surjam ainda de maneira original, ao exemplo da fala originária.

Posteriormente, Merleau-Ponty ao rever algumas das teses defendidas na *Fenomenologia da percepção*, declara que faltou explorar melhor a dimensão cultural que está presente na efetiva relação dos sujeitos e nas suas experiências perceptivas, justamente os recursos da linguagem, pelos quais o sujeito utiliza na interação e apreensão da experiência sensível. Não há uma percepção pura do sujeito tendo em vista que é sujeito situado historicamente. As atividades perceptivas são também moldadas pelas atividades culturais.

Merleau-Ponty, em *O visível e o invisível*, após repensar algumas teses defendidas anteriormente, propõe-se a realizar uma nova ontologia. Nesta nova fase, conhecida como obras da maturidade, algumas noções são revistas e, entre elas, o de intersubjetividade. A intersubjetividade é apreendida por um processo de diferenciação entre os corpos e não mais de confronto. A intersubjetividade acontece pela visibilidade de um corpo que reconhece o outro por pertencerem ao mesmo “espetáculo do mundo”, um campo universal do Ser. No campo de generalidade eu-outrem nos encontramos. O reconhecimento, enquanto sujeito, é pela participação na experiência do mundo e com as coisas do mundo com outrem. O outro é o meu gêmeo, o meu duplo, é não um, mas outro ego. Aqui não

encontramos o problema do Cogito tácito, porque a linguagem é o quiasma, entrelaçamento, que estabelece com o diálogo, uma fala e um ouvir, reversíveis. Para Merleau-Ponty o sujeito é a resposta do que ouve e que transformado em fala é novamente ouvida, vê a sua fala, ouve o seu visível, é transparente, outrem o apreende. O outro é com ele, ele é com o outro. Ambos são com o mundo. A intersubjetividade é a experiência do corpo-carne, que assistindo ao espetáculo é convidado a dele participar, como que entrando no teatro, sabe-se que dele vai participar e que suas ações são conjugadas, respaldadas, aninhadas na rede de todas as ações de todos que estão dentro do teatro. Não é um espetáculo para ser assistido, mas sim de coparticipação.

Em Nota de trabalho, 16 de novembro de 1960, Merleau-Ponty diz

É somente através dela (reversibilidade) que há passagem do “Para Si” ao Para Outrem – Na realidade, não existimos nem eu nem o outro como positivos, subjetividades positivas. São dois antros, duas aberturas, dois palcos onde algo vai acontecer – e ambos pertencem ao mesmo mundo, ao palco do Ser. Não existe espaço Para Si e o Para Outrem. Eles são o outro lado um do outro. Eis por que se incorporam ao outro: projeção-introjeção – Existe essa linha, essa superfície fronteira a alguma distância diante de mim, onde se realiza a mudança eu-outrem outrem-eu. (1984, p. 237)

A carne-mundo também tem o seu o tecido de conhecimento, das falas sedimentadas, das ciências, das invenções científicas e artísticas. A carne é composta pelo tecido, avesso e direito, do visível e invisível. Ela tem na linguagem a primeira idealidade de horizonte e na intersubjetividade a forma para ascendê-la. A linguagem se exprime na diferenciação dos corpos. Chauí diz que

Diferenciação é o mesmo passando pelos poros do outro para ser ele mesmo como pura diferença consigo e com o outro, como a palavra que precisa ser vibração da garganta, movimento da boca e audição do som para dar o sentido. E cada vibração, cada movimento é cada som é apenas diferença en-

tre vibrações, movimentos e sons. O intervalo diferenciador é a diferenciação operada por uma experiência que busca vencer a separação sem jamais conseguir repousar no jeito. [...] é também o que nos faz ver, falar e pensar, antecipa a palavra na visão, a ideia na palavra e prepara o retorno delas ao visível. [...] (CHAUI, 2002, p.110-1)

Diante da obra *O visível e o invisível*, os especialistas debruçam-se em teses para identificar as novas significações para as velhas categorias: essência, passividade, ontologia, ser, tempo, ideia, pensamento, visível etc. Algumas dessas categorias já foram trabalhadas, mas ainda têm aquelas que, enquanto ideias merleau-pontyana encontram-se no plano da idealidade de horizonte e não foram encarnadas em pensamentos. Existem como possibilidades, como linguagem operante que está aí, sussurrante. Ideias que invisíveis estão tecidas na mesma rede do mundo. Para apanhá-las, basta vir ao mundo. Diz Merleau-Ponty “A ideia é o *Etwas* (algo) sobre o qual está centrado o corpo, não mais enquanto sensível mas enquanto falante. (1984. p.193)

A chegada de outrem o nascimento prepara o nascimento apavorante da vociferação e com ela, nova reflexão. Sonoro como os cristais e os metais, o corpo é sonoro para si, ouvindo de dentro sua vibração e achegando-se a outrem para ouvir o nascimento da sua voz. Enlace de som e motricidade, reversibilidade de ambos e primeira reflexão, a voz conduz à fronteira misteriosa em que irão cruzar-se primeira vez o mundo da expressão e a “persuasão pela silenciosa do sensível”. Inicia-se a lenta sublimação da Carne no corpo glorioso da palavra. (CHAUI, 2002, 145)

Que acontecerá quando um deles voltar-se para mim, sustentar meu olhar e firmar o seu em meu corpo e em meu rosto? (MERLEAU-PONTY, 1991, p.16) É a esse apelo do outro que responde a linguagem.

Então, em 1945, na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty dizia que a linguagem é o corpo. E, em 1950, afirmava que o corpo é linguagem e, agora, vai dizer que a linguagem é efeito do quiasma entre os corpos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do nosso trabalho realizamos um inventário sobre a problemática da linguagem, enquanto fala falada e fala falante, em três momentos da filosofia de Merleau-Ponty.

A nossa primeira percepção em relação aos textos escolhidos para a pesquisa é a de que a filosofia merleau-pontyana está circunscrita em uma circularidade nas obras: *Fenomenologia da percepção* (1945), *A prosa do mundo* (1951-2) e *O visível e o invisível* (1960).

A circularidade na filosofia de Merleau-Ponty se dá pela retomada constante de alguns temas, tais como as críticas sempre presentes às filosofias de cunho objetivistas e idealistas e o intento de superá-las. E também na relação que se estabelece de retomadas dos conceitos para situá-los em uma nova perspectiva à medida que suas teses são analisadas, tanto pelo amadurecimento das próprias ideias como pelas críticas que lhe são dirigidas. A circularidade é o fio condutor. Claudinei Silva diz que [...] Merleau-Ponty indica, desde o início, que essa nova análise da Natureza corresponderá a um alargamento do conceito de racionalidade, exigindo, por assim dizer, um procedimento muito especial, a saber, a “circularidade”. (2010, p.10)

A circularidade é assumida por Merleau-Ponty, em *O visível e o invisível*, como uma noção fundamental na composição teórica da nova ontologia a que propõe. É a circularidade sempre mais que uma reta, do que um início e um fim. É um desdobramento sobre si mesmo, “como o corpo reflexionante, que se vê vendo, se toca tocando, move movendo, realiza a reflexão” (CHAUÍ, 1988, 274)

Lefort no posfácio da obra de 1960 declara “[...] Falando de sua pesquisa Merleau-Ponty disse uma vez que se tratava de uma “ascensão no próprio local”; o mais das vezes, ele a vê descrever um círculo, votando-o a passar e a repassar pelos mesmos pontos de estação.” (1984, p.261)

O que poderíamos supor em relação a filosofia considerada da maturidade de Merleau-Ponty é que a chegada à noção de circularidade, o filósofo, enfim, alcançou a tarefa de encontrar um princípio para a fala falante e a fala falada. Tudo está relacionado com tudo. Diz Chauí “[...] no qual um falante (o corpo do escritor) se faz dizível sem abandonar a linguagem e um dizível (o texto) se faz falante sem sair da linguagem.” (CHAUÍ, 2002, p.163)

Afinal, o que quer decifrar Merleau-Ponty é o mistério da linguagem.

O visível e o invisível, obra inacabada, estaria de qualquer jeito inacabada, mesmo que Merleau-Ponty não tivesse partido do fio visível, para agora compor está invisibilidade, que é a dimensão das ideias merleau-pontyana. Isto porque uma obra nunca está acabada. Como a expressão nunca está completa e, por isso, é um continuo refazer-se.

O que as *Notas de trabalho*, apresentadas no *O Visível e o Invisível*, apresentam para os leitores é a imagem de um filósofo em que o pensamento está em construção. Um filósofo que se repensa, questiona-se e põe-se em dúvida.

O que podemos ter certeza da filosofia merleau-pontyana é que não podemos ter certeza. As conclusões são apenas uma das possibilidades que se deixou apanhar no horizonte das ideias. E que a riqueza do seu pensamento esteja justamente naquilo que não foi dito.

REFERÊNCIAS

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro Moura. 3º edição, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A Prosa do Mundo*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. *O olho e o espírito*. Tradução Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

_____. *O Visível e o Invisível*. 2º edição. Tradução José Artur Gianetti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1984.

_____. Um inédito de Maurice Merleau-Ponty. *Revue de Métaphysique et de Morale*. n. 4, oct 1962. (Tradução de Marcos Müller)

_____. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos: 1949-1952: Filosofia e Linguagem*. Trad. Constança Marcondes César. Campinas, SP: Papyrus, 1990.

AMARAL, Aimberê Quintiliano Rocha. *Merleau-Ponty: um interlocutor necessário*. *Cadernos 16*, Porto Alegre: Cadernos Casa da Cultura Guimarães Rosa, maio de 1998.

BATTISTI, César Augusto (Org.) *Às voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas*. Ijuí: Ed. Unijuí; Cascavel: Edunioeste, 2010. (Coleção Filosofia)

CARVALHO, Castelar de. *Para compreender Saussure: fundamentos e visão crítica*. 9ª eds., Petrópolis: Vozes, 2000.

CHAUÍ, Marilena. Merleau-Ponty: *Da constituição à instituição*. In: *Cadernos Espinosanos / Estudos Sobre o século XVII*. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 1996-2009. ISSN: 1413-6651. Jan-jun, 2009. N.XX

_____. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Da realidade sem mistérios aos mistérios do mundo*: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

DUPOND, Pascal. *Vocabulário de Merleau-Ponty*. Tradução Claudia Berlender, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. (Coleção vocabulário dos filósofos)

_____. *A razão encarnada: pensamento e sensibilidade em Merleau-Ponty*. In: VALVERDE, Monclair (org). *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008, p. 82-106.

FERRAZ, Marcus Sacrini A. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas / SP: Papyrus, 2009 a.

_____. A. *Merleau-Ponty entre percepção e fé perceptiva*. In: PINTO, Débora, MORATO et al. *Ensaio sobre Filosofia Contemporânea Francesa*. São Paulo: Alameda, 2009 b.

_____. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Associação editorial Humanitas: Papesp, 2006. 262 p.

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

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: Editora UNESP, 2006. (Coleção Biblioteca de Filosofia)

MÜLLER, Marcos José. *Privilégio e astúcia da fala na consecução da reflexão crítica*. Revista Portuguesa, T 58. 2002. Fasc. 1, Jan-Mar. p. 117-137.

_____. *Merleau-Ponty: acerca da expressão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Coleção Filosofia, 122)

_____. *Merleau-Ponty e a leitura gestáltica da teoria husserliana do tempo*. In *Veritas*, v. 58, n 3, set/dez 2013, p. 499-527.

FREUD, Sigmund. *Sobre concepção das afasias: um estudo crítico*. Tradução de Emiliano de Brito Rossi. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. (Obras Incompletas de Sigmund Freud)

SILVA, Claudinei Aparecido da. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo (RS): Nova Harmonia, 2009.

_____. *A natureza primordial: Merleau-Ponty e o logos do mundo estético*. Cascavel: EDUNIOESTE, 2010.

SILVA, Úrsula Rosa da. *A linguagem muda e o pensamento: sobre a filosofia da linguagem em Maurice Merleau-Ponty*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. (Coleção Filosofia; 19)

SOMBRA, José de Carvalho. *A subjetividade corpórea :a naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Linguística Geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. 34° ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

VALVERDE, Monclair (org). *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008.

ANEXO A – Carta de candidatura ao *Collège de France*

Um inédito de Maurice Merleau-Ponty⁴⁸

Nota introdutória

O texto ora publicado é aquele de uma exposição, remetida a mim por seu autor no momento em que eu estabelecia, em função de sua candidatura ao Collège de France, o relatório destinado a apresentar seus títulos diante da Assembleia de professores. De maneira contínua, Merleau-Ponty reúne nesse texto seu passado e seu futuro filosófico, esquemmatiza as perspectivas de suas futuras pesquisas após A Origem da Verdade até o Homem transcendental.

Rastreando essas linhas inéditas, de um tão grande interesse, se aviva o ressentimento em torno de uma morte que interrompeu abruptamente o elã de um pensamento profundo, em plena posse dele mesmo, a ponto de complementar-se numa série de obras originais que marcaram época na filosofia francesa contemporânea.

MARTIAL GUEROULT

Não cessamos de viver no mundo da percepção, mas nós o ultrapassamos pelo pensamento crítico, a ponto de esquecer a contribuição que ele traz à nossa ideia de verdade. Pois, diante do pensamento crítico, não há senão *enunciados*, que ele discute, aceita ou rejeita; ele rompeu com a evidência ingênua das *coisas*; e quando ele a afirma, é porque não encontra mais o meio de negá-la. Por mais necessária que seja esta atividade de controle, que precisa os critérios e reivindica à nossa experiência seus títulos de validade, ela não dá conta de nosso contato com o mundo percebido, o qual é simplesmente diante de nós, aquém da verdade verificada e do falso; ela não define mesmo as tentativas positivas do pensamento, nem suas aquisições mais válidas. Nos dois primeiros trabalhos buscávamos restituir o mundo da percepção. Os que preparamos, pretendem mostrar como a comunicação com o outro e o pensamento retomam e ultrapassam a percepção, que nos iniciou na verdade.

O espírito que percebe é um espírito encarnado, e é este enraizamento do espírito em seu corpo e em seu mundo que primeiramente buscamos restabelecer, tanto contra as doutrinas que

⁴⁸ Tradução do original em francês realizada pelo Prof. Dr. Marcos José Müller.

tratam a percepção como o simples resultado da ação das coisas exteriores sobre nosso corpo, como contra aquelas que insistem sobre a autonomia da tomada de consciência. Tais filosofias possuem em comum o que elas esquecem, em proveito da pura exterioridade ou da pura interioridade, a inserção corporal do espírito, a relação ambígua que realizamos com nosso corpo, e, correlativamente, com as coisas percebidas. Quando procuramos, como fizemos em *A estrutura do comportamento*, mostrar as relações do organismo percebido e de seu meio, inspirando-nos na psicologia e na fisiologia modernas, é claro a sua vez, que tais relações não são aquelas de um aparelho automático e de um agente exterior que vêm desencadear, naquele, mecanismos preestabelecidos; e que nós não tratamos melhor dos fatos sobrepondo ao corpo, concebido como uma coisa, uma consciência pura e contemplativa. Nas condições da vida, - senão no laboratório, - o organismo é menos sensível a certos agentes físicos e químicos isolados que à ‘constelação’ que eles compõem, na situação de conjunto que eles definem. Os comportamentos revelam uma sorte de atividade prospectiva do organismo, como se ele se orientasse sobre o sentido de certas situações elementares, como se ele mantivesse com elas relações de familiaridade, como se houvesse um ‘*a priori* do organismo’, das condutas privilegiadas, das leis de equilíbrio interno que o predispusessem a certas relações com o meio. No nível onde nos encontramos, ele (o organismo) não poderia, entretanto, servir a uma verdadeira tomada de consciência nem a uma atividade intencional; e, de outro lado, o poder prospectivo do organismo não se exerce senão entre os limites definidos e depende de condições locais precisas. O funcionamento do sistema nervoso central nos põe diante dos paradoxos do mesmo gênero. A teoria das localizações cerebrais, sob suas formas modernas, modificou profundamente a relação da função ao substrato. Ela não assinala mais, por exemplo, a cada conduta perceptiva, um mecanismo preestabelecido. Os ‘centros coordenadores’ dos quais ela fala, não são mais armazéns de ‘traços cerebrais’ e seu funcionamento é qualitativamente diferente de um caso ao outro, segundo a nuance cromática que invoca, a estrutura perceptiva que realiza, se bem que no fim, ele reflete toda a sutileza e toda a variedade das relações percebidas. Tudo se passa, portanto, no organismo percipiente, como se realizássemos, conforme a expressão de Descartes, uma mistura da alma com o corpo. As condutas superiores dão um sentido novo à vida do organismo, mas o espírito, entretanto, não dispõe aqui de uma liberdade de sobrevoos; mais ainda: ele tem necessidade das atividades mais simples para se estabilizar em instituições duráveis e se realizar verdadeiramente.

A conduta perceptiva emerge dessas relações numa situação e num meio que não é o acontecimento de um puro sujeito cognoscente.

Em nosso trabalho sobre a *Fenomenologia da percepção*, não assistimos mais ao advento das condutas perceptivas. Nós nos instalamos nelas para aí perseguir a análise desta relação singular entre o sujeito, seu corpo e seu mundo. Para a psicologia e para a psicopatologia de hoje, o corpo próprio não é mais somente *um dos objetos do mundo*, sob o olhar de um espírito separado. Ele se coloca ao lado do sujeito, ele é *nosso ponto de vista sobre o mundo*, o lugar onde o espírito se investe numa certa situação física e histórica. Como Descartes havia então profundamente dito, a alma não está apenas em seu corpo como o piloto em seu navio, ela está unida ao corpo inteiro, - ele é totalmente animado, e todas as funções corporais contribuem por sua parte à percepção dos objetos dos quais a filosofia durante muito tempo fez um puro saber. É segundo a situação de nosso corpo que acedemos o espaço exterior. Um 'esquema corporal' ou 'postural' nos oferece a cada instante uma noção global, prática e implícita das relações de nosso corpo e das coisas, bem como seu relevo sobre elas. Um feixe de movimentos possíveis ou de 'projetos motores' irradia de nós sobre o entorno. Nosso corpo não está no espaço como as coisas: ele o habita ou o frequenta, ele se aplica como a mão no instrumento e, neste sentido, quando quisermos nos ultrapassar, nós não temos de movê-lo como se move um objeto. Nós o transportamos sem instrumentos, por uma espécie de magia, porque ele é nosso e porque, por ele, temos diretamente acesso ao espaço. Ele é para nós muito mais que um instrumento ou um meio: ele é nossa expressão no mundo, a figura visível de nossas intenções. Mesmo nossos movimentos afetivos mais secretos, os mais profundamente ligados à infraestrutura humoral, contribuem para formar nossa percepção das coisas.

Ora, se a percepção é dessa maneira o ato comum de todas as nossas funções motoras e afetivas, não menos que as sensoriais, precisamos redescobrir a figura do mundo percebido, mediante um trabalho comparável àquele do arqueólogo, pois ela está incrustada sob os sedimentos dos conhecimentos ulteriores. Ver-se-á então que a qualidade sensível não é aquele dado opaco e indivisível, apresentado como espetáculo a uma consciência distante sobre a qual falavam as concepções clássicas, e que as cores, por exemplo, nas quais cada uma se associava numa atmosfera afetiva que os psicólogos tinham buscado estudar e definir, são na verdade diversas modalidades de nossa coexistência com o mundo. Ver-se-á que as figuras espaciais ou as distâncias não são tantas relações entre diversos pontos do espaço objetivo, mas sim relações entre elas e um centro de perspectiva que é nosso corpo, - enfim, que elas são diversas

maneiras, para os estímulos exteriores, de pôr à prova, de solicitar e de fazer variar nossa posse sobre o mundo, nossa ancoragem na horizontal e na vertical do lugar, em um aqui e em um agora. Ver-se-á ainda que as coisas percebidas não são, como os objetos geométricos, seres acabados dos quais nossa inteligência possuiria *a priori* a lei de construção, mas conjuntos abertos e inesgotáveis que reconhecemos em um certo estilo de revelação, ainda que não possamos, por princípio, explorá-los inteiramente e que eles nunca nos oferecem eles mesmos, senão como perfis ou vias perspectivas. Ver-se-á enfim que o mundo percebido não é em seu redor um puro objeto de pensamento sem fissura e sem lacuna, mas é como o estilo universal no qual participam todos os seres perceptivos, e que sem dúvida ele os coordena, mas sem que possamos presumi-lo como acabado. Nosso mundo, dizia profundamente Malebranche, é ‘uma obra inacabada’.

Se agora queremos definir um sujeito que seja capaz dessa experiência perceptiva, é evidente que ele não será um pensamento transparente para si mesmo, absolutamente presente a si-mesmo, sem corpo e sem história interpostos. O sujeito da percepção não é este pensador absoluto. Ele funciona aplicando-se a um pacto ocorrido no nosso nascimento entre nosso corpo e o mundo, entre nós-mesmos e nosso corpo, ele é como um nascimento continuado, *aquilo* que numa situação física e histórica tem sido dado a gerir, e isto a cada novo instante. Cada sujeito encarnado é como um registro aberto do qual não se sabe quais obras ele produzirá, mas que, uma vez aparecido, não saberia deixar de dizer pouco ou muito, de ter uma história ou um sentido. A produtividade mesma ou a liberdade da vida humana, longe de negar nossa situação, a utiliza e daí, a torna meio de expressão.

Essa observação nos conduz a novas pesquisas, iniciadas após 1945, que virão fixar definitivamente o sentido filosófico das primeiras, as quais, em contrapartida, prescrevem àquelas um itinerário e um método. Acreditamos encontrar na experiência do mundo percebido uma relação de um novo tipo entre o espírito e a verdade. A evidência da coisa percebida relaciona-se com seu aspecto concreto, a textura mesma de suas qualidades, com essa equivalência entre todas suas propriedades sensíveis que fazia Cézanne dizer que se devia poder pintar até os odores. É diante de nossa existência indivisa que o mundo é verdadeiro ou existe; sua unidade, suas articulações se confundem e isto quer dizer que, temos do mundo uma noção global cujo inventário jamais é acabado, e que fazemos nele a experiência de uma verdade que transparece ou nos engloba, mais do que nosso espírito não a detém e não a circunscreve. Ora, se agora

consideramos, para além do percebido, o campo do conhecimento propriamente dito, onde o espírito quer possuir o verdadeiro, definir ele mesmo objetos e aceder, assim, a um saber universal e desvinculado das particularidades de nossa situação, a ordem do percebido não é ela própria uma aparência, e o entendimento puro não é uma nova fonte de conhecimento a respeito da qual nossa familiaridade perceptiva com o mundo não seria mais que um esboço informe? - Somos obrigados a responder essas questões por uma teoria da verdade primeira, e depois por uma teoria da intersubjetividade, nas quais tocamos em diferentes ensaios, tais como *A dúvida de Cézanne*, *O romance e a Metafísica* ou, no que diz respeito à filosofia da história, *Humanismo e Terror*, mas dos quais devemos elaborar com todo rigor os fundamentos filosóficos. A teoria da verdade representa o objeto de dois livros nos quais trabalhamos agora.

Nos parece que o conhecimento, e a comunicação com outrem que ele pressupõe, são, diante da via perceptiva, formações originais, mas que eles a continuam e a conservam transformando-a. Eles sublimam nossa encarnação no sentido em vez de suprimi-la e a operação característica do espírito está no movimento pelo qual retomamos nossa existência corporal e a empregamos para simbolizar no lugar de coexistir tão somente. Esta metamorfose apanha a dupla função de nosso corpo. Por seus 'campos sensoriais', por toda sua organização, ele está como predestinado a se conformar aos aspectos naturais do mundo. Mas como corpo ativo, à medida que ele é capaz de gestos, de expressão e enfim de linguagem, ele se reenvia sobre o mundo para o significar. Como o demonstra a observação dos apráxicos, no espaço atual, onde cada ponto é aquilo que ele é, sobrepõe-se ao homem um 'espaço virtual' onde estão inscritos também os valores espaciais que este ponto *recebe* para qualquer outra posição de nossas coordenadas corporais. Um sistema de correspondência se estabelece entre nossa situação espacial e àquelas outras, e cada uma tem como simbolizar todas as outras. Esta retomada, que insere nossa situação de fato como um caso particular no sistema de outras situações possíveis, inicia a partir do momento que *mostramos* com o dedo um ponto do espaço, pois o gesto de designação, que justamente os animais não compreendem, põe-nos, desde já, instalados no virtual, ao fim da linha que prolonga nosso dedo, num espaço centrífugo ou cultural. Esse uso mímico de nosso corpo não é ainda uma concepção, uma vez que ele não nos separa de uma situação corporal da qual, ao contrário, ele assume todo o sentido; ele nos introduz numa teoria concreta do espírito que no-lo mostrará numa relação de troca com os instrumentos em que ele aparece, mas que a ele entregam, ademais, aquilo que têm recebido dele.

De um modo geral, os gestos expressivos, onde o fisiognomônico buscava em vão os sinais suficientes de um estado emocional, senão quando postos diante da situação que eles assinalam ou pontuam. Mas, como os fonemas, sem ter ainda um sentido por si mesmos, eles desde já possuem valor diacrítico, eles anunciam a constituição de um sistema simbólico capaz de redesenhar um número infinito de situações. Eles são uma primeira linguagem. E reciprocamente a linguagem pode ser tratada como uma gesticulação de tal forma variada, precisa, sistemática, e capaz de retomadas tão numerosas, que a estrutura interna do enunciado não pode finalmente convir senão a uma situação mental à qual ele responde e da qual se torna signo sem equívoco. O sentido da linguagem, como aquele dos gestos, não reside, portanto nos elementos de que ele é feito, ele é sua intenção comum, e a frase dita não contém aquela do auditor, subsequente a 'cadeia verbal', que ultrapassa cada um dos nós em direção àquilo que eles desenharam em conjunto. Disso se segue que, ao mesmo tempo, nosso pensamento, mesmo solitário, não cessa de utilizar a linguagem, que o sustenta, arranca-o do transitório, o reenvia, - que dele é, dizia Cassirer, o 'móvel', - e que, portanto a linguagem, considerada parte por parte, não contém seu sentido, que toda comunicação supõe, naquele que escuta, uma retomada criadora daquilo que ele entendeu. Disso se segue também que a linguagem que arrastamos para um pensamento não é mais unicamente nossa, que é presunçosamente universal, sem que esta universalidade seja jamais aquela de um conceito puro, idêntico para todos os espíritos: é antes o apelo de um pensamento situado que dirige aos outros pensamentos igualmente situados, e no qual cada um responde com seus recursos próprios. O exame dos poderes do algoritmo mostraria nele, acreditamos, a mesma função estranha que é em obra nas formas ditas inexatas da linguagem: sobretudo quando se trata de conferir ao pensamento exato um novo domínio. O pensamento mais formal refere-se sempre a qualquer situação mental, qualitativamente definida, da qual ele não extrai o sentido senão se apoiando sobre a configuração do problema. A transformação não é jamais simples análise e o pensamento não é jamais formal, senão relativamente.

Esperando tratar completamente esse problema (o do pensamento formal e da linguagem) na obra que preparamos sobre a *Origem da Verdade*, nós o abordamos por seu lado menos abrupto num livro cuja metade está escrita e que trata da linguagem literária. Nesse domínio, é mais adequado mostrar que a linguagem jamais é a simples vestimenta de um pensamento que se possuiria ele mesmo em toda clareza. O sentido de um livro é primeiramente dado, não tanto pelas ideias, como por uma variação sistemática e insólita dos modos da linguagem e do relato, ou das

formas literárias existentes. Esse sotaque, essa modulação particular da palavra, se a expressão tem êxito, é assimilada pouco a pouco pelo leitor e lhe torna acessível um pensamento ao qual ele permanecia às vezes indiferente ou mesmo rebelde de início. A comunicação em literatura não é o simples apelo do escritor às significações que fariam parte de um *a priori* do espírito humano: muito mais elas suscitam a isso por arrebatamento ou por uma espécie de ação oblíqua. No escritor, o pensamento não dirige a linguagem de fora: o escritor é ele mesmo um novo idioma que se constrói, inventa-se meios de expressão e se diversifica segundo seu próprio sentido. O que chamamos poesia não é senão a parte da literatura onde essa autonomia se afirma com ostentação. Qualquer grande prosa é também uma recriação do instrumento significante, apesar de articulados segundo uma sintaxe nova. O prosaico se limita a tocar por sinais convenicionados das significações já instaladas na cultura. A grande prosa é a arte de captar um sentido que nunca tinha sido objetivado até então e torná-lo acessível a todos os que falam a mesma língua. Um escritor é assim ultrapassado [apenas sobrevive] quando ele não é mais capaz de fundar uma universalidade nova e de comunicar no risco. Parece-nos que se poderia dizer também das outras instituições que elas cessaram de viver quando se mostram incapazes de levar uma poesia das relações humanas, ou seja, o apelo de cada liberdade a todas as outras. Hegel dizia que o Estado Romano é a prosa do mundo. Nós intitularemos *Introdução à prosa do mundo* este trabalho que deveria, elaborando a categoria de prosa, lhe dar, além da literatura, uma significação sociológica.

Estas pesquisas, pois, sobre a expressão e a verdade aproximam, por sua vertente epistemológica, o problema geral das relações do homem com o homem que será o objeto de nossas pesquisas posteriores. A relação linguística dos homens deve nos auxiliar a compreender uma ordem mais geral de relações simbólicas e de instituições, que assegurem, não mais unicamente a troca de pensamentos, mas aquela de valores de toda espécie, a coexistência de homens numa cultura e, além de seus limites, numa só história. Interpretado em termos de simbolismo, o conceito de história nos parece acima das contestações das quais ele é objeto, porque o que se entende de ordinário sob essa palavra, seja para reconhecer ou para negar, é uma Potência exterior em nome da qual as consciências seriam depreendidas. Não mais que a linguagem, a história não nos é exterior. Há uma história do pensamento, quer dizer: a sucessão das obras do espírito, com todos os desvios [détours] que se queira, é como uma só experiência que se persegue e ao curso da qual a verdade por assim dizer se capitaliza. É num sentido análogo que se poderia dizer que há uma

história da humanidade, ou mais simplesmente *uma* humanidade. Em outros termos, todas as reservas feitas sobre as estagnações ou os recuos, as relações humanas são capazes de amadurecer, de transformar seus fracassos [avatars] em ensinamentos, de recolherem seu presente a verdade de seu passado, de eliminar as certezas secretas que lhes permanecem opacas e torná-las mais transparentes. A ideia de uma história única ou de uma lógica da história está, num sentido, implicada na menor troca humana, na menor percepção social: a antropologia supõe sempre que uma civilização, mesmo muito diferente da nossa, está no limite compreensível para nós, que ela pode ser situada em relação à nossa e a nossa por relação a ela, que elas pertencem ao mesmo universo de pensamento, - como o menos importante uso da linguagem implica uma ideia de verdade. Também na ação, não podemos fingir e rejeitar como estranhas as aventuras da história, pois mesmo a busca mais independente da verdade e a mais abstrata tem sido um fator da história (talvez o único do qual seja seguro e que não é, em nenhum caso, enganoso), que todas as ações e as produções dos homens se compõem, portanto num só drama, e que, neste sentido, sabemos ou perdemos o conjunto: nossa vida é em si universal. Mas este racionalismo metódico não se confunde com um racionalismo dogmático que elimina por antecipação a contingência histórica supondo-se como um 'Espírito do mundo' (Hegel) atrás do curso das coisas. Se é preciso dizer que há uma história total, - um só tecido que reúne todas as empresas de civilização simultâneas e sucessivas, todos os fatos de pensamento e todos os fatos econômicos, - isto não é em nome de um idealismo histórico ou de um materialismo histórico que remetem, um ao pensamento, o outro à matéria, ao governante da história. É porque as culturas são tanto sistemas coerentes de símbolos, que podem ser comparadas e postas sobre um denominador comum, e que cada um dos modos de trabalho, aqueles das relações humanas, aqueles da linguagem e aqueles do pensamento, mesmo se eles não são a cada momento paralelos, não permanecem jamais separados com o tempo. E o que realiza esta relação de sentido entre cada aspecto de uma cultura e todas as outras, como entre todos os episódios da história, é o pensamento permanente e concordante dessa pluralidade de seres que se reconhecem como 'semelhantes'. Nesse caso, mesmo que uns busquem dominar os outros e que são a tal ponto tomados nas situações comuns, frequentemente os adversários estão numa espécie de cumplicidade.

Nossas pesquisas devem, portanto nos conduzir finalmente a refletir sobre este *homem transcendental*, ou esta 'luz natural' comum a todos, que transparecem através do movimento da história, - sobre este Logos que nos propõe como tarefa conduzir à palavra um mundo mudo

até aí – enfim sobre este Logos do mundo percebido que nas primeiras pesquisas nos reencontram na evidência da coisa. Reunimos aqui as questões clássicas da metafísica, mas por um caminho que lhes tira o caráter de problemas, isto é, de dificuldades que poderiam ser resolvidas sem grande esforço, mediante certas entidades metafísicas construídas segundo esse efeito. As noções de Natureza e de Razão, por exemplo, longe de explica-los, tornam incompreensíveis as metamorfoses que temos assistido desde a percepção até os modos complexos de relação humana, pois, remetendo essas metamorfoses a dois princípios separados, tais noções mascaram o momento, do qual temos a constante experiência, onde uma existência se reenvia sobre ela mesma, se apossa e exprime seu próprio sentido. O estudo da percepção não podia nos ensinar mais que uma ‘má ambiguidade’, a mistura da finitude e da universalidade, da interioridade e da exterioridade. Mas há, no fenômeno da expressão, uma ‘boa ambiguidade’, isto é, uma espontaneidade que acompanha aquilo que parecia impossível, ao se considerar os elementos separados, que reúne num só tecido, a pluralidade da mônadas, o passado e o presente, a natureza e a cultura. A constatação dessa maravilha é a metafísica mesma, e que dá ao mesmo tempo o princípio de uma moral.

MAURICE MERLEAU-PONTY