

## MERLEAU-PONTY: RAZÕES DE UMA APOLOGIA À SOMBRA DO DISCURSO

Jorge Alberto da C. Rocha  
Prof. Auxiliar do Dep. de Ciências Humanas e Filosofia  
Mestrando em Filosofia -UNICAMP

**RESUMO** — *Este trabalho pretende estudar a categoria de 'impensado' dentro da fenomenologia da linguagem de Merleau-Ponty. O termo em questão foi retirado de um texto do autor, datado de 1960, intitulado 'O Filósofo e sua Sombra'. Para tanto, discutiremos temas, como, legitimidade e alcance da atividade interpretativa e apresentaremos uma questão chave: podemos constatar uma apologia à sombra do discurso em Merleau-Ponty?*

**ABSTRACT** — *This study intends to approach the 'unthought' category in Merleau-Ponty's phenomenology of language. The term in question was drawn from an essay by the same author called 'The Philosopher and his shadow', dated from 1960. To accomplish this aim, themes like legitimacy and a range of the interpretative activity will be discussed, where our prime question will be: can we confirm an apology by the shadow of Merleau-Ponty's speech?*

Como iniciar um texto que fala de outro texto? Qual o motivo de se abordar temas, como, linguagem, expressão, sentido no interregno de uma escrita que pouco a pouco o demonstra, dir-se-ia, na prática? Que urgências impulsionam essa tentativa de esclarecimento de segunda ordem, suficiente para suspender o curso normal de minhas teorias interpretativas em relação a outrem e reduzi-las a meta-discurso: com que "direitos e limites" teorizo? Ou com que *ethos*?

Em 1960, Merleau-Ponty pareceu esquadriñar mais ou menos essas questões, na verdade recorrentes em outras obras suas, como, *Elogio da Filosofia, O Homem e a Comunicação*. Quer dizer, um dos seus temas comuns?— precisamente a reflexão acerca da própria atividade hermenêutica da filosofia que, a um tempo, fala, expressa-se, é linguagem, e a outro precisa compreender e legitimar essa atividade de expressão — estranhar-se nela ou assumir, sem ônus, seus paradoxos.

Não há em Merleau-Ponty um *Quid Juris* kanteano<sup>1</sup>. Não carece mais fazer uma teoria do conhecimento, como diria Hegel, antes de conhecer efetivamente<sup>2</sup>. Mas o "direito" de se falar de outrem, essa dúvida ou pausa respeitosa, pontilhou a obra do autor, respeito incontestado e exercício filosófico, por onde uma das largas portas referentes à linguagem de repente se abria.

*O Filósofo e sua Sombra* pretendia “evocar o impensado em Husserl,”<sup>3</sup> assim como o Elogio quisera mostrar, num relance de discurso inaugural, como a filosofia de Bergson ultrapassara uma filosofia da impressão para uma filosofia da expressão.<sup>4</sup> Entretanto, tanto num caso como em outro, as sintomáticas “explicações” acerca das “desconstruções” interpretativas; entenda-se, menos dirigidas aos mestres Husserl, Bergson ou Cézanne... que a um público virtualmente não familiarizado com a postura fenomenológica em geral, e em particular à linguagem.

Contudo, Merleau, que colocava naquele texto de 1960 a questão acerca do direito de se fixar compreensivamente em uma obra alheia (repetindo-a? distorcendo-a? - antagonismo tão simplista!) imediatamente também a respondia:

Não o esmagaríamos com nossos comentários importunos, não o reduziríamos avaramente ao que é atestado objetivamente como sendo dele, se de início não estivesse ali para nós, não com a *evidência frontal de uma coisa* (grifo nosso), mas instalado transversalmente em nosso pensamento, detentor em nós, como outro-nós-próprios, de uma região que lhe pertence exclusivamente.<sup>5</sup>

Seria muito difícil perceber o horizonte do problema sintetizado pelo autor nesta secção de página e meia onde ele expressava, agora sem dramas, suas “quase desculpas”? E entretanto era só isto o que teríamos aí: um horizonte vastíssimo de idéias, no qual o problema do intérprete, da expressão e da sombra ou inaudito do discurso apenas seria elucidado em outros cantos.

Não se poderia, desse modo, ir mais longe, prosseguir na leitura. Faz-se necessário dar uma longa pausa, voltar ou ir à frente em certas obras de que dispomos, a fim de começarmos a penetrar no bojo da questão, nas razões merleau-pontyanas acerca de uma apologia à sombra do discurso, do seu impensado. Para tanto pretendemos concentrar-nos, inicialmente, no problema do cogito cartesiano, a partir da *Fenomenologia da Percepção*, e daí solicitar outras referências. Essa obra teve o privilégio de expor com mais detalhes as causas do problema da linguagem na sua alusão à tradição filosófica.

O que estava em jogo no parágrafo selecionado de Merleau-Ponty, acima, era de início uma certa alusão tanto aos prejuízos cartesianos incrustados na tradição filosófica ocidental (distinção excludente entre alma e corpo, pensamento e sensibilidade), quanto crítica à concepção de realidade em si e objetiva — ambos com seus desdobramentos. Nesse sentido, o que fora, à época, tentativa de constituição das práticas científicas (ora pelo intelectualismo, ora pelo empirismo), chegara a nós como modelo ideal de linguagem a se buscar: precisão, univocidade, finalidade designativa, transparência absoluta do pensar.

Um dos exemplos mais próximos de nós, quanto a isso, fora o pequeno texto de Johann Gottlob Frege, *Sobre a Justificação Científica de uma Conceitografia*. Frege não esconde seu desconforto em vista de, após várias tentativas, não ter a Ciência ainda conseguido aquela transparência signífica que a livrasse dos mal-entendidos, erros, defeitos, enfim, frutos de uma linguagem por demais "maleável e mutável."<sup>6</sup> Como um neocartesiano pensa na matemática e exorta os filósofos a "dispensar alguma atenção ao assunto!", a saber, criação de uma conceitografia que expulsasse tais ambigüidades, "cuja forma rigorosamente lógica não (deixasse) escapar o conteúdo."<sup>7</sup>

No fundo, era o projeto algoritmo de uma língua universal, sem nada de implícito ou subentendido; o preconceito de que a ciência, como dizia Merleau, é a "forma adulta da linguagem"<sup>8</sup>, visão na realidade denunciadora de uma certa "revolta" contra a expressão cotidiana e, além disso, carente de firmeza: faltou-lhes tematizar o fato da *experiência da verdade* (a) que em mim era anterior a qualquer verdade científica e meu também prévio engajamento em *campos perceptivos de sentido*.(b)

- (a) Não temos a intenção de contestar o caráter de verdade que distingue os enunciados da ciência exata (...). Trata-se somente de descobrir suas implicações e de procurar em particular se ela é, em relação à palavra, originária ou derivada – mais precisamente: se não há, até na ciência exata, os sinais instituídos e as significações *verdadeiras* que eles denotam, uma palavra instituinte que produz tudo. Quando dizemos que as *propriedades* novamente descobertas de um *ser* matemático são tão velhas quanto ele, esses próprios termos de *propriedade* e de *ser* contêm já toda uma interpretação de nossa experiência de verdade.<sup>9</sup>
- (b) A percepção, que é acontecimento, abre sobre uma coisa percebida que lhe aparece como anterior a ela, como verdadeira antes dela. E se ela reafirma sempre a preexistência do mundo, é justamente *porque ela* é acontecimento, porque o sujeito que percebe já está engajado no ser por *campos perceptivos de sentidos*, mais geralmente um corpo que é feito para explorar um mundo. O que vem estimular o aparelho perceptivo desperta entre ele e o mundo uma familiaridade primordial, que exprimimos dizendo que o percebido existia antes da percepção.<sup>10</sup>

Experiência da verdade, campos perceptivos de sentido..., essas e outras palavras, tão estranhas à tradição filosófica, serão a novidade de todo o projeto fenomenológico, a partir de Husserl, e em algum momento deste trabalho elas deverão ser explicitadas.

Em todo caso voltemos a Descartes, na tentativa de buscar o fio condutor do problema. A obra do filósofo francês do século XVII oferece extremas dificuldades. Quer dizer, sua leitura é fácil e convincente, mas, justamente por isto os perigos não são menos extremos e dissimulados. Por baixo quais eram seus propósitos? No *Discurso do Método* era, primeiro, conduzir a razão humana a um caminho seguro: de fato, não expurgar todos os preceitos anteriores, cria, mas, definitivamente estabelecer critérios onde a verdade e a falsidade nunca mais se misturassem. Segundo, fazê-lo através de quatro normas metodológicas: na primeira delas, a mais problemática para nós, reforçava-se o fato de "nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal."<sup>11</sup>

Depois desses momentos Descartes vai colocar aquilo que para ele impedia a verdade de se mostrar, constituindo como dúvida: as opiniões vindas dos costumes, a imprecisão de certos raciocínios e os nossos sentidos, que às vezes nos enganam (por extensão todo o mundo será negado provisoriamente). O fim disso já o sabemos, é notório: o "cogito, ergo sum" afastá-lo-á da dúvida radical e do ceticismo, ao mesmo tempo em que, pela sua *estrutura*, daria a mim um critério de evidência: a clareza e distinção da idéia — e pelo seu *conteúdo* a particularização do meu ser: ... "reconheci que eu era uma substância, cuja única essência ou natureza é pensar, e que, para existir, não necessita de nenhum lugar nem de coisa alguma material."<sup>12</sup>

Mas seria tudo isso verdadeiro? Seria possível, de fato, retornarmos ao eu cartesiano sem reservas, suspender a existência do mundo para só reencontrá-lo novamente na clareza do meu pensar? Tomemos um dos exemplos que Merleau-Ponty nos dá:

Não estou certo de que ali haja um cinzeiro ou um cachimbo, mas estou certo de que penso ver um cinzeiro ou um cachimbo. Será tão fácil quanto se crê dissociar essas duas afirmações, e manter, fora de qualquer julgamento concernente à coisa vista, a evidência de meu 'pensamento de ver?'<sup>13</sup>

Na realidade era preciso tematizar mais a questão, tentar mostrar, junto com nosso autor, como até mesmo para mim, e não só para o intérprete ou comentador é absurda a idéia de uma consciência transparente a si, dicotomizada frente ao mundo, e de cujas palavras encontrariam ainda sua significação plena,

absoluta, e a expressão, de resto, sua finitude ou acabamento.

Partamos, então, disto mesmo: de que a consciência pode ser transparente a si, caso nossa interpretação diante de algo se dê devidamente. — É só lembrarmos do *Discurso*: ...“embora vejamos o sol muito claramente, nem por isso devemos julgar que ele seja apenas do tamanho que o vemos”,<sup>14</sup> distinção portanto estabelecida entre um reino da aparência e um reino da realidade, identificados pelo bom uso da razão.

Tomemos, nos passos de Merleau-Ponty, primeiramente, a análise do cogito em certos fatos psíquicos da consciência, notadamente amor e vontade. É claro que, enquanto interiores, são eles que põem seus objetos: algo se tornou amável ou desejável a partir daí. Além disso, para mantê-los presentes a mim, consciência de objeto e consciência desta consciência deveriam, enquanto tais, coexistirem: amo e sei que amo, desejo e sei que desejo.

Ora, o desejo ou o amor em nós pode, outrossim, ser verdadeiro ou falso na sua correspondência aos objetos. Um amor juvenil ou uma “crise mística aos 15 anos” estariam despossuídos da verdade fundamental, por exemplo; não estariam de acordo com a minha interpretação desse sentimento, com o conteúdo ao qual a palavra ensejava, que poderia com efeito distingui-la, vamos ver, de uma paixão ou amizade mais intensa.

Mas, nesses casos, resolveríamos o problema da consciência transparente a si? Pois acrescentemos este complicador: enquanto vivia aquela *falsa* relação amorosa, entregava-me a ela como que de pronto, sentia todas as suas angústias, estava engajado numa forma que, “como uma melodia, exigia uma continuação.”<sup>15</sup> Nesta época era-me possível dizer de sua falsidade? Poderia abstrair minha própria existência de fato incrustada naquele “pseudo-amor” para, olhando de fora, com a razão, julgá-lo e incriminá-lo? De maneira alguma isso seria possível. Dirá Merleau-Ponty:

...para o apaixonado que o vive, o amor não tem nome, não é uma coisa que se possa acentuar e desligar, não é o mesmo amor de que falam os livros e jornais, porque é maneira pela qual ele estabelece sua relação com o mundo, é uma significação existencial (...) Se estamos em situação, estamos enredados, não podemos ser transparentes para nós mesmos, e é necessário que nosso contato conosco só exista no equívoco.<sup>16</sup>

O cogito cartesiano não resiste, porque passara muito rápido pela questão da existência. Não posso ter a certeza de amar sem antes já estar amando, assim como jamais chegaria à constatação de que existo, exclusivamente como descoberta do meu pensar, se antes disso minha existência não mo demonstrasse

efetivamente. É um jogo duplo: não possuo inteiramente esta existência que me consome, mas também ela não me é totalmente estranha. Sou ato, passo violentamente “do que tenho ao que visto”<sup>17</sup>, diz Merleau-Ponty, e se eu penso é porque este ato fora “reintegrado ao movimento de transcendência do eu existo.”<sup>18</sup>

A segunda grande crítica merleau-pontyana ao cogito cartesiano vem a seguir. Se nos esquecermos do problema da vontade ou do amor (poderia ser uma particularidade?) chegaríamos nos atos do ‘ pensamento puro ’ e talvez tivéssemos que admitir a correspondência absoluta do eu comigo mesmo, sem a qual meus dizeres não teriam eco e o pensar não seria uma maneira de existir. Entramos na questão da compreensão.

Quer dizer, que obscuridades poderia haver desta vez no cogito, no momento de uma rigorosa demonstração de algum objeto, digamos, da ciência matemática? “Penso no triângulo”, começa assim Merleau, recorrendo a um clássico exemplo. De fato, percebo suas três dimensões, faço diversas análises, vejo paralelas e somo ângulos. Ao fim e ao cabo posso, sem a menor dúvida, levar a público sua lei. Fiz aparecer propriedades na figura, elos, e assim cheguei a sua essência. Doravante essa “estrutura estável” estará na conta da minha consciência e não mais se apagará. Haveria alguma objeção nisso?

Não deixemos, porém, inserirem complicadores de segunda ordem nessa aparente obviedade descrita acima: a do pensamento que, na posse de si, chegou a uma lei indubitavelmente clara e certa. Quer dizer, seríamos tentados a opor o espaço euclidiano, onde tem por base a referida lei do triângulo, a um outro espaço qualquer, (o de Riemann, p.ex.) tão em moda nas análises epistemológicas hodiernas. É só ler Bachelard.<sup>19</sup>

A crítica proposta por Merleau-Ponty é mais imanente ao processo mesmo em direção àquela essência. Chegaremos aí ao próprio corpo, ou corpo próprio (e à temporalidade, lá no final, se fôssemos), como o fundamento de qualquer concepção, aparentemente formal ou não, de verdade.

Lembremo-nos, assim, novamente, do triângulo e façamos esta pergunta: como alçaríamos à meta da lei se nos fosse negada a utilização das preposições ou outras palavras-chave, a saber ‘por’, ‘sobre’, ‘vértice’, ‘prolongar’, ‘ângulo’, ‘direção’...? Ora, essas palavras como que sorratamente se inseriam na minha definição e, na realidade, eu não poderia afirmar que eram uma “espécie de essência material do triângulo.”<sup>20</sup> De onde as tirava? Qual seu substrato? Só o corpo próprio o responderia.

Entenda-se, meu corpo não é um objeto no meio de objetos. Não é um conjunto de órgãos unidos e situados num espaço comum onde habitam todos os outros entes. Primeiro, sua “espacialidade de situação” é muito mais originária do que isso — é o encontro, no mundo, das *tarefas* por fazer, e a disposição

desse corpo em relação a tais exigências:

Se permaneço de pé diante de minha escrivaninha e se me apoio nela com as duas mãos, somente minhas mãos estão acentuadas e meu corpo se arrasta atrás delas como uma cauda de cometa.<sup>21</sup>

Segundo, ao dizer que um objeto qualquer está alhures, 'ao lado de' etc., faço tomando como referência um "outro" corpo (o meu) que por definição já continha em si, desde antes, essa capacidade motriz, estendida a todos os objetos como primeiro a si mesmo:

Quando digo que um objeto está *sobre* a mesa, coloco-me sempre em pensamento numa mesa ou num objeto e aplico-lhe uma categoria que convém em princípio à relação de meu corpo com objetos exteriores. Despojada desta aportação antropológica, a palavra *sobre* não se distingue mais da palavra 'sob' ou do termo 'ao lado de'.<sup>22</sup>

Desse modo, reavaliemos, a transparência a si da consciência ou pensamento formal caíam por terra. De um lado ao outro era o *pensamento intuitivo* o que estava na sua base e a essência do triângulo, agora, ligar-se-ia menos a um conjunto de anotações objetivas de sua natureza posto pelo pensar (dicotomia intelectualística) que a um reenvio primordial ao mundo da *intencionalidade perceptiva*.

Definiríamos, portanto, a essência do triângulo como "a fórmula de uma atitude, uma certa modalidade de minha percepção no mundo" e o corpo como "a condição de possibilidade (...) de todas as operações expressivas e de todas as aquisições que constituem o mundo cultural."<sup>23</sup>

Agora bem, chegando-se aí, uma terceira grande questão apareceria ainda, não obstante. Quer dizer, o capítulo que versa sobre o cogito, na *Fenomenologia da Percepção*, contém na verdade inúmeras idéias que seriam mais tarde reafirmadas e desdobradas. Desse universo o que fazer senão sacar algumas delas que, ao mesmo tempo, estivessem na conta de certos "preconceitos" filosóficos e a outro que nos abrisse um leque para, expulsando-as, eximir definitivamente o intérprete merleau-pontyano de suas "desculpas"?

É necessário mais uma vez voltarmos ao tema da comunicação. É visível e "certo" que eu, enquanto pessoa, sou um ser relacional: posso comunicar meus pensamentos a outrem e este não se estranha ao receber minhas mensagens. Parece haver entre nós uma perfeita aderência ao mundo das palavras, emergente na cultura; parece não haver a menor fissura nesse processo, dir-se-ia linear, de emissão de sinais codificados (significante) até seu receptor que os traduziria em conteúdos mentais. De resto, as palavras estão aí, desde longas

datas, presentes nos dicionários, e é porque compreendemo-las que saberemos, perfeitamente, o significado da frase “alguém está morto”. Como agora não concordar com tudo isso?

O tema da comunicação, como todos os outros aliás, não tem nada de evidente. Para Merleau-Ponty, de fato não podemos negá-la. Porém, o que ela é, comunicação de consciências, de sujeitos pensantes? Não, “Não se trata de comunicação de consciência — dirá no *Resumo de Cursos* — minhas palavras simplesmente oferecem a ocasião para o espírito do outro lembrar-se daquilo que ele já sabe.”<sup>24</sup> O outro é uma espécie de alter-ego, um certo reflexo de mim. A partir dele — do seu corpo, gesto, expressão totais (e não só de sua consciência em relação à minha) — teria as chaves para também compreender-me.<sup>25</sup>

Mas retornemos ao assunto principal que nos interessava. Tentemos investigar a possibilidade de uma perfeita adequação entre as palavras que se fizeram ponte na minha interlocução com meu semelhante e mesmo até nas próprias palavras que estou a pronunciar. Falou-se, no parágrafo anterior, sobre cultura e linguagem, por exemplo. E se aludiu, muito superficialmente, que esta e aquela deveriam cooperterem. Ora, este fato por si só não eliminaria a ocorrência de uma perfeita adequação entre as pessoas, já que as ambiências culturais são tão diversas e tanto modificam o sentido das palavras?

Novamente, porém, a objeção não seria satisfatória, circularíamos em torno de um problema menor, ou menos substancial, como o fora, bem atrás, o da epistemologia. Ou seja, o convencionalismo presente aí implicava, vale dizer, algo de mais sério e radical: aceitá-lo significaria compactuarmos com a *banalidade* das palavras instituídas em nosso mundo que, na realidade, muito pouco dizem respeito de sua forma instituinte. Quer dizer,

... a linguagem e a compreensão da linguagem parecem seguir por conta própria. O mundo lingüístico e intersubjetivo não nos espanta mais, não o distinguimos mais do próprio mundo, e é no interior de um mundo já falado e falante que refletimos.<sup>26</sup>

Mas, se assim ocorre, é porque negligenciamos nossa origem expressiva, porque não pensamos direito no ato concreto da fala e na imanência do seu sentido, articulado por nós em nossa existência. Há de se seguir portanto esse caminho mais original, buscar, a partir de uma análise fenomenológica acurada, a essência da questão, que só poderá achar seu lugar — diz-nos Merleau-Ponty no prólogo à *Fenomenologia da Percepção* — levando a pesquisa formal à sua verdadeira base: à ‘facticidade’ humana.<sup>27</sup>

Muito bem, procurando então mais uma vez abolir a nefasta dicotomia clássica entre sujeito e objeto, Merleau-Ponty tentará, no capítulo primeiro,

sexta parte da *Fenomenologia*, descrever o fenômeno da fala e apreender daí o ato de significação. Assim fazendo, desde o início chamará nossa atenção para algumas graves sutilezas: haveria um uso inadequado dos verbos ser e ter, e começando por isto não encontraríamos mais adiante, bem entendido, um “sujeito falante”.

O que significaria possuir uma linguagem? Na visão tradicional seria ter um certo conjunto de ‘imagens verbais’ acionadas ora em função de leis da mecânica nervosa, ora nascidas de associações inconscientes do meu psiquismo. De um lado, através das referidas leis, poderia reproduzir cada palavra que quisesse e evocar em mim as imagens verbais; de outro lado, o conjunto corpóreo apenas serviria como o invólucro de uma operação mais íntima – interior, psíquica – na qual o pensamento, daí emergente, encontraria *depois* seus símbolos adequados.

Trocando em miúdos, meu pensamento, de alguma maneira, preexistiria antes da linguagem e o processo seria este: reconheço um objeto; dele estabeleço uma rede de idéias; e *escolho* então os signos convenientes e daí expresso aquele pensar; quer dizer, efetivo minha intenção que era, naqueles momentos, de *conhecimento* ou representação. Finalmente, como “o sentido das palavras é considerado como dado com os estímulos ou com os estados de consciência que se trata de denominar” a palavra enquanto tal “não (teria) significação.”<sup>28</sup> Essas as conclusões a que chegaram tanto o mecanicismo quanto o psicologismo.

Mas, paremos novamente um pouco mais na tentativa de, ainda que breve, reconstituir o longo caminho esboçado no parágrafo anterior, a saber, do reconhecimento de um objeto até sua nomeação. Ao fim e ao cabo poderemos entender os “prejuízos do mundo” daí decorrentes.

O problema do reconhecimento de um objeto, enquanto objeto legitimado – real, verdadeiro – teve duas grandes direções, iguais em tamanho aos seus “prejuízos”. A primeira delas, tomando a Idade Moderna, fora a de Descartes. Para ele, reconhecer o mundo devidamente era sujeitá-lo à inspeção do espírito, já que os “nossos sentidos nunca poderiam assegurar-nos de qualquer coisa, se o nosso entendimento não intervisse.”<sup>29</sup> *O julgamento*, concluirá Merleau-Ponty, seria “muitas vezes introduzido como o que falta à sensação para tornar possível uma percepção.”<sup>30</sup> No outro pólo, encontraríamos Galileu. O mundo galileiano, pode-se percebê-lo em *O Ensaiador*, é o da observação e do cálculo. Será a procura do “ser determinado”, do ser exato cujos predicados me fariam estar às voltas com puros objetos. De fato, Simon Mário não tinha razão na segunda parte do seu *Mundus Jovialis*, apontará Galileu, a partir daqueles delineamentos metodológicos e de uma genialidade própria, não seria verdade que “as quatro circunferências dos planetas Mediceus sejam inclinadas em

relação ao plano da elíptica...<sup>31</sup>

Ora, que críticas a fenomenologia vai querer fazer novamente dessas fantásticas aquisições do conhecimento? – Em ambos os casos não haveria um sentido imanente ao sensível, eis a questão. Na realidade, eu não percebo propriamente objetos, eu os *viso*<sup>32</sup>, e a atitude científica, passando isto por alto, fez do mundo, erroneamente, um conglomerado de objetos disponíveis à contemplação. Certamente a pesquisa de Galileu teve fabulosos méritos para a humanidade, assim como Descartes avançou diante da Idade Média: no mínimo respondeu aos anseios de sua época. Porém, e não cabe aqui avaliar o porquê, também obscureceram com suas visões unilaterais o aspecto motivacional da percepção humana, que era sua origem e fundamento. Ou seja, se nos deparamos com as coisas diante de nós, é em decorrência de elas serem primeiro úteis ou não, atrativas ou não, antes de serem negras ou azuis, circulares ou quadradas. - ...”a ciência clássica é uma percepção que esquece suas origens e se crê acabada.”<sup>33</sup>

A análise da percepção, antes mesmo de retornarmos ao cogito ou à linguagem, pareceu já ter começado a descartar a inerência do homem no mundo como ato de conhecimento. Vejamos se, além do aspecto perceptivo, isto se repete na linguagem.

Para Merleau-Ponty deveríamos abolir definitivamente a idéia de que o corpo era apenas um objeto e a consciência um pensamento que poderia ser decomposto ou recomposto ao meu bel-prazer. Quanto ao corpo, lá no final da *Fenomenologia*, na análise da temporalidade, ele dirá: não preciso só de um corpo, mas deste corpo (o meu), e

talvez a ciência exprimirá amanhã sob a forma de correlações objetivas a necessidade que eu tinha de ter orelhas, unhas, pulmões feitos desta maneira, se eu devesse por outro lado ser hábil ou inábil, calmo ou nervoso, inteligente ou tolo, se eu devesse ser eu...<sup>34</sup>

Quanto à consciência, que nos interessa mais, o fato de essa não ser um pensamento decomponível de fora quer mostrar que o ato de expressão não é, bem entendido, uma prévia escolha de signos em mim, mas o “tatear em torno de uma intenção significativa”, a exemplo do pintor Matisse que, antes de dar à luz sua obra, intentava fazer “aquele quadro que ainda não existia.”<sup>35</sup> Com efeito, se estou a discursar, ou mesmo conversando informalmente, saberei ao certo, com antecedência, as palavras que virão a seguir? Para dizer algo preciso sair dos meus pensamentos anteriores e encontrar “nas palavras mais do que pensava colocar, sem o que não se veria o pensamento, mesmo solitário, procurar a expressão com tanta perseverança.”<sup>36</sup>

Mas com isso não se disse que haveria distinção entre pensamento e palavra, sentido ou signo. Merleau-Ponty indaga, sobre o tema, o seguinte: digamos que um objeto qualquer me seja bastante familiar. Ora, isso por certo deveria bastar-me, a familiaridade pressupõe um conhecimento do sujeito (no caso, um pensar) ou uma certa desenvoltura diante do seu objeto. Entretanto, vejam só, não estou satisfeito: há nele uma certa obscuridade, uma espécie de indeterminação, e esta só será aplainada (não abolida de todo, veremos) quando aqueles pensamentos, supostamente existentes no meu interior, tornarem-se manifesto na fala ou escrita. Bem entendido haveria uma sintomaticidade em tudo isso. Eu não estava “satisfeito” antes de denominar o objeto, porque sua denominação era seu próprio reconhecimento. Vejamos isso melhor em um outro texto do autor, precisamente no seu *Resumo de Cursos*.

Logo no início desta obra Merleau-Ponty informará aos seus leitores que a linguagem e seus problemas deveriam situar-se numa ponte de ligação entre filosofia e psicologia.<sup>37</sup> Pensando assim, começa a operar um certo movimento de “regressão”: era preciso que o mundo lingüístico dos adultos — seu “domínio” das estruturas formais da língua e sua fala “coerente” — cedesse lugar à expressividade da criança onde, sugere, estariam aí contidas todas as possibilidades da linguagem.<sup>38</sup>

A questão era saber como as primeiras palavras, ao surgirem, identificariam, digamos assim, seu objeto. Perguntar-se-ia: teríamos nesse ato uma palavra-significante e um objeto representado na consciência, um significado? Analisa-se a referida questão e obtém-se como resposta algo bem diferente. Não só quanto à percepção, também quanto à linguagem, proferir palavras não seria ato de conhecimento. Quando a criança vê um trem e o nomeia, diz Cassirer, destacado por Merleau, há muito mais coisas em jogo. Há um estado afetivo, uma motivação que, se a minha conduta corpórea já a denunciava (a coisa) há tempos, as palavras seguiam seus passos nessa tradução.

Portanto, dizer algo é já carregar consigo seu sentido, e possuir uma linguagem não é ter mais um instrumento à mão. Porque a linguagem é significação é que ela poderia nos levar às próprias coisas<sup>39</sup> e, portanto,

Primeiramente a fala não é um ‘símbolo’ do pensamento, se se entende por isso um fenômeno que anuncia um outro como a fumaça anuncia o fogo. A fala e o pensamento só admitiriam esta relação exterior se eles fossem um e outro tematicamente dados: na verdade eles estão englobados um no outro, o sentido é tomado na palavra e a palavra é a existência exterior do sentido.<sup>40</sup>

Muito bem, parece que agora só restou uma questão mais ou menos

pendente. Para nós, aliás, o verdadeiro fechamento deste trabalho que pretendeu, nesse percurso, minar aos poucos o ideal de transparência e independência do pensar. Já o dissemos, fazer isso significaria mostrar as razões dadas por Merleau-Ponty em inúmeros textos acerca da natureza fugidia da linguagem, do seu sentido que na totalidade nos escapa e, portanto, evidenciar a sombra de todo e qualquer discurso.

Mas o que ficou pendente, então? Restou ainda aclarar o motivo pelo qual nosso autor, no interregno da sua *Fenomenologia*, criticara a banalidade da linguagem instituída, como se ela fosse banal, e mostrar também como, diante de uma nova visão, os paradoxos dessa linguagem viriam à tona. Entenda-se: dessa vez, porém, não de maneira negativa, descontente, a exemplo de Frege, senão positiva, alegre, apologética: perceber aqueles paradoxos e o que implicam seria uma das grandes conquistas deste século.

Recordando novamente algumas páginas atrás, fizemos surgir no texto um possível interlocutor e este, com elevado grau de certeza, dissera-nos que não haveria obscuridades em falar, p. ex., a outrem, que “alguém está morto”. Começamos esta nova etapa do nosso trabalho deixando esta dúvida: esta univocidade significativa está completa, sem fissuras? E ela é a definição do pensamento ou resultado da expressão? A “fé” que existe em se crer que frases como “alguém está morto”, “vou embora”, “dê-me as chaves” etc. encerrariam expressões absolutamente claras e acabadas é uma fé inconsistente, pensa Merleau-Ponty. Sua falha estaria em confundir duas coisas que não poderiam ser confundidas, mas que, assim o fazendo, uma gama de problemas viriam juntos.

Recordemos de *O Visível e o Invisível*. Também lá, logo no começo, alude-se a uma fé mais ou menos parecida. — Estamos no mundo e o percebemos com os nossos sentidos. O que este mundo é? Ele é o que é! Temos uma certa evidência de sua real concretude, e não precisamos a cada instante pô-lo em cheque. Porém, retruca o filósofo francês,

essa fé tem isto de estranho: se procurarmos articulá-la numa tese ou enunciado, se perguntarmos o que é este *nós*, o que é este *ver* e o que é esta *coisa* ou este *mundo*, penetramos num labirinto de dificuldades e contradições.<sup>41</sup>

Ora, e quanto àquela frase “alguém está morto”? Os mesmos problemas não apareceriam? Afinal, o que é a morte? Seu anunciante poderia me responder com a mesma desenvoltura, instantaneamente, sem titubear, ou, quem sabe, nenhuma resposta dele obteríamos? Para Merleau-Ponty, a grande confusão que se faz em casos como esses é tomar a *comunicação conseguida* pela

*expressão consumada*, que é uma quimera. Isto revelaria antes uma espécie de *ironia do sentido*: parecia ter atingido o expresso, quando, na verdade, apenas retomara por minha conta, sem ter que percorrer todas as “malhas da cadeia verbal (...) a gesticulação lingüística do outro.”<sup>42</sup>

Certamente a linguagem diz. E ao contrário da pintura. “As vozes da pintura são as vozes do silêncio”<sup>43</sup>, pensa o autor, seja porque nosso mundo lingüístico é o mesmo, seja porque em decorrência uma intersubjetividade pode ser efetuada.<sup>44</sup> Porém, se a linguagem também se cala, se atingimos a “morte” na fala, só obliquamente, esse fato atesta algumas ambigüidades fundamentais: 1) que a consciência do pensamento consigo não é sua definição, mas apenas resultado da expressão.<sup>45</sup> 2) que “O ato da fala só é claro para aquele que efetivamente fala ou escuta, e se torna obscuro desde que queiramos explicitar as razões que nos fizeram compreender assim e não de outra maneira.”<sup>46</sup>

Encontramos um exemplo disso em *La Novela y la Metafísica*. Esse texto teve como meta basilar tentar aproximar filosofia e literatura. Retardaremos por hora essa questão. De qualquer maneira, Merleau-Ponty também aí nos faz ver como poderia compreender o sentido de algo na literatura, sem, contudo, dominar o expresso. Quer dizer, ler Stendhal significaria penetrar no mundo da subjetividade humana, assim como ler Balzac, no mistério da história e Proust, na questão do tempo, fazendo isso através do desenvolvimento do enredo, da fala dos personagens, das situações em geral. Ora, antes de pôr cada um daqueles temas em causa, eu os vivia no texto, eles existiam diante de mim “como se fossem coisas.”<sup>47</sup> Mas o que aconteceria se tentássemos tematizá-los?

A crítica à linguagem instituída começa então a tomar forma com a distinção da comunicação conseguida e seus limites. O fechamento da questão exige, porém, ainda dois movimentos: explicitação da natureza indireta da linguagem e a idéia de êxito da expressão.

Há um texto de Merleau-Ponty homônimo da questão acima e bastante importante, a saber, *A Linguagem Indireta e as Vozes do Silêncio*. Seus termos já são sintomáticos: vozes do silêncio, linguagem indireta, o que significariam?

Em primeiro lugar, nosso autor descobre, com Saussure, que as próprias palavras não são independentes, átomos isolados da cadeia verbal. O sentido que cada um deles expressa é, ao contrário, “um desvio de sentido entre si mesmo e os outros.”<sup>48</sup> Uma palavra qualquer, por exemplo, “casa”, só é entendida porque funda uma diferença com as demais.

Segundo, se assim ocorre, reafirma-se, uma separação entre linguagem e sentido não existe, não há entre eles uma transcendência. Juntando as duas posições, poderíamos concluir isto: “se é a relação lateral do signo com o signo que torna ambos significantes, o sentido só aparece na intercessão e como que

no intervalo das palavras.”<sup>49</sup>

Tudo isso eliminaria a recorrência a um texto original, previamente dado, e, dessa forma, atestaríamos a “incompletude” da expressão, a “opacidade” da linguagem, sua “alusividade” e “silêncio” – palavras cada vez mais constantes na filosofia de Merleau-Ponty, para quem a idéia de uma significação realmente direta estaria em crise.<sup>50</sup>

A esse propósito, já neste texto, Merleau-Ponty se esforça por compreender de novo o trabalho do escritor e aí aponta, para nós, como aquela alusividade se daria. Ou seja, havia dizeres e momentos de silêncio no romance que lia, cenas se passavam, eram descritas: outras, só muito rapidamente. Poderia selecionar o primeiro momento e descartar o segundo? De forma alguma. O texto da minha leitura precisara, para existir, tanto dos dizeres quanto das pausas, seu sentido era construído a partir desse jogo – a ausência do signo também era um signo – e era daí também que o meu pensamento poderia refazer-se e desfazer-se:

Se o fenômeno central da linguagem é realmente *o ato comum do significante e do significado*, suprimiríamos sua virtude realizando de antemão num céu de idéias o resultado das operações expressivas, perderíamos de vista o *passo* que elas dão das significações já disponíveis para aquelas que estamos construindo ou adquirindo.<sup>51</sup>

Em *O Homem e a Comunicação*, Merleau-Ponty vai, inclusive, ser categórico, ao afirmar que, sem o fundo de silêncio, “a palavra nada diria.”<sup>52</sup> Vivemos num mundo já falante e possuímos ao nosso dispor expressões adquiridas, fixadas previamente, já o vimos. O problema, porém, é que como esta presença é muito forte, não nos atentamos àquela lateralidade de sentido das palavras que, na verdade, as fazem *viver*.

Recuemos algumas páginas ainda de *O homem e a Comunicação*. Para ele, se de um lado o expresso nunca seria totalmente expresso, e se as línguas são “secretamente famintas de mudanças”, é devido à ânsia de buscarem a antiga força expressiva, viva, que as animava antes de serem racionalizadas demais.<sup>53</sup> De outro lado, o próprio mundo percebido precisaria vir a mim como algo inesgotável, cuja inspeção jamais teria um fim.

A expressão, portanto, é sempre paradoxal, escapa-nos, se queremos dominá-la por completo; abre-se, se pactuamos com sua lateralidade. A boa expressão, assim, é sempre o momento em que, como diz Merleau-Ponty, “a significação devora os símbolos”<sup>54</sup> e somos convidados a refazer a obra. A atriz que representava Fedra no palco desaparece em função desta; e o romance maravilhoso que lia consumia-me por inteiro: esquecia-me daqueles símbolos

inscritos no papel — não os representava um a um — e em um átimo “deslisava” para seu sentido.<sup>55</sup>

Agora bem; começávamos este trabalho tendo em vista o impensado em Husserl, a sua “sombra”, e as razões ou justificativas deste fato ocorrer, a partir das considerações de Merleau-Ponty. Em nosso caminho, falamos de cogito, linguagem, literatura... temas correlatos. Porém, o discurso filosófico, propriamente dito, ficara de lado. Poderíamos encaixá-lo agora, não obstante, em tudo isso que dissemos anteriormente? Por ser também linguagem, a filosofia participaria de suas ambigüidades?

Certamente que sim. Detenhamo-nos novamente em *A Novela e a Metafísica*. Nesse texto, Merleau-Ponty historiciza as relações entre filosofia e literatura e descobre, a partir do final do século XIX, seu paulatino estreitamento. Por que isto, agora, se dava? Por causa de uma dupla imbricação. A literatura vai descobrir que a metafísica estava presente em todo o seu empenho, que cada obra escrita encerrava uma visão de mundo — tornava-se, pois, necessário munir-se de referências políticas e filosóficas.

Quanto à filosofia, seu alheamento àquela estava ligado a uma prática discursiva por demais racionalista, fundada numa tentativa de explicar as coisas do mundo ao invés de explicitá-las.

Tudo muda quando uma filosofia fenomenológica ou existencial se propõe não explicar o mundo ou descobrir suas ‘condições de possibilidade’, senão formular uma experiência do mundo, um contato com o mundo que precede todo racionalizar *sobre* o mundo.<sup>56</sup>

Fazendo isso, a expressão filosófica, de alguma maneira, deveria expor suas idéias através de ‘histórias’, como que mostrando “com o dedo”, e compactuar-se então com as ambigüidades e fugas do dizer literário<sup>57</sup> que, sobretudo a partir de Mallarmé e Rimbaud, libertara a linguagem de sua referência direta às coisas.<sup>58</sup>

Merleau-Ponty, em *O Homem e a Adversidade*, tenta inclusive fazer um pequeno inventário desse novo direcionamento, na verdade, reconhecimento tardio, da natureza da linguagem. Acionam-se alguns autores: Francis Ponge: haveria nela uma ‘espessura semântica’; Sartre: um ‘Húmus significante’; Claudel: um ‘bocado inteligível’.<sup>59</sup>

O que novamente estava também aí em jogo? Esta breve conferência de setembro de 1951 tentava respondê-lo aos seus ouvintes. Com efeito, se uma descrição completa dos progressos da filosofia de meio século para cá era impossível, pelo menos uma tendência poderia ser destacada. Qual era essa tendência? “Propomos admitir que nosso século se distingue por uma associação

inteiramente nova do 'materialismo' e do 'espiritualismo' (...) pela superação dessas antíteses."<sup>60</sup>

Ora, todo o empenho filosófico de Merleau-Ponty fora, como vimos, tentar contribuir para a abolição de tais ambigüidades. Levada à problemática da linguagem, o mesmo ocorreu. O pensar, como uma obra de arte, *vivia* pelo seu impensado, pelo seu sentido sempre em aberto: "A tradição é esquecimento das origens, dizia o último Husserl. Justamente por lhe devermos muito, estamos incapacitados para apreciar com justeza o que é seu."<sup>61</sup>

Mas essa incapacidade, como vimos, e essa maravilha reconquistada a cada passo, através de uma investigação fenomenológica, não poderia deixar de ser apologética. Apologia à sombra do discurso? Certamente "A filosofia (...) sendo expressão, só se realiza renunciando a coincidir com aquilo que exprime e afastando-se dele para lhe captar o sentido."<sup>62</sup>

## NOTAS

- <sup>1</sup> LACROIX. *Kant e o kantismo*, p.16.
- <sup>2</sup> HEGEL. *Enc. das ciências filosóficas*, p.109.
- <sup>3</sup> MERLEAU-PONTY. *O filósofo e sua sombra*, p.242.
- <sup>4</sup> Idem. *Elogio da filosofia*, p.38.
- <sup>5</sup> Idem. *O filósofo e sua sombra*, p.240.
- <sup>6</sup> FREGE. *Justificação científica de uma conceitografia*, p.197.
- <sup>7</sup> Ibidem, p.197.
- <sup>8</sup> MERLEAU-PONTY. *O homem e a comunicação...*, p.20.
- <sup>9</sup> Ibidem, p.131.
- <sup>10</sup> Ibidem, p.132 e 133.
- <sup>11</sup> DESCARTES. *Discurso do método*, p.24 e 26, respectivamente.
- <sup>12</sup> Ibidem, p.45 e 46.
- <sup>13</sup> MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia da percepção*, p.378.
- <sup>14</sup> DESCARTES. Op.cit., p.54.
- <sup>15</sup> MERLEAU-PONTY. Op.cit., p. 382.
- <sup>16</sup> Ibidem, p.385.
- <sup>17</sup> Ibidem, p.386.
- <sup>18</sup> Ibidem, p.387.
- <sup>19</sup> BACHELARD. *A filosofia do não*.
- <sup>20</sup> Merleau-Ponty. Op.cit., p.388.
- <sup>21</sup> Ibidem, p.111.
- <sup>22</sup> Ibidem, p.112.
- <sup>23</sup> Ibidem, p.390 e 392, respectivamente.

- <sup>24</sup> Ibidem, p.18.
- <sup>25</sup> O tema do ser-com, tomado não na acepção corriqueira de homem social, é capítulo fundamental na corrente fenomenológica. Muitas vezes, tema polêmico também. É só nos lembrarmos de 'Um Autor Escandaloso', texto onde Merleau-Ponty parte em defesa de Sartre. Ora, interpretaram-no mal, vai nos falar: " 'O inferno são os outros' - esta frase tão chocante proferida pelo amigo não queria dizer que eu era o céu e os outros meu suplício. Ao contrário, é deles que dependo para minha salvação"...In *Sentido y Sinsentido*, p.80.
- <sup>26</sup> Idem. *Fenomenologia da percepção*, p.194.
- <sup>27</sup> Ibidem, p.5.
- <sup>28</sup> Ibidem, p.185 e 187.
- <sup>29</sup> DESCARTES. Op.cit., p.49.
- <sup>30</sup> MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia da percepção*, p.48.
- <sup>31</sup> GALILEU. *O ensaiador*, p.107.
- <sup>32</sup> HUSSERL. *Ideas relativas a una fenomenologia pura...*, p.198 e segs.
- <sup>33</sup> MERLEAU-PONTY. Op. cit. p.42 e 73
- <sup>34</sup> Ibidem, p.208.
- <sup>35</sup> Idem. *O Homem e a comunicação...*, p.59.
- <sup>36</sup> Ibidem. *Fenomenologia da percepção*, p.392.
- <sup>37</sup> Idem. *Resumo de cursos*, p.17.
- <sup>38</sup> Ibidem, p.30.
- <sup>39</sup> Idem. *O homem e a comunicação...*, p.30.
- <sup>40</sup> Idem. *Fenomenologia da percepção*, p.192.
- <sup>41</sup> Idem. *O Visível e o invisível*, p.15.
- <sup>42</sup> Idem. *O Homem e a comunicação...*, p.43 e 44.
- <sup>43</sup> Ibidem, p.112.
- <sup>44</sup> Idem. *Fenomenologia da percepção*, p.200.
- <sup>45</sup> Ibidem, p.393
- <sup>46</sup> Ibidem, p.395
- <sup>47</sup> Idem. *La novela y la metafísica*. In *Sentido y sinsentido*, p.57.
- <sup>48</sup> Idem. *A linguagem indireta...* In *Signos*. p.38.
- <sup>49</sup> Ibidem, p.42.
- <sup>50</sup> Ibidem, p.44 e segs.
- <sup>51</sup> Idem. *Sobre a fenomenologia da linguagem*, In *Signos*. p.101 e 102.
- <sup>52</sup> Idem. *O homem e a comunicação*. In *Signos*. p.60.
- <sup>53</sup> Ibidem, p.50 e 51.
- <sup>54</sup> Idem. *Fenomenologia da percepção*, p.193.
- <sup>55</sup> Idem. *O Homem e a comunicação*, p.26.
- <sup>56</sup> Idem. *La novela y la metafísica*. In *Sentido y sinsentido*, p.58 e 59.
- <sup>57</sup> Ibidem, p.60.

- <sup>58</sup> Idem. *O homem e a adversidade*. In *Signos*. p.263.
- <sup>59</sup> Ibidem, p.265.
- <sup>60</sup> Ibidem, p. 253 e 255.
- <sup>61</sup> Idem. *O filósofo e sua sombra*. In Col. Os Pensadores. p.239.
- <sup>62</sup> Idem. *Elogio da filosofia*, p.75.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BACHELARD, G. *A filosofia do não*. São Paulo: Abril, 1980.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- FREGE, J. *Sobre a justificação científica de uma conceitografia*. São Paulo: Abril, 1979
- GALILEO. *O ensaiador*. São Paulo: Abril, 1980.
- HEGEL, G. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*. Portugal: Ed. 70, 1992.
- HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenologia pura y a una filosofia fenomenológica*. México: Fondo de Cultura, 1986.
- LACROIX, J. *Kant e o Kantismo*. Portugal: Rés Ed., 1994.
- MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- \_\_\_\_\_. *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*. In *signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Elogio da filosofia*. Lisboa: Guimarães, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia da percepção*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1971
- \_\_\_\_\_. *La novela y la metafísica*. In *Sentido y Sinsentido*. Barcelona: Península, 1977
- \_\_\_\_\_. *O filósofo e sua sombra*. São Paulo: Abril, 1980 (Col. Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *O filósofo e sua sombra*. In *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991
- \_\_\_\_\_. *O homem e a adversidade*. In *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991
- \_\_\_\_\_. *O homem e a comunicação. A prosa do mundo*. Rio de Janeiro: Bloch, 1974
- \_\_\_\_\_. *Sobre a fenomenologia da linguagem*. In *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Um autor escandaloso*. In *Sentido y Sinsentido*. Barcelona: Península, 1977.