

NOTAS INTRODUTÓRIAS AO PENSAMENTO DE MERLEAU-PONTY: O INACABAMENTO DA LINGUAGEM

Wanderley J. Ferreira Jr.¹

Resumo: Uma abordagem introdutória do fenômeno da linguagem e da expressão no âmbito da ontologia selvagem proposta pelo filósofo francês Maurice Merleau-Ponty, enfatizando o caráter de inacabamento e incompletude do signo lingüístico e da expressão em relação ao significado a ser dito e exprimido. Essa deficiência do signo em esgotar o significado, implica que não há uma linguagem pura que remeteria a significações unívocas e nem a linguagem pode reduzir-se a condição de mera exteriorização imperfeita do pensamento. Não há um significado preexistente que a linguagem viria revelar através das palavras, que não passariam de dobras no tecido da fala. O artigo conclui com a avaliação de algumas perspectivas abertas pela ontologia selvagem proposta por Merleau-Ponty para tornar dizível e exprimível essa experiência muda e não objetificante do mundo e de nosso próprio corpo.

Palavras-Chave: Linguagem – Hermenêutica – Fenomenologia – Palavra

Abstract: An introductory approach the phenomenon of language and expression in the wild ontology proposed by the french philosopher Maurice Merleau-Ponty, emphasizing the incompleteness character of the linguistic sign and expression in relation to the meaning to be said and expressed. This deficiency of the sign to exhaust the meaning implies that there is a pure language that would refer to univocal meanings and language can not be reduced to mere condition of imperfect manifestation of thought. There is no preexisting meaning that the language would reveal through words, that would not bend the fabric of speech. The article concludes with a review of some perspectives opened by wild ontology proposed by Merleau-Ponty and expressible sayable to make this experience change and not objectifying the world and our own body.

Keywords: Language - Hermeneutics - Phenomenology - Word

INTRODUÇÃO

As coisas percebidas não seriam para nós irrecusáveis, presentes em carne e osso, se elas não fossem inesgotáveis, nunca inteiramente dadas, elas não teriam o ar de eternidade que nós lhes atribuímos se não se oferecessem a uma inspeção que tempo algum pode terminar. Da mesma maneira, a expressão nunca é absolutamente expressão, o exprimido nunca é totalmente exprimido, é essencial à linguagem que a lógica de sua construção nunca seja daquelas que podem ser conceitualizadas, mas apenas ser transparente através da lógica embaralhada de um sistema de expressão que traz os traços de um outro

¹ Doutor em Filosofia pela UNICAMP e Prof. Adjunto III na Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás.

passado e os germes de um outro porvir.[M. Merleau-Ponty. *La Prose du Monde*].

Os temas da Linguagem e da Expressão perpassam toda obra do filósofo francês Maurice Merleau-Ponty [1908 – 1961] e possuem um tal entrelaçamento que se torna impossível tratar de um deles sem fazer referência ao outro. No presente artigo vamos pensar, com Merleau-Ponty, esses temas tomando como referências básicas os seguintes textos: *Fenomenologia da Percepção* (1945), *Prose du Monde*, *Visível e Invisível* (1962), *Sens et Non-Sens* (1948), *A linguagem e as vozes do silêncio* (In. *Signes*), *O Olho e o Espírito* (*Sens et Non-Sens*), *Em toda e nenhuma Parte*.

Não conclusão do artigo recolhemos algumas passagens em *Visível e Invisível*, na tentativa de elucidar melhor a proposta de Merleau-Ponty para uma nova Filosofia que pressupõe uma nova experiência do mundo e de nossa inserção nesse mesmo mundo que acontece numa dimensão pré-reflexiva e inefável. Que esse artigo possa contribuir para despertar o interesse num autor original e pouco compreendido, como é o caso de Maurice Merleau-Ponty, sem desvirtuar o sentido de sua fala e reconhecendo, ao mesmo tempo, que esta mesma fala não esgota jamais o que pretende dizer.

O pensamento de Merleau-Ponty procura empreender uma revisão dos problemas cruciais referentes ao Ser e ao Nada, ao dualismo psíquico/físico, consciência/mundo, à Percepção. O filósofo pergunta ainda pela essência da linguagem, a natureza do signo, do significado e do significante, da palavra, do silêncio, do visível e do invisível. Todas essas questões emergem na medida em que somos instalados no âmbito da Percepção considerada como abertura preliminar, enquanto percepção pré-consciente correlativa ao campo fenomenal. Presenciamos assim, no dito e no não-dito de Merleau-Ponty, uma filosofia do significado referido a um sujeito encarnado e datado, que inclui entre suas dimensões originárias a projeção para um mundo em que está imerso e que forma uma mesma trama com seu existir.

O filósofo assume para si o projeto, de certa forma comum à filosofia contemporânea, de uma reforma das categorias do pensamento tradicional. Ao longo da tradição filosófica Ocidental, categorias como: sujeito, objeto, consciência, representação, fato, conceito, ser, essência, tornaram-se registros com as quais o homem procurou explicar seu fazer, sua história, a arte, a linguagem e o próprio pensamento. Contudo, tais categorias distorciam o verdadeiro sentido da contingência humana e da relação originária entre homem e seu mundo da vida [*Lebenswelt*]. Tais categorias tinham como pressupostos certos dualismos, tais como: o dualismo psíquico/físico, consciência/mundo, sujeito/objeto, interior/exterior.

Procurando superar tais dualismos, Merleau-Ponty esforça-se por empreender uma crítica radical ao pensamento reflexivo que, colocado diante dos enigmas da sensação e da percepção, procura resolver os paradoxos perceptivos recorrendo à separação entre consciência e o mundo, reduzindo o real à dicotomia clássica da teoria do conhecimento:

a separação irreduzível entre sujeito-objeto. Para tal pensamento de sobrevôo, a consciência, *res cogitans* [Descartes], é definida pela interioridade absoluta e pela identidade absoluta consigo mesma. A coisa, *res extensa*, é concebida como uma exterioridade absoluta impossibilitada de deter em si e por si a identidade consigo mesma, a menos que seja reduzida a uma representação ou a uma idéia de um sujeito cognoscente puro.

Esse pensamento de sobrevôo, segundo Merleau-Ponty, procura controlar todos os seus passos e estender esse controle à realidade exterior. Isso está explícito na metafísica de Descartes, que introduziu o dualismo sujeito-objeto, criando assim o âmbito no qual é possível definir e determinar o ato de conhecimento e o conteúdo desse ato, que se instauram sobre a cisão irreduzível consciência-mundo. Essa cisão constitui os dois grandes enganos daquilo que Merleau-Ponty chama de humanismo: o subjetivismo filosófico e o objetivismo científico. Portanto, a partir da cisão consciência-mundo, a filosofia confere ao sujeito cognoscente o poder de dominar a realidade exterior. Assim as coisas convertem-se em representações constituídas pelo sujeito, ou seja, a experiência do ser das coisas é uma experiência de um sujeito capaz de reduzir tudo aos seus esquemas conceituais, perfazendo uma espécie de sobrevôo sobre o mundo.

Já em seus primeiros escritos, Merleau-Ponty tenta mostrar, a partir dos resultados obtidos pela Psicologia, que há uma dualidade dialética de comportamento entre corpo e alma. Dizer, por exemplo, que a alma age sobre o corpo significa pressupor que o corpo é uma totalidade fechada e invocar uma força externa responsável pelo significado espiritual de alguns dos seus comportamentos. Dizer que o corpo age sobre a alma significa imaginar a alma como sendo uma força constantemente presente ao corpo, podendo ser contrariada pela força mais potente deste. Para Merleau-Ponty, essas expressões indicam apenas níveis de comportamento de estrutura e significados diferentes. Em relação ao dualismo psíquico/físico, Merleau-Ponty pergunta: Será que estamos certos do sentido dessa oposição? Qual seria o significado de físico e psíquico? Sabemos que para a Psicologia Clássica, a região do psíquico é uma região de objetos que cabe ao psicológico descrever. Sendo assim, o fato psíquico não passará de um evento no fluxo temporal das vivências conscientes, que poderá ser descrito e determinado causalmente. Não se pergunta pela gênese do sentido/significado, que se encontraria numa dimensão pré-reflexiva, ou se quisermos, num Ser Bruto, onde não cabem a distinção físico/psíquico.

Merleau-Ponty concorda com Edmund Husserl [1839 – 1938] quando este afirma ser esse dualismo um subproduto de nossa ciência, trata-se na verdade de uma interpretação fundada na atitude natural. O fato é que a psicologia deve complementar as ciências naturais, sem a ilusão de que pode compreender o psíquico com o método utilizado pelas ciências naturais para compreender o físico. Merleau-Ponty concorda com Husserl e Heidegger quando esses pensadores, de formas diferentes, afirmam que o traço fundamental da teorização científica é a matematização da natureza que está na origem da ciência moderna.

A física matemática, que nasce com Galileu Galilei [1564 – 1642], propõe uma concepção de matéria e natureza como puras coisas, abstraindo-se de tudo que pertence ao espírito. A natureza é uma natureza de corpos fechados sobre si mesmos. Dessa concepção de natureza emerge uma visão mecanicista do mundo, a natureza não passaria de um autômato, cujos mistérios não resistiriam ao instrumental matemático. O cartesianismo legitima essa concepção de natureza baseada em dualismos como: finito/infinito, subjetividade/objetividade, físico/psíquico.

“A ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las. Fabrica para si modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis permitidas por sua definição... Ela é, sempre foi, esse pensamento ativo, engenhoso, desenvolto... que trata todo ser como objeto em geral...”²

O subjetivismo inerente à reflexão filosófica faz com que as coisas exteriores se convertam em realidades cada vez menos reais, na medida em que não passariam de representações e idéias de uma consciência constituinte. O objetivismo científico, por sua vez, segue o caminho inverso ao reduzir a consciência a uma realidade cada vez mais diáfana, até reduzi-la a meras operações físico-fisiológicas observáveis. Portanto, o pensamento de sobrevôo na filosofia converte o mundo em representação do mundo presente na mente do sujeito cognoscente; enquanto na ciência, esse mesmo pensamento converte a consciência num resultado de fenômenos que pertencem à esfera natural. Assim, o subjetivismo e o objetivismo, o idealismo e o empirismo, a metafísica e o positivismo, não passam de atitudes dicotômicas fundamentadas na dicotomia sujeito-objeto. A partir dessa dicotomia, coloca-se a necessidade de reunir os dois termos, tornando-os coextensivos pela redução de um deles ao outro: ou tudo é consciência (Idealismo), ou tudo é objeto (realismo).

Merleau-Ponty não aceita tais reducionismos, exigindo da Filosofia e da ciência que elas coloquem em questão os falsos dualismos em que se fundamentam – sujeito/objeto, fato/essência, ser/consciência, real/aparência. Deve-se, portanto, estabelecer um novo ponto de partida para a Filosofia e a ciência, levando-as a compreender o solo do qual se originam. Isso implica em revelar que a vida representativa da consciência não é primeira, nem única, ou seja, não pode fundar nem definir o que seja a consciência e o mundo.

É necessário que o pensamento de ciência (e da filosofia) – pensamento de sobrevôo, pensamento do objeto em geral – torne a colocar-se num há prévio, no lugar, no solo do mundo sensível e do mundo lavrado tais como são em nossa vida, para nosso corpo, não esse corpo possível

2 MERLEAU-PONTY. *Textos Escolhidos*. Trad. Marilena Chauí et ali. São Paulo: Abril Cultural, 1975. 1975, p. 275.

do qual é lícito sustentar que é uma máquina de informação, mas sim esse corpo atual que digo meu, a sentinela que se posta silenciosamente sob minhas palavras e sob meus atos. Nesta historicidade primordial, o pensamento alegre e improvisador da ciência aprenderá a insistir nas próprias coisas e em si mesmo, tornará a ser filosofia...³

Pensamento e matéria estão mesclados, não há limites fixos entre o orgânico e o inorgânico, entre o psíquico e o físico. Talvez devêssemos perguntar: que tipo de ser designa o comportamento? Seria mesmo o homem essa mescla de físico e psíquico?

Embora o filósofo procurasse, em suas primeiras obras, minimizar o papel constituinte da consciência e outorgar à relação corpo sensível-mundo sensível o poder de doar sentido que Husserl atribuía à consciência transcendental, é ainda nítida a influência da fenomenologia husserliana nesses primeiros escritos de nosso filósofo. A partir de *Signes*, contudo, Merleau-Ponty encaminha-se para uma perspectiva mais ontológica, na qual procura uma região pré-reflexiva, selvagem, o ser bruto, solo a partir do qual emergem as abstrações da reflexão. A Filosofia, portanto, enquanto reflexão, deve retornar ao solo anterior à reflexão e que é sua condição de possibilidade. Essa região, Merleau-Ponty denomina de “logos do mundo estético”, ou seja, o mundo percebido que expressa uma unidade indivisa do corpo e das coisas. Uma unidade que não permite as rupturas próprias da reflexão entre sujeito/objeto, consciência/mundo, físico/psíquico.⁴

Ao indagar qual a relação entre a consciência perceptiva e a consciência representativa, Merleau-Ponty conclui que a consciência perceptiva é fundante em relação à consciência representativa, pois esta se origina a partir do mundo percebido. Na *Phenomenologie de la Perception* [1945], o filósofo propõe que a consciência perceptiva é solidária com o corpo, enquanto corpo próprio ou vivido. Um corpo que nos instala no mundo e que doa e recebe significações. A partir de *Signes*, contudo, a noção de consciência perceptiva passa a ser substituída pela de Corpo, Carne, ou seja, uma interioridade que não se reduz à imanência do sujeito pensante e que é refratária a uma explicação baseada em fenômenos físico-fisiológicos. Merleau-Ponty observa que o Corpo sempre apresentou aquilo que caracteriza a consciência – a reflexibilidade. Mas apresenta também aquilo que sempre foi apanágio do objeto – a visibilidade. O corpo é o vidente que se vê, o tocado que se toca, um sentido que se sente, o que impediria na experiência que temos de nosso próprio corpo a distinção entre sujeito e objeto.

Em *O olho e o espírito* [L’Oeil et l’Esprit], Merleau-Ponty afirma que:

3 MERLEAU-PONTY. *Textos Escolhidos*. Trad. Marilena Chauí et ali. São Paulo: Abril Cultural, 1975. 1975, p. 276.

4 Cf. MERLEAU-PONTY, *Signes*. Paris: Gallimard. 1960.

Eis o enigma: meu corpo é simultaneamente vidente e visível. Ele, que olha todas as coisas, também pode olhar-se e reconhecer naquilo que então vê o outro lado de sua potência vidente. Ele se vê, vendo, ele se toca tocando, é visível e sensível para si mesmo... Visível e móvel, meu corpo está... preso no tecido do mundo e sua coesão é a de uma coisa... as coisas são um anexo e um prolongamento dele, estão incrustadas em sua carne, fazendo parte de sua definição plena e o mundo é feito do mesmo estofo que o corpo... essas antinomias são maneiras diferentes de dizer que a visão é tomada ou feita lá no meio das coisas, ali onde persiste... a indivisão da consciência e do sentido.”⁵

Há, portanto, uma reversibilidade permanente na relação corpo-mundo. Há a carne do corpo e a do mundo. Corpo e mundo transformam-se em campos de presença onde emergem todas as relações da vida perceptiva e do mundo sensível. Há, pois, um Logos do mundo estético, um campo de significações sensíveis constituintes do corpo e do mundo. Esse logos do mundo estético torna possível a intersubjetividade como intercorporeidade, fazendo com que, através da manifestação corporal na linguagem, surja o Logos cultural – o mundo humano da cultura e da história.

Merleau-Ponty pretende, portanto, formular uma nova ontologia [a velha ciência do ser enquanto ser] que denuncia, com Husserl, que o próprio cientista permanece na atitude natural. Toda física moderna esta presa às contradições geradas pelos dualismos cartesianos. Esse cartesianismo está na base da concepção da física moderna e sua pretensão em postular a existência de um sujeito desencarnado que seria capaz de efetivar uma observação pura de objetos fechados em si e preexistentes ao ato de conhecer, objetos que seriam reduzidos à pura extensão. Merleau-Ponty reconhece que a física contemporânea coloca em questão o sujeito puro, o objeto pré-dado. Seres físicos não são coisas, mas relações entre observador e observado matizadas pelo cálculo. Hoje a ciência reconhece que não há observação pura. O próprio instrumento que o físico utiliza e seu próprio corpo interferem naquilo que ele vê. Contra a ilusão da razão analítica cartesiana de chegar ao elementar, a nova física (Teoria Quântica) descobre camadas de realidade complexas, partículas que só existem num campo de interações irreduzíveis ao princípio de causalidade. Enfim, descobre-se que o microscópico não é simples, mas complexo.

Nesse sentido, o problema que se colocaria a Merleau-Ponty é como constituir um método dessa nova ontologia, explicitando ao mesmo tempo as relações entre ciência e filosofia. Essa nova ontologia não deve se constituir referindo-se à ciência, ela deve reportar a outro território para constituir uma nova ontologia capaz de trazer a experiência muda à experiência de seu próprio sentido, ainda que este seja inesgotável para qualquer

5 MERLEAU-PONTY. *Textos Escolhidos*. Trad. Marilena Chauí et ali. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 45.

espécie de signo ou expressão. Essa nova ontologia fundamenta-se na percepção enquanto arquétipo desse encontro originário com o mundo.

Na primeira parte da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty procura desvelar o sentido dessa experiência muda. Todo esforço dessa nova ontologia proposta por Merleau-Ponty direciona-se para a descrição/desvelamento de uma experiência originária do ser sem evadir-se para um além mundo. Dessa experiência originária não se deduz nenhum absoluto ou incondicionado, trata-se, na verdade, de penetrar na essência secreta dos fenômenos, afastando-se dos hábitos e das categorias tradicionais do pensamento ocidental. Na *Fenomenologia da Percepção*, por exemplo, Merleau-Ponty propõe uma concepção de consciência que desautoriza qualquer espécie de dualismo consciência/mundo. A consciência não é o olhar lançado sobre o mundo por um espectador desinteressado, mas é sempre a consciência de um eu consagrado ao mundo, ou como diria o filósofo Martin Heidegger (1889 – 1976), antes de ser consciência, eu sou um ser no mundo lançado simplesmente aí... entre outros entes numa dimensão originária pré-reflexiva. Sob influência de Husserl [pai da fenomenologia] e de Heidegger, Merleau-Ponty considera que a verdadeira reflexão se oferece a mim mesmo, não como subjetividade ociosa e inacessível, mas identificada com a minha presença no mundo e perante os outros, tal como eu agora a realizo – eu sou tudo aquilo que vejo, sou um campo intersubjetivo que depende do meu corpo e de minha situação histórica.⁶

O conceito de corpo torna-se fundamental para Merleau-Ponty uma vez que o corpo é o nosso meio geral de ter um mundo, por vezes ele se limita aos gestos necessários à conservação da vida, colocando a nossa volta um mundo biológico; outras vezes, utilizando estes primeiros gestos e passando de um sentido próprio para um sentido figurado, manifesta através deles um núcleo de significado novo – é o caso dos hábitos motores tais como a dança. Nesse sentido, toda a percepção de uma coisa, de uma forma como real, toda a consciência preceptiva, remete para a manifestação de um mundo e de um sistema da experiência que o meu corpo e os fenômenos estão rigorosamente ligados. E na medida em que o mundo e as coisas são sempre abertos e reenviam sempre para além das suas manifestações determinadas e objetificadas pela razão, existiria um inacabamento do significado das coisas e do próprio mundo que a linguagem e seus signos não conseguem esgotar.⁷

O fato é que essa nova filosofia proposta por Merleau-Ponty em sua tentativa de conferir sentido a vivência originária, mesmo reconhecendo sua inefabilidade e irreducibilidade aos princípios da Razão, coloca em xeque toda tradição filosófica enquanto um tipo de pensamento reflexivo que se instala numa posição absoluta, exterior ao mundo.

6 MERLEAU-PONTY. *Phenomenologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1962, p. 515.

7 MERLEAU-PONTY. *Phenomenologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1962, p. 350.

Para Merleau-Ponty, portanto, não é tarefa da filosofia eleger um ponto de partida qualquer, um fundamentum inconcursum a partir do qual se possa fundamentar e compreender o mundo e o homem. Isso significaria eleger o sobrevôo como forma de conhecimento. Todo questionamento autêntico deve considerar esse entrelaçamento fundamental do homem e seu mundo, sua história, seu corpo, senão sempre correremos o risco de propor uma filosofia descarnada de um suposto sujeito puro.

A BUSCA DE UMA ONTOLOGIA SELVAGEM

Em o Visível e o Invisível, Merleau-Ponty esboça um programa de estudos no qual são estabelecidos os temas de uma possível Ontologia Selvagem. Essa ontologia procura um ser bruto, selvagem, pré-reflexivo, latente, anterior aos dualismos colocados pela ciência e pela filosofia. É essa ontologia que impõe o caráter radical do pensamento de Merleau-Ponty. Uma radicalidade que, por um lado, exige o levantamento crítico de todos os conceitos filosóficos e científicos, como preconceitos que camuflam uma metafísica dualista; por outro lado, essa radicalidade exige a busca do contato originário e primordial entre corpo e mundo, corpo e linguagem, mundo sensível e mundo cultural.

Em março de 1961, ao esboçar seu plano de estudos numa de suas últimas Notas de Trabalho, Merleau-Ponty adverte-nos de que seu plano de trabalho deve ser apresentado sem nenhum compromisso com o humanismo, com o naturalismo ou com a Teologia. Para nosso filósofo, trata-se de mostrar que a Filosofia não pode mais pensar segundo a clivagem Deus, homem e as criaturas. A questão, portanto, não é tomar a natureza em si, mas descrever o entrelaçamento congênito entre homem e animalidade. A natureza deve ser tomada como o outro lado do homem, como carne, e não como matéria, pura extensão submetida ao movimento. É preciso, ainda, uma concepção do Logos [Razão] como se realizando no homem e no mundo, mas que de nenhum modo é propriedade humana. Portanto, nenhuma Filosofia pode utilizar um esquema conceitual que faça do homem, da matéria ou de Deus, o cânone e o fundamento do real e do conhecimento. Ela deve propor uma ontologia do ser bruto, que se manifesta através dos homens e das coisas, mas que não se cristaliza neles.

Na tentativa de compreender melhor o caráter dessa ontologia selvagem, do ser bruto, de que fala Merleau-Ponty, vamos analisar a seguir alguns aspectos de sua concepção do fenômeno da linguagem e seu inacabamento, estabelecendo ao mesmo tempo, um contraponto com a concepção tradicional de linguagem.

LINGUAGEM E EXPRESSÃO

A Ciência e a Filosofia vitimadas pelo objetivismo e subjetivismo, nunca deram conta da especificidade do fenômeno da Linguagem. A ciência reduz a linguagem à emissão de sons, objetos de uma ciência natural, a acústica. A linguagem, portanto, seria um sistema convencional de sinais que permitiria aos homens uma certa coexistência. A Filosofia, por sua vez, concebe a linguagem como uma tradução imperfeita do pensamento, devendo ser purificada para que as palavras pudessem vestir mais corretamente as idéias mudas e verdadeiras. O fato é que a ciência e a Filosofia não percebem que a palavra não é a tradução de um sentido mudo preexistente, não é a mera exteriorização de significações já existentes no pensamento, mas é criação do sentido.

A linguagem encarna significações, estabelece mediações entre eu e o outro, sedimentando os significados que fundam uma cultura. A linguagem é o próprio ato de significar, e o homem falante ou o escritor não podem governá-la voluntariamente, assim como o homem vivente não pode premeditar o detalhe e os meios dos seus gestos. A única maneira para compreender a linguagem é instalar-se nela e exercê-la.⁸

Na linguagem, o sentido do real transborda sempre os dados e os conceitos. Minha percepção revela o mundo como latência e radical transcendência nunca esgotadas pelo pensamento reflexivo, calculador [o pensamento de sobrevôo do sujeito desencarnado]. As formas de expressão como a pintura e a linguagem revelam um ser selvagem pré-reflexivo, sempre além e aquém dos fatos e das idéias. Quando escuto ou leio, as palavras não vêm sempre tocar significações já dadas em mim. As palavras têm o poder de lançar-me fora de meus pensamentos, criando fendas no meu universo interior por onde brotam novos pensamentos.

Não há uma relação exterior entre linguagem e pensamento, onde aquela expressaria um sentido latente preexistente enquanto idéia. O que há é uma implicação. O sentido é a palavra e a palavra é exteriorização do sentido. Tal posição é contrária à tese segundo a qual a Linguagem é vista como um conjunto de signos onde um fenômeno remete a outro, onde pensamento e linguagem apontam para uma presença. O sujeito pensante deve fundar-se sobre um sujeito encarnado. A palavra elabora um horizonte inesgotável de significações que permanece não ditas. A palavra não é um mero fenômeno que anuncia outro, como a fumaça anuncia o fogo, ela não está aí para denunciar a existência de nenhum significado já dado, mas para elaborar um horizonte, que se torna disponível

8 Cf. MERLEAU-PONTY, *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

conforme nossas condições de lançamento e possibilidades. Ao falar, eu não represento previamente no pensamento a palavra pronunciada. A palavra possui sua própria força de enunciação, é por ela que se torna presente o pensamento. Há, portanto, uma significação que mora nas palavras e que foi simplesmente negligenciada e esquecida pela concepção tradicional de linguagem.

O fato é que a linguagem nunca teve de grande prestígio junto à tradição filosófica. Ela não obteve a honra de pertencer à filosofia primeira [a metafísica]. A metafísica, desde Platão, sempre considerou a linguagem como instrumento ou tradução do pensamento. Ela não passava de um fenômeno exterior ao pensamento e ao ser, sendo sempre suspeita de ser um veículo do erro e uma traição do pensamento. A linguagem não passaria, assim, de uma exteriorização do pensamento – a palavra é a expressão de um pensar e o signo remete a um significado exterior e preexistente. Essa concepção tradicional de linguagem será posta em xeque pelas reflexões de Merleau-Ponty sob influência do movimento fenomenológico inaugurado por Husserl.

Na quarta investigação das *Logische Untersuchungen* (Investigações Lógicas) (1900), Husserl propõe a idéia de uma eidética da linguagem e de uma gramática universal que fixariam as formas indispensáveis da linguagem, permitindo pensar as línguas empíricas como realizações embaralhadas da linguagem essencial. Isso pressuporia que a linguagem seja um dos objetos que a consciência constitui soberanamente, enquanto as línguas atuais seriam casos muito particulares de uma linguagem possível, cujo segredo é guardado pela primeira. Haveria, pois, um sistema de signos vinculados à suas significações por relações unívocas e suscetíveis de serem explicitadas totalmente em sua estrutura e em seu funcionamento. Colocada, assim, diante do pensamento, a Linguagem só poderia exercer o papel de acompanhamento, substituto, lembrete ou meio secundário de comunicação. Merleau-Ponty não aceita a possibilidade de uma eidética da linguagem que tornasse possível a constituição de uma gramática universal. Para nosso filósofo, a linguagem aparece como modo original de visar objetos, como corpo de pensamentos, ou como operação sem a qual os pensamentos permaneceriam fenômenos privados. É graças a Linguagem que os pensamentos adquirem valor intersubjetivo e existência ideal. Nesse sentido, uma fenomenologia da linguagem deve propor um retorno ao sujeito falante, ao meu contato com a língua que falo, e não mais recolocar as línguas existentes no quadro de uma eidética de toda linguagem possível, numa tentativa para objetivá-las diante de uma consciência constituinte universal e intemporal. Ao tomarmos a linguagem como fato acabado, resíduo de atos passados de significação, registro de significações já adquiridas, inevitavelmente perderemos a clareza própria do falar, a fecundidade da expressão. Do ponto de vista da Fenomenologia, a língua já não é mais o resultado de um passado caótico de fatos linguísticos independentes, mas um sistema cujos elementos concorrem para um esforço único de expressão, voltado para o presente ou para o futuro, governado por uma lógica atual.

Uma dialética sempre se põe a caminho quando se distingue uma ciência objetiva da linguagem e uma fenomenologia da palavra. O passado de uma língua começou sendo presente. A série dos fatos linguísticos fortuitos, postos em evidência pela perspectiva objetiva, incorporou-se numa linguagem que, a cada momento, era um sistema dotado de uma lógica interna. Se, pois, a linguagem é sistema quando considerada segundo um corte transversal, também é preciso que ela o seja em seu desenvolvimento. O sistema que se realiza na linguagem em sua dimensão sincrônica sempre comporta mudanças latentes ou em incubação, nunca estando constituído por significações absolutamente unívocas que possam explicitar-se inteiramente sob o olhar de uma consciência constituinte transparente. Em vez das línguas particulares serem aprendidas como a realização embaralhada de certas formas de significação ideais e universais, agora a possibilidade de tal síntese torna-se problemática.

Se a universalidade for atingida não o será através de uma língua universal que, retornando aquém da diversidade das línguas, nos fornecesse os fundamentos de toda linguagem possível. Para Merleau-Ponty, a universalidade será alcançada por uma passagem da língua que falo, e que me inicia no fenômeno da expressão, para uma outra língua que aprendo a falar e que pratica o ato de expressão num estilo totalmente diverso do ordinário. Merleau-Ponty está atacando aqui todo intelectualismo platonizante que supõe a universalidade separada e anterior às realizações particulares (Essencialismo). Essa universalidade não passaria de um pensamento de sobrevôo. Merleau-Ponty opõe a ela o que chama de universalidade oblíqua – constituída pelas relações de complementaridade entre os particulares. Assim, a Fenomenologia ensina-nos a ver o ser da linguagem como sistema orientado, que sempre elabora acasos numa totalidade dotada de sentido.

Se a língua diz alguma coisa, não é porque cada signo veicule uma significação que lhe pertenceria, mas porque todos juntos aludem a uma significação. Os signos organizados tem seu sentido imanente. Segundo Merleau-Ponty, a relação da palavra com sua significação é a mesma que aquela existente entre o gesto e o alvo visado por ele. Quando visto algo de meu ambiente não suponho qualquer tematização ou qualquer tematização de meu corpo. A significação anima a palavra, como o mundo anima meu corpo, graças a uma surda presença que desperta minhas intenções, sem desdobrar-se diante delas.⁹

O excesso do que quero dizer sobre aquilo que é ou já foi dito significa: as significações da palavra são sempre pólos de um certo número de atos de expressão convergentes que imantam o discurso. Ora, conseqüentemente, nossa língua não é nossa porque acreditamos que exprime totalmente, mas cremos que exprime totalmente porque é nossa. Sempre haverá um subentendido na expressão.

9 MERLEAU-PONTY, *Signes*. Paris: Gallimard, 1960, p. 324.

“Digamos que toda expressão é perfeita na medida em que é compreendida sem equívoco e admitamos como fato fundamental da expressão um ultrapassamento do significante pelo significado, possível pela própria virtude do significante.”¹⁰

O excesso do que quero dizer sobre o que foi dito, também implica que esse ato de expressão não é para nós, sujeitos falantes, uma operação segunda que nos ajudaria a comunicar a outro nossos pensamentos, mas uma tomada de posse das significações por nós. Trata-se de organizar os instrumentos significantes já existentes suscitando no ouvinte o pressentimento de uma significação outra e original, e, inversamente, promover a ancoragem da significação inédita nas significações já existentes naquele que fala ou escreve. Merleau-Ponty pergunta como e por que essas significações já estão disponíveis? Elas estão disponíveis quando em seu tempo foram instituídas como significações a que posso recorrer como significações que tenho. Nesse sentido, exprimo na medida em que utilizo todos os instrumentos falantes ao meu alcance para dizer alguma coisa que nunca foi dita. Essa deformação coerente das significações disponíveis é precisamente o que as ordena num sentido novo e leva os ouvintes e também o sujeito falante a dar um passo decisivo.

O entrelaçamento entre meu corpo e o mundo deve ensinar a conhecer aquilo que nenhuma consciência constituinte pode saber – meu pertencimento a um mundo pré-constituído. Só posso transcender-me em direção ao mundo e ao outro enquanto indivíduo situado, datado. A partir de tais considerações, a linguagem deixa de manter uma relação exterior com o pensamento e as operações expressivas deixam de ser a mera exteriorização de idéias preexistentes que nos remeteriam para significações já dadas. É preciso não perder de vista o passo que nos remete das significações já dadas para novas significações constituídas a partir dessas e do próprio silêncio que permeia a experiência da linguagem.

LINGUAGEM E SILÊNCIO

Merleau-Ponty aceita a concepção de Saussure de que os signos isoladamente nada significam. Eles não exprimem propriamente um sentido, apenas marcam uma variação de sentido em relação aos demais. Os termos da língua só sugerem pelas diferenças que apresentam entre si. Existe um todo que é primeiro e não se confunde com o todo explícito e articulado da língua completa tal como registram gramáticas e dicionários, tampouco representa uma totalidade lógica como a de um sistema filosófico cujos elementos podem todos ser deduzidos de uma única idéia. A unidade da língua é uma unidade de coexistência. Nesse sentido, as partes aprendidas da língua valem de imediato como todo e os

10 MERLEAU-PONTY, *Signes*. Paris: Gallimard, 1960, p. 324.

progressos se farão menos por adição e justaposição que pela articulação interna de uma função já completa.

As formas gramaticais começam a se mostrar eficazes e a se desenharem antes de serem sistematicamente empregadas, já que as vezes a língua permanece por muito tempo preche das transformações que vão advir e que nela o recenseamento dos meios de expressão não faz sentido. Mesmo quando o sujeito falante data a emergência de um princípio para si, estava ele de antemão presente na cultura antecipando-a. Portanto, a cultura não nos oferece significações absolutamente transparentes, a gênese do sentido jamais se conclui.¹¹

Se o signo se torna significativo por sua relação lateral a outros, o sentido [significado] só surge então na intercessão e como que no intervalo das palavras. O significado transcende os signos, assim como o pensamento transcende os índices sonoros ou visuais. Acreditamos que o sentido seja imanente aos signos ao supor que cada qual, contendo seu sentido, não poderia insinuar entre ele e nós nenhuma opacidade. Os signos seriam, assim, uma mera tradução de pensamentos/significados preexistentes. Segundo Merleau-Ponty, não é assim que o sentido habita a cadeia verbal, pois se o signo somente quer dizer alguma coisa enquanto se perfile sobre outros, ou seja, se todo signo é diacrítico, seu sentido está todo empenhado na linguagem. A palavra se desenrola sempre sobre um fundo de palavra, nada sendo senão uma dobra no imenso tecido da fala. Para compreender o sentido das palavras não precisamos, consultar algum léxico interior que nos desse, reportando às palavras, puros pensamentos que seriam por elas encapados – devemos, antes, reportarmo-nos ao seu movimento de diferenciação e de articulação.

Há, pois, uma opacidade da linguagem... impossibilitando a cristalização do sentido puro, seus limites são sempre o que é excesso seu e o sentido só lhe transparece engastado nos vocábulos... Para quem fala não menos do que para quem ouve, outra coisa acontece que uma técnica de cifrar e decifrar significações prontas – é preciso primeiro fazê-las existir como valor de referência, instalando-as no entrecruzar dos gestos linguísticos (...) ¹²

O pensamento, portanto, não é uma espécie de texto ideal que as palavras procurassem traduzir. Não há um texto ou uma linguagem anterior à linguagem. Muito mais que um meio, a linguagem é algo como um ser e por isso pode trazer-nos algo à presença - a fala de alguém nos transmite ele próprio, como se o sujeito falante estivesse todo em sua maneira de anunciar e de caminhar pelas coisas não ditas. Assim, é o movimento total

11 MERLEAU-PONTY, Signes. Paris: Gallimard, 1960, p. 333.

12 MERLEAU-PONTY, Signes. Paris: Gallimard, 1960, p. 333.

da fala que constitui o sentido. É justamente a opacidade da linguagem, sua referência a si mesma, suas dobras e redobras sobre si que fazem dela um poder espiritual capaz de abrigar em si as próprias coisas.

Se negarmos a idéia de um texto original, do qual a linguagem fosse a tradução, a idéia de uma expressão completa torna-se um contra-senso, pois a linguagem é indireta ou alusiva, ou melhor, silêncio. Dizer, afirma Merleau-Ponty, não é por um vocábulo sob cada coisa pensada. Se assim fosse, nunca diríamos nada, não viveríamos na linguagem, habitaríamos o silêncio, já que o signo desapareceria de imediato diante de um sentido que seria o seu. O fato é que quando um pensamento é dito, ele não é meramente substituído por índices verbais, mas incorporado às palavras e por elas tornado possível. É como se as palavras operando umas contra as outras fossem atraídas, visitadas à distância pelo pensamento. As palavras não expressam simplesmente uma significação da qual seriam o signo indiferente. A linguagem só diz quando renuncia a dizer alguma coisa como se as significações já estivessem dadas. A linguagem significa quando, em vez de copiar o pensamento, deixa-se por ele desfazer e refazer. Traz consigo seu sentido do mesmo modo que o vestígio de um passo significa o movimento e o esforço de um corpo.¹³

A verdadeira palavra que significa, que torna presente as coisas mesmas, liberando o sentido cativo nelas, vai além dos meros nomes que supostamente desvelaria uma significação dada. A linguagem é oblíqua e autônoma. Se ela significa diretamente um pensamento ou uma coisa, isso não passa de uma capacidade secundária dependente de sua vida interior. O fato é que a linguagem exprime tanto pelas palavras quanto pelos vazios (não dito) entre elas. Ela exprime tanto pelo que diz quanto pelo que não diz. A palavra deve ser considerada antes de ser pronunciada, não como um texto ideal que seria exteriorizado pela fala, mas contra um fundo de silêncio que sempre a compreende e envolve e sem o qual nada diria. O sentido das expressões linguísticas não é um sentido direto que corresponderia ponto por ponto às coisas ditas. O sentido é um sentido lateral que flui entre as palavras, no não dito de todo dito. Isso implica que a própria percepção nunca se pode dar por terminada, e as perspectivas exprimem e pensam um mundo que as engloba e extravasa.

Uma linguagem que só procurasse expor e analisar as coisas, por mais importante que fossem, restringiria seu poder de significar a anunciar fatos. Uma linguagem que, pelo contrário, atribui perspectivas às coisas, dispondo-as em relevo, atravessa essas coisas que suscita. Na realidade, a linguagem está em busca de um sentido que não cessará nunca de se desenvolver, que precisamente por nos instalar em um mundo do qual não temos a chave, nos ensina a ver e nos propicia, enfim, o pensamento como nenhuma obra

13 MERLEAU-PONTY, Signes. Paris: Gallimard, 1960, p. 335.

analítica o pode fazer, pois a análise só revela no objeto o que nele já está.¹⁴

Cabe perguntar aqui se a filosofia, particularmente em sua vertente analítica, em seu empenho em obter uma verdadeira compreensão do que se diz através de uma análise lógica, não aniquilaria aquela linguagem enraizada em nossa experiência primordial do mundo da vida. Para Merleau-Ponty, nenhuma linguagem libera-se por completo da precariedade das formas de expressão mudas, nem se consoma na transparência das coisas em si mesma.

LINGUAGEM PURA E INACABAMENTO DA EXPRESSÃO

O diálogo, o jogo de palavras, a confiança, a promessa, a prece, a eloquência e a literatura exprimem na medida em que recolocam uma percepção ou uma ideia para um signo conveniente que a anuncia ou evoque. Mas como tal expressão poderá dizer o novo, se este não é feito de elementos antigos, já expressidos. O novo não é inteiramente definível por um vocabulário e pelas relações da sintaxe da linguagem em uso.

Uma linguagem pura supõe, pois, que existe uma língua que dispõe de um certo número de signos fundamentais, arbitrariamente ligados à significações-chaves, ela seria capaz de recompor toda nova significação a partir das significações antigas. A expressão exprimiria porque ela reconduziria todas as nossas experiências ao sistema de correspondência inicial entre o signo e tal significação. Aqui permanecemos na plena convicção de que o sentido é plenamente esgotado por uma linguagem que exterioriza um pensamento puro. O fato é que nós veneramos esse ideal de uma linguagem pura, que na verdade livra-nos de nós mesmos, ao nos livrar das coisas. A linguagem seria assim esse aparelho maravilhoso que nos permite exprimir um número indefinido de pensamentos e de coisas com um número finito de signos.

A linguagem, como o entendimento de Deus, contém os germes de todas as significações possíveis, todos os pensamentos são destinados a ser dito por ela. Tais convicções não pertencem apenas ao senso comum, elas estão presentes também nas ciências exatas, que colocam alguns signos escolhidos de significações definidas. Fixa-se um certo número de relações transparentes, institui-se, para representá-las, alguns símbolos que para eles mesmos não dizem nada. Numa linguagem rigorosa parece não haver nenhum excesso entre o que pode ser dito, e aquilo que efetivamente se diz. O signo, a palavra não passa de uma simples abreviação de um pensamento que poderá a cada momento se explicar e justificar inteiramente a partir de si mesmo.

Esse projeto de uma língua universal baseada em relações de significações inequívocas é, no entender de Merleau-Ponty, uma violência com a linguagem natural. Se há uma idade de ouro da linguagem onde as palavras remetem às coisas mesmas, então o

14 MERLEAU-PONTY, Signes. Paris: Gallimard, 1960, p. 353.

fenômeno da comunicação não tem mais mistério. Eu construo fora de mim um mundo que fala já como eu mostro com o dedo um objeto que já estava no campo visual do outro.

O mito de uma linguagem pura ou universal implica que não haveria nenhum poder escondido na fala. Ela desdobra-se como puro signo para uma significação. Aquele que fala, nada mais faz que exteriorizar seu pensamento. Existiria, pois, uma relação de exterioridade entre pensamento, o ser das coisas e a linguagem. O pensamento se diz e se basta. A expressão esgotaria o sentido daquilo que exprime. Contudo, na perspectiva apontada por Merleau-Ponty, não é bem assim que as coisas acontecem, são ditas e exprimidas. Haveria um excesso que não pode ser dito e exprimido.

Faz parte da própria estrutura da linguagem se fazer esquecer, na medida em que ela teve êxito em exprimir. Mas isso constitui a virtude da linguagem. É ela que nos lança ao significado. Sua missão é se desfazer e nos dar acesso, para além das palavras, ao pensamento mesmo do autor, de tal modo que nos comunicamos com ele sem a mediação das palavras, de espírito a espírito. As palavras tombam sobre a página a título de meros signos, e justamente na medida em que nos projetam para bem longe deles, parece-nos inacreditável que tantos pensamentos possam fluir deles.

Aqui é importante ter em mente a distinção entre a linguagem falada e a língua falante. A linguagem falada é aquela que o leitor traz consigo. Ela constitui-se da massa das relações de signos estabelecidos e referidos a algumas significações disponíveis, sem as quais, ele [o leitor] não poderia ter sequer começado a ler. Enquanto que a língua falante seria a interpelação que o livro endereça ao leitor. É essa operação pela qual um certo agenciamento de signos e de significações já disponíveis vem a se alterar, segregando um novo significado e estabelecendo no espírito do leitor mais um significado para ser usado.

Percebe-se pelas reflexões precedentes que Merleau-Ponty procura precisar uma certa teoria da expressão e da verdade, o que exigiria o esclarecimento ou a justificação da experiência da linguagem para as aquisições do saber objetivo.

Deve-se, ainda, na perspectiva aberta por Merleau-Ponty, estabelecer um confronto com as filosofias que pensam o ultrapassamento como uma variedade de puros atos de significação. As idéias são sempre sujeitas à condição de iluminar a opacidade dos fatos e a teoria da linguagem deve se fazer um caminho até a experiência dos sujeitos falantes. A idéia de uma linguagem possível se forma e se apóia sobre a linguagem atual que nós falamos, que nós somos, e a linguística não é outra coisa que uma maneira metódica e mediata de esclarecer para todos outros fatos da linguagem aquela fala que se pronuncia em nós.

Contra o pensamento de sobrevôo de um suposto sujeito neutro e desencarnado, Merleau-Ponty considera que não é possível a um ser que é o que fala, ter a pretensão de olhar a linguagem, a sociedade e a história como se ele não estivesse aí comprometido. Como se ele fosse uma espécie de demônio laplaciano que pudesse ter uma visão total do universo e conservar-se totalmente puro. Para uma eidética da linguagem, uma gramática

pura, como aquela que Husserl esboçou no início de sua carreira, a significação dos signos que se empregam se redefine sem deixar nenhum resíduo inexprimido naquilo que é dito. Para tal perspectiva, as palavras em si não possuem nenhum sentido para nós. Ou seja, o signo lingüístico representará sua pura função de índice, sem nenhuma mescla de significação. Mas como colocar no âmbito do não sentido isso, que nas linguagens empíricas, excede as definições de uma gramática pura ou do formalismo matemático? O novo uma vez integrado e a ordem provisoriamente restabelecida não podem sustentar um sistema de lógica e de gramática pura.

Aquele que fala entra num sistema de relações que o torna aberto e vulnerável. Eu falo e creio que alguém me fala, eu falo, e creio que qualquer um fala em mim ou mesmo que qualquer um saberá isso que eu vou falar antes mesmo de o dizer – todos esses fenômenos frequentemente associados devem ter um centro comum. O fato é que essas perturbações da fala estão ligadas a uma perturbação do corpo próprio e da relação com os outros. Mas como compreender essa ligação? É que o falar e o compreender são dois momentos de um mesmo sistema eu - outros, e o portador desse sistema não é um eu puro. Esse eu é dotado de um corpo e é continuamente ultrapassado por esse corpo, que as vezes lhe oculta seus pensamentos, atribuindo-os a um outro.¹⁵

Quando falo, eu não me represento os movimentos a fazer – todo meu aparelho corporal diz a palavra como minha mão se mobiliza para agarrar algo que alguém me estende, sem que eu tenha consciência de todos os mecanismos neurofisiológicos responsáveis por esse ato. Mais ainda, não é nem mesmo a palavra dita que eu visio, e nem mesmo a frase. Ao falar eu visio o outro.¹⁶

Mesmo se cada palavra, segundo o dicionário, abre uma grande diversidade de sentidos, nós vamos em direção àquelas que convém na frase dada. E mesmo se qualquer coisa subsiste de sua ambiguidade, nós o fazemos ainda um meio de expressão.

Em seu Tratado geral de linguística, Saussure mostra-nos que se as palavras ou a língua são consideradas através do tempo, ou seja, diacronicamente, oferecem o exemplo de todos os desvios semânticos, isso mostra que não é a história da palavra ou da língua que faz seu sentido atual. Não é a etimologia que me dirá o que significa no presente o pensamento. Em toda parte os sujeitos falantes ignoram a etimologia. É no âmbito desse caos que se efetiva nossa vontade de nos exprimir e de compreender aqueles que são conosco membros de uma mesma comunidade linguística. No presente, ou sincronicamente, o uso atual não se reduz às fatalidades legadas pelo passado. Assim, juntamente com uma linguística da língua que a faz aparecer como um caos de eventos, há uma linguística da fala que deve mostrar, a cada momento, uma ordem, um sistema, uma totalidade sem

15 MERLEAU-PONTY. *Résumés de cours*. Paris: Gallimard, 1968. pp.11-21.

16 MERLEAU-PONTY. *Visível e Invisível*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1971, p. 49.

a qual a comunicação seria impossível.

Para a concepção clássica da expressão, a clareza da linguagem advém de uma pura relação de denotação que se poderia em princípio estabelecer entre os signos e algumas significações límpidas. Contudo, tal concepção não deixará talvez escapar o fato essencial da expressão? Pois, sem ter feito a análise ideal de nossa linguagem, e a despeito das dificuldades que ela implica, nós não compreendemos a linguagem existente. E é essa linguagem que funda e torna possível a comunicação. A cada momento, sob o sistema da gramática oficial, que atribui a tal signo tal significação, vê-se transparecer um outro sistema expressivo que conduz ao primeiro e que procede de outra forma – a expressão, aqui, não está ordenada ponto por ponto, ao que é exprimido. Cada um de seus elementos não se precisa e não recebe sua existência linguística senão por aquilo que ele recebe de outros e pela modulação que ele imprime a todos os outros. É o todo que tem um sentido, não cada uma de suas partes, que devem ser compreendidas na perspectiva do todo. Os signos linguísticos não têm um poder significante que pode ser isolado na cadeia verbal, eles compõem juntos um sentido irrecusável.

Para uma linguagem assim compreendida, a idéia de uma expressão acabada é uma quimera. Não há nada de subentendido em uma língua, qualquer que ela seja, a idéia mesma de uma expressão adequada, aquela em que um significante virá cobrir plenamente o significado, aquela pretensão de uma comunicação integral não tem consistência. Eu comunico com outro, não depositando meu pensamento nas palavras entendidas por ele. Eu me comunico com minha garganta, voz, minha entonação e também com as palavras. As construções que eu prefiro, o tempo que eu escolhi para dar a cada parte da frase, é um enigma de múltiplas soluções.

CONCLUSÃO

A tradição filosófica sempre supôs certas categorias e estruturas de ser com as quais pretendia esgotar a questão da essência. Supõe-se que: se há um mundo, se há coisas, é preciso que obedeçam à determinada estrutura de ser. Mas de onde sabemos que há alguma coisa, ou que há um mundo? Este saber está anteposto à essência, é a experiência de que a essência faz parte e que ela não envolve. O ser da essência não é primeiro, não repousa sobre si mesmo, não sendo ele que nos pode ensinar o que seja o Ser. A essência não é a resposta à questão filosófica, esta não é posta em nós por um espectador puro, consiste antes em saber como e sobre que fundo se estabelece o espectador puro, de que fonte mais profunda ele se alimenta. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 109)]

As coisas aqui, ali, agora, não existem mais em si, em seu lugar, em seu tempo, só existem no término destes raios de espacialidade e temporalidade, emitidos no segredo da minha carne, e sua solidez não é a de um objeto puro que o espírito sobrevoa, mas é

experimentada por mim do interior enquanto estou entre elas, e elas se comunicam por meu intermédio como coisa que sente (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 113). O que existiria então é toda uma arquitetura, toda uma disposição em andares de fenômenos, toda uma série de níveis de ser que se diferenciam pelo enovelamento do visível e do universal com um certo visível onde se duplica e se inscreve. Fato e essência não podem mais ser distinguidos, não porque estejam misturados em nossa experiência, mas porque o ser não está mais diante de mim, mas envolve-me, em certo sentido, atravessa-me.

Contra a idéia de um sujeito puro capaz de um pensamento de sobrevôo, Merleau-Ponty afirma que não há ponto do espaço e do tempo que não se relacione com os outros, que não seja uma variante dos outros assim como estes o são dele. Não há um indivíduo que não seja representativo de uma espécie ou de uma família de seres, que não tenha uma certa maneira de gerir o domínio do espaço e do tempo sobre o qual tem competência, de pronunciá-lo e articulá-lo.

Não há, portanto, um espectador puro que tem diante do olhar um espaço e um tempo serial, nem a pura idéia das séries. Esse sujeito tem entorno de si um tempo e um espaço de proliferação, de imbricação. Uma vez rejeitada a distinção entre fato e essência, é preciso admitir que o sujeito cognoscente está no meio do mundo da vida e que é incapaz de uma visão direta das essências das coisas que estariam para além de todo dado sensível. Fatos e essências são abstrações: o que há são os mundos, não soma de fatos ou sistema de idéias, mas a impossibilidade do não-senso ou do vazio ontológico, como o espaço e o tempo não são a soma de indivíduos locais e temporais, mas a presença e a latência atrás de cada um deles.¹⁷

Em o *Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty esclarece o sentido de sua proposta: O que propomos aqui e opomos à procura da essência não é um retorno ao imediato, a coincidência, a fusão efetiva com o existente, a procura de uma integridade original, de um segredo perdido que anule nossas questões. Se o Ser se oculta, isso mesmo é um traço do ser, e nenhum desvelamento o fará compreender. Merleau-Ponty esclarece o sentido de sua interrogação sobre o mundo dizendo que ela não pretende saber se o mundo existe verdadeiramente ou se é apenas um sonho bem articulado. Não perguntamos se o mundo existe, perguntamos o que é, para ele, existir.¹⁸

Não basta definir aqui uma palavra, ao perguntar para o mundo e para as coisas o que é existir. Somos assim tentados a colocar a questão filosófica sobre o mundo nas significações das palavras. Merleau-Ponty, contudo, adverte-nos de que

“... não se pode reconduzir a filosofia a uma análise linguística a não

17 MERLEAU-PONTY, *Visível e Invisível*. São Paulo: Ed. Perspectiva 1971, p. 116.

18 MERLEAU-PONTY, *Visível e Invisível*. São Paulo: Ed. Perspectiva 1971, p. 116.

ser que se suponha que a linguagem tenha sua evidência nela mesma, que a significação da palavra mundo ou coisa, em princípio, não ofereça dificuldade alguma.”¹⁹

Ora, a própria linguística nos ensina que a significação unívoca é apenas parte da significação da palavra, que há sempre, além, um resíduo de significação que se manifesta em modos de emprego novos e inesperados, que há uma operação da linguagem sobre a linguagem e que remeteria a linguagem a uma nova história.

“Longe de deter o segredo do ser do mundo, a linguagem é, ela mesma, um mundo, ela mesma, um ser – um mundo e um ser de segunda potência, já que não fala no vazio, fala do ser e do mundo, redobrando, pois, seu enigma, em vez de fazê-lo desaparecer”.²⁰

Portanto, a interrogação filosófica sobre o mundo não consiste em reportar-se do próprio mundo àquilo que dele dizemos. Filosofar, diz Merleau-Ponty, não é contestar as coisas em nome das palavras, como se o universo das coisas ditas fosse mais claro que o das coisas brutas.

O conhecimento não é, portanto, a maneira de questionar do filósofo. O ser e o mundo não são meras incógnitas que se tratam de determinar a partir de termos já conhecidos (Descartes). A Filosofia também não pode ser confundida com tomada de consciência. Não se trata, para ela, de reencontrar uma consciência legisladora doadora de significação ao mundo e ao ser graças a uma definição nominal. “As significações léxicas, as significações puras, reconstruídas intencionalmente, como as da geometria, visam a um universo de ser bruto e de coexistência no qual já estávamos lançados quando falamos e pensamos.”²¹

É a esse ser bruto que a Filosofia visa, é ele que é o objeto da filosofia. Aqui, contudo, a lacuna jamais será preenchida, esse ser bruto jamais será esgotado. A Filosofia pergunta a nossa experiência do mundo que é o mundo antes que seja coisa de que se fale, antes que seja reduzido a um conjunto de significações disponíveis. A Filosofia levanta, assim, questões a nossa vida muda, endereçando-se a essa mistura de mundo e de nós que precede a reflexão ou qualquer dualismo²².

A Filosofia é a fé perceptiva interrogando-se sobre si mesmo, sobre esse entrelaçamento primordial que nos faz ser sujeitos datados e situados em um mundo inesgotável.

19 MERLEAU-PONTY, *Visível e Invisível*. São Paulo: Ed. Perspectiva 1971, p. 97

20 MERLEAU-PONTY, *Visível e Invisível*. São Paulo: Ed. Perspectiva 1971.

21 MERLEAU-PONTY, *Visível e Invisível*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1971, p. 102.

22 Martin Heidegger realiza de certa forma essa nova filosofia ao explicitar em sua analítica existencial do ser-aí que é homem sua constituição ontológica fundamental como ser no mundo e os constituintes de sua abertura originária no e para o mundo [A disposição, a compreensão e o discurso]. [Cf. HEIDEGGER, 19]

Contra o idealismo e o realismo, Merleau-Ponty afirma que não temos uma consciência constituinte do mundo, ou uma pré-ordenação das coisas à consciência.

...somos com nosso corpo, nossos sentidos, nosso olhar, nosso poder de compreender a fala e de falar, mensuradores para o Ser, não porém uma relação de adequação ou de imanência... Se estamos nós mesmos em questão no desenrolar de nossa vida não é porque um não ser central ameaça a cada instante revogar seu consentimento ao ser, e sim porque nós mesmos somos uma única questão contínua, uma empresa perpétua de marcação de nós mesmos sobre as constelações do mundo e das coisas...”²³

Após as considerações precedentes, podemos considerar que o pensamento merleau-pontyano desvenda uma profusão de sentido atrás de nós e diante de nós, propondo ao mesmo tempo uma distância intransponível do presente ao passado na qual se perde o sentido da tradição filosófica e nasce a exigência de retomar na solidão o trabalho da expressão.

Para Merleau-Ponty, por mais ricas e completas que sejam as obras do passado, elas nunca serão plenamente decifráveis e não dispensa-nos da necessidade de pensar o mundo como se fosse pela primeira vez, reconhecendo àqueles que virão o direito de um novo olhar. Merleau-Ponty nunca acreditou que a tarefa do filósofo fosse construir sistemas ou encontrar a Lei de toda experiência possível. O filósofo deve pensar aquilo que o presente dá a pensar. É justamente porque a Filosofia é interrogação incessante que ela prescreve: nada pressupor, negligenciar o adquirido e correr o risco de abrir um caminho que leva a nenhum lugar, um caminho onde a busca do caminho seja o próprio caminho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Résumés de cours*. Paris: Gallimard, 1968. pp.11-21.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

_____. *Visível e Invisível*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1971.

_____. *Sens et non-sens*. Paris: Ed. Nagel, 1965.

_____. *Textos Escolhidos*. Trad. Marilena Chauí et ali. São Paulo: Abril Cultural, 1975. ‘

_____. *Phenomenologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1962.

23 MERLEAU-PONTY, *Visível e Invisível*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1971, p. 104.